

32



TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ



el-MÜNCİD

(المنجد)

Luvîs Ma'lûf el-Yesûî'nin (ö. 1947) hazırladığı Arapça sözlük.

Luvîs Ma'lûf 18 Ekim 1867'de Zahle'de (Lübnan) doğdu. Asıl ismi Dâhir (Zâhir) iken Cizvit rahibi olunca Luvîs (Louis) adını aldı. Beyrut'taki Cizvit okulundan mezun olduktan sonra İngiltere'de felsefe okudu. Ardından on yıl kaldığı Fransa'da ilâhiyat öğrenimi gördü. 1906-1932 yılları arasında haftalık Katolik gazetesi el-Beşîr'in müdürü ve redaktörü sıfatıyla görev yaptı. Maḳālât felsefiyye ḳadîme li-baʿżı meşâhîri felâsifeti'l-ʿArab müslimîn ve naṣârâ adlı eseri 1911'de Beyrut'ta yayımlandıktan sonra aynı yıl Frankfurt'ta Fransızca olarak da basıldı. Mîhâîl ed-Dımaşḳī'nin Târîḫu ḥavâdiṡi'ş-Şâm ve Lübnân min seneti 1197 ilâ seneti 1257 (1782-1841) (Beyrut 1912) ve Riyâża rûḥıyye li'l-kehene ḥasebe ṭarîḳati'l-Ḳıddîs İġnâtiyûs adlı eserlerini neşretti (Beyrut 1937). 1947'de Beyrut'ta öldü.

Luvîs Ma'lûf asıl şöhretini el-Müncid (yardımcı) adını verdiği Arapça'dan Arapça'ya sözlüğüne borçludur. İlk baskısı 1908'de (Beyrut) gerçekleştirilen lugatın mukaddimesinde kaynakları zikredilmemekle birlikte Butrus el-Bustânî'nin, Fîrûzâbâdî'ye ait el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'e dayanarak hazırladığı Muḥîṭü'l-Muḥîṭ adlı sözlüğünden büyük ölçüde faydalanılmış, ayrıca Zebîdî'nin Tâcü'l-ʿarûs'u ile diğer bazı lugatlardan da yararlanılmıştır. Eser, ilk baskısında el-Müncid: Muʿcem ʿArabî medresî maʿa'r-rusûm adıyla bir okul sözlüğü olarak çıkmış, beşinci baskıda (1927) yeni bir mukaddime ile Arap atasözlerine dair "Ferâʾidü'l-edeb" kısmı ve 1000 civarında resim ilâve edilmiş, yedinci baskısı (1931) el-Müncid: Muʿcem medresî li'l-luġati'l-ʿArabiyye ismiyle birinci ve beşinci baskıların mukaddimeleriyle birlikte yayımlanmıştır. On birinci baskıdan (1949) itibaren bir okul sözlüğünden daha hacimli olduğu düşünülerek adı el-Müncid Muʿcem li'l-luġati'l-ʿArabiyye şeklinde değiştirilmiştir. On beşinci baskısına (1956) Peder Ferdinand Tevtel (Totle) el-Yesûî'nin hazırladığı, ünlü kişilerle (a'lâm) ülke ve yer adları, edebî, dinî ve ilmî terimlerin açıklandığı bir ansiklopedi kısmı (el-Müncid fi'l-edeb ve'l-ʿulûm)

eklenmiş, sözlüğün adı da el-Müncid fi’l-luġa ve’l-edeb ve’l-ʿulûm olmuş, sonraki baskılarda el-Müncid fi’l-luġa ve’l-ʿulûm ve nihayet el-Müncid fi’l-luġa ve’l-aʿlâm şeklinde değiştirilmiştir. Her iki kısımda da çok sayıda resim, levha ve haritaya yer verilmiştir. Yapılan ilâvelerle hacmi daha da büyüyen sözlüğün otuz üçüncü baskısında (Beyrut 1992) yalnız lugat kısmı tek cilt halinde yayımlanmıştır. Baş tarafta sözlüğün yöntemiyle kullanılan kısaltma ve işaretler açıklandığı gibi sözlük bilimiyle yakından ilgili bazı gramer kurallarına da yer verilmiştir. Lugat kısmında yapılan yenilik ve ilâveler Kerem el-Bustânî, Antuvân Ni‘me, Âdil Enbûbâ ve Peder el-Yesûî Mûtred gibi âlimler tarafından gerçekleştirilmiştir.

el-Müncid Arapça sözlükler içinde ilk defa resim, levha ve haritaların kullanılması, Batı sözlük tekniğine uygun olarak az hacme çok kelime sığdırılması, madde başları ile açıklanan kelimelerin siyah veya kırmızı renkte yazılması, Zemahşerî’nin Esâsü’l-belâġa’sında olduğu gibi kelimelerin kökün ilk harfinden itibaren alfabetik dizilmesi, aranan kelimenin kolay bulunması ile kullanım rahatlığı sağlaması gibi sebeplerle en çok basılan Arapça sözlük olma imtiyazını muhafaza etmektedir. 2005 yılı itibariyle baskı sayısı kırk civarındadır. Sözlüğün bir özelliği de ilk defa İbn Fâris’in Muʿcemü meḳāyîsi’l-luġa’sındaki uygulamasına benzer şekilde farklı mânalar taşıyan köklerin anlam kümelerine bölünmesi ve türevlerin bu kümeler içinde sıralanmasıdır. Bu değişiklik 1956 baskısında görülmediğine göre 1960’lı yıllarda el-Müncid üzerinde çalışanlar tarafından gerçekleştirilmiş olmalıdır.

Luvîs Ma‘lûf 1941 yılında bu eserinden Müncidü’ṭ-ṭullâb’ı meydana getirmiştir. Lübnan Üniversitesi Rektörü Fuâd Efrâm el-Bustânî, Müncidü’ṭ-ṭullâb’ın sekizinci baskısında (1966) eskimiş kelime ve terimleri çıkarıp yeni kelimeler eklemiş, sözlüğü de kök esasına göre değil Batı’da olduğu gibi okunuşuna göre tam alfabetik olarak sıralamış, aynı sistemle lise ve üniversite öğrencileri için el-Müncidü’l-iʿdâdî’yi hazırlamıştır (1969). 1967 yılında el-Müncid’i de okunuşuna göre alfabetik dizmek suretiyle el-Müncidü’l-ebcedî’yi meydana getirmiştir. el-Müncid Farsça, Urduca, Fransızca, İngilizce ve diğer bazı dillere tercüme edilmiştir.

el-Müncid’in gerek sözlük gerekse ansiklopedi kısmındaki hatalara dair birçok makale ve kitap neşredilmiş olup bunlar arasında Abdullah Kennûn,

Münîr el-İmâdî, Abdüssettâr Ferrâc, Enver el-Cündî, Muhammed b. Ahmed es-Sâlih, Mâzin el-Mübârek, Hüseyin Nassâr, Ömer ed-Dekkāk gibi araştırmacıların çalışmaları anılabilir (Ahmed Muhammed el-Ma‘tûk, s. 76-78, 268; ayrıca bk. bibl.). Esere yöneltilen eleştiriler şöylece özetlenebilir: Lugat ve gramer hataları, bazı kelimelerin anlamıyla ilgili mesnetsiz izahlar, sözlükle ilgisi olmayan açıklamalar, yabancı, avam, müvelled (uydurma) ve bölgesel kelimelere yer verilmesi, Hıristiyanlığa dair kelime ve terimlerde yoğunluk; ansiklopedi kısmında da Hıristiyanlık'la ilgili şahıs, terim, yer adı vb. konulara fazlaca yer verilirken İslâm inançları ve İslâm meşhurlarıyla ilgili eksik, yanlış, gerçek dışı ve hıristiyan bakışını yansıtan bilgiler aktarılması, birçok bilginin mesnetsiz olması gibi hususlar zikredilebilir. el-Müncid'in ansiklopedi kısmındaki hataların birçoğu The Encyclopaedia of Islam (EI), Brockelmann'ın eserleri (GAL), Corcî Zeydân'ın Târîḫu't-temeddüni'l-İslâmî ve Serkîs'in Muʿcemü'l-maṭbûʿâti'l-ʿArabiyye gibi daha çok hıristiyanlarca hazırlanan eserlerin kaynak olarak kullanılmasından ileri geldiği kabul edilmektedir. Ancak bu tür hatalar baskıdan baskıya yapılan değişikliklerle kısmen düzeltilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Luvîs Ma‘lûf el-Yesûî, el-Müncid fi'l-luġa ve'l-aʿlâm, Beyrut 1986; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 247; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü'l-ʿArabî: Neşʾetühû ve teṭavvürüh, Kahire 1968, II, 724-725; Riyâz Ma‘lûf,

Şuʿarâʾü'l-Meʿâlife, Beyrut 1962, s. 85; Ömer ed-Dekkāk, Meṣâdirü't-türâs̱i'l-ʿArabî, Halep 1970, s. 308-309; Mâzin el-Mübârek, Naḥve vaʿyin luġavî, Dımaşk 1970, s. 165-189; Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, el-Meʿâcimü'l-luġaviyyetü'l-ʿArabiyye, Beyrut 1981, s. 143-148; Yûsuf Es‘ad Dâgır, Meṣâdirü'd-dirâsâti'l-edebiyye, Beyrut 1983, II, 727-729; Abdüssemî‘ M. Ahmed, el-Meʿâcimü'l-ʿArabiyye, [baskı yeri yok] 1984 (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 187-193; Enver el-Cündî, Sümûmü'l-istişrâḳ ve'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1405/1985, s. 21-23; Kehhâle, Muʿcemü muṣannifi'l-kütübi'l-ʿArabiyye, Beyrut 1406/1986, s. 401; Bû Şettâ el-Attâr, el-Meʿâcimü'l-ʿArabiyye, Rabat 1410/1990, s. 118-121; Yüsrî Abdülganî Abdullah,

Muʿcemü'l-meʿâcimi'l-ʿArabiyye, Beyrut 1411/1991, s. 256-257; Vecdî Rızk Gālî, Muʿcemü'l-muʿcemâti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1993, s. 21-22, 44; Ahmed Muhammed el-Ma'tûk, el-Meʿâcimü'l-luġaviyyetü'l-ʿArabiyye, Ebûzabî 1420/1999, s. 74-80, 143, 162-167, 268, 290, 292; Abdüssettâr Ferrâc, "el-Müncid muʿcem fi'l-luġa naḳdün lâ meferre minh", Mecelletü'l-ʿArabî, sy. 134, Küveyt 1389/1970, s. 138 vd.; a.mlf., "el-Müncid fi'l-aʿlâm naḳd", a.e., sy. 139 (1390/1970), s. 158-166 (tercümesi için bk. "el-Müncid Arap Dili Kamusu Önemli Bir Tenkit" [trc. Mustafa Saim Yeprem], Nesil, sy. 1, İstanbul 1976, s. 24-30; sy. 2 [1976], s. 31-33); C. Nijland, "Maʿlūf", EI² (Fr.), VI, 289.

İsmail Durmuş - Kenan Demirayak

MÜNECCÂ b. OSMAN

(bk. İBNÜ’l-MÜNECCÂ).

MÜNECCİM

(المنجّم)

İnsanları ve olayları etkilediği inancına dayanan ilim dalıyla uğraşan kimse; astroloji ve yıldız falcılığını meslek edinen kişi

(bk. İLM-i AHKÂM-ı NÜCÛM; MÜNECCİMBAŞI).

MÜNECCİMBAŞI

Osmanlılar’da astronomi ve astrolojiyle ilgili işlere bakan görevli.

Osmanlı resmî terminolojisinde sermüneccim, sermüneccimân-ı hâssa, sermüneccimîn, reîsülmüneccimîn, başmüneccim gibi isimlerle de anılır. Osmanlılar’da ilm-i felek (ilm-i hey’et) ve ilm-i ahkâm-ı nücûm, yani hem astronomi hem astroloji ile ilgilenen müneccimin devlet teşkilâtı içinde yer aldığı dikkati çeker. Daha önceki halife ve sultanların sarayında da astronomi ve astroloji konularında kendisine danışılan ve takvim işlerini yürüten bir veya birkaç müneccimin var olduğu, önemli işlerin halledilmesi esnasında onların zâyîçelerine müracaat edildiği ibadet vakitlerinin tesbiti, vergilerin zamanında toplanması ve ziraata ait işlerin düzenli biçimde yürütülmesi için doğru bir takvim hazırlanması işini de üstlendikleri bilinmektedir.

Müneccimbaşılığın bir kurum olarak Osmanlı Devleti’nde ne zaman ortaya çıktığı Hakkında kesin bilgi yoktur. Bu konuda rastlanan en eski tarihli kayıt II. Bayezid dönemine kadar iner. Ancak takvimlere II. Murad devrinde rastlanması müneccimbaşının bu tarihlerde mevcudiyetine işaret eder. Bunun kurumlaşmasının Fâtih Sultan Mehmed zamanında başladığı ve II. Bayezid devrinde tamamlandığı söylenebilir. Fâtih döneminde sarayda “cemâat-i müteferrika” arasında Mevlânâ Küçük adında günde 10 akçe alan bir müneccim bulunmaktaydı (Ahmed Refik, TOEM, VIII-XI/49-62 [1335-1337], s. 7). II. Bayezid devri ilmî faaliyetlerin, dolayısıyla astronomi çalışmalarının ve müneccimlerin sayısının arttığı bir dönemdir. Bu devre ait muhasebe defterlerine göre müneccimbaşının idaresinde bir müneccimi sânî ile bir müneccim kâtibi bulunuyordu. Müneccimbaşının aldığı yevmiye 15, diğerinin 14, kâtibin ise 10 akçe idi.

Mevcut belgelere göre adı tesbit edilen ilk müneccimbaşı Seydi İbrâhim b. Seyyid’dir. II. Bayezid döneminde müneccimbaşı olan Seydi İbrâhim, Kanûnî Sultan Süleyman devrinin ortalarına kadar bu makamda kalmıştır. Onun vefatıyla yerine Sa‘dî b. İshak Çelebi (ö. 947/1540) müneccimbaşı olmuştur. Osmanlı Devleti’nde toplam otuz yedi kişi müneccimbaşılık

yapmıştır. XVI. yüzyılın en dikkat çekici müneccimbaşıları Mustafa b. Ali el-Muvakkit ve Takıyyüddin er-Râsıd'dır. Mustafa b. Ali uzun süre Yavuz Selim Camii muvakkithânesinde bulunmuş ve Müneccimbaşı Yûsuf b. Ömer es-Sââtî'nin yerine müneccimbaşı olmuştur. Astronomi, matematik ve coğrafya sahasında Arapça ve Türkçe olmak üzere yirmiden fazla eseri bulunan Mustafa b. Ali rub'-i âfâkî denilen bir astronomi aletinin de mucididir. Takıyyüddin er-Râsıd Şam ve Mısır'da yetişmiş, daha sonra İstanbul'a gelerek Mustafa b. Ali'nin yerine müneccimbaşı olmuş, bazı siyasî çekişmeler yüzünden kısa bir müddet sonra yıktırılacak olan ilk rasathâneyi kurmuştur. Ayrıca klasik İslâm rasathânelerinde bulunan rasat aletlerini toplamış ve birkaç yeni rasat aleti icat etmiştir. Yazdığı eserler ve düzenlediği astronomi cetvelleri Osmanlı bilim literatüründe çok önemli bir yer tutar. XVII. yüzyılda yetişen bir diğer müneccimbaşı Hüseyin Efendi'dir. 1040-1060 (1631-1650) yılları arasında müneccimbaşılık yapan Hüseyin Efendi zâyîçelerinin isabetiyle meşhur olmuş, ancak siyasî meselelere karıştığından idam edilmiştir. Derviş Ahmed Dede 1078-1099 (1668-1687) yıllarında müneccimbaşılık ve padişaha musahiblik yapmıştır. XVII. yüzyıl müneccimbaşılığın düzenli bir hale geldiği dönemdir. Bu asrın ortalarından itibaren kurum müneccimbaşı, müneccimi sânî ve beş kâtipten müteşekkil bir kadroya sahip olmuştur. Müneccimbaşı olacak kişiler önce müneccimi sânîliğe getirilmiştir. Ayrıca müneccimbaşıların en az 40 akçeli müderris veya benzeri bir vazifede bulunmaları gerekmekteydi. XIX. yüzyılın önemli müneccimbaşıları arasında, JosephJerom Lalande'nin Tables astronomiques adlı eserini (Paris 1759) Laland Zîci adıyla Arapça'ya ve Türkçe'ye tercüme eden, Mektebi Fenn-i Nücûm'un ilk müdürü Hüseyin Hüsnü Efendi ile astronomi, tıp ve coğrafya sahasında çeşitli eserler vermiş olan Mektebi Tıbbiyye'nin ilk anatomi hocalarından Osman Sâib Efendi ve Nâmık Kemal'in babası Mustafa Âsım Efendi sayılabilir.

Müneccimbaşılar ilmiye sınıfından ilm-i nücûma vâkıf kişiler arasından seçilmekte, bu sebeple müderrislik ve kadılık gibi ilmiye vazifelerinde de bulunabilmekteydiler. Müneccimbaşılar arasında vak'anüvis,

hattat, hassa tabibi, muvakkit ve musâhib-i pâdişâhî olanlar yanında hekimbaşılığa yükselenler ve ilmî pâyelerin en yükseği olan Anadolu ve Rumeli kazaskerliği pâyelerini alanlar da olmuştur.

Sarayın bîrûn erkânı arasında yer alan müneccimbaşıların teşrifattaki mevkileri ilmî rütbe ve pâyesine göre belirlenirdi. Müneccimbaşıların tayinleri ve azilleri hekimbaşıların inhasıyla yapılırdı. Bir münecimbaşının tayin talebini hekimbaşı şeyhülislâma sunar, şeyhülislâm sadrazama teklif eder, o da padişaha arzeder ve padişahın tasvibiyle tayin gerçekleşirdi. Saraya dışarıdan gelen müneccimbaşı ve hekimbaşı burada silâhdar ağaya bağlıydı. Yeni tayin edilen ve genellikle ikinci müneccimlikten gelen müneccimbaşı ile yerine getirilen müneccimi sânîye sadrazam huzurunda hil'at giydirilirdi. Müneccimbaşıların çoğunun görevden alınması siyasî hadiselerden kaynaklanırken on dört yıl müneccimbaşılık yapmış olan Mustafa Zeki Efendi (ö. 1148/1735) mesleğinde kifayetsizliği dolayısıyla azledilmiştir. İkinci müneccimler ayrıca takvim hazırlayabilirdi. Kâtip, şâkird veya sadece müneccim olarak anılan görevliler ise müneccimbaşıların yaptıkları takvimleri çoğaltma ve dağıtma gibi işlere bakarlardı. Kâtipler aynı zamanda birer müneccim olup zamanla terfi ederek müneccimbaşılığa yükselebilirlerdi. Müneccimbaşı kâtiplerinin sayısı XVI. yüzyılda dört, daha sonraki yüzyıllarda ise beş olmuş, XIX. yüzyılın sonunda bu sayı bire indirilmiştir.

Müneccimbaşıların asıl görevleri her yıl bir takvim hazırlamaktı. Bunun yanında astronomi ve astrolojiye dair başka vazifeleri de vardı. Takvimler nevruzda hazırlanır, padişah, sadrazam ve diğer devlet ricâline takdim edilirdi. Nevruzdan nevruza kadar olan ayları ihtiva eden takvimler gayet süslü olarak hazırlanmaktaydı. Bunlara o yıl meydana gelecek semavî hadiseler kaydedilirdi. Bazı takvimlerin başında tarihî olaylar ve günler de bulunurdu. Takvimin asıl kısmı cetveller halinde on üç sayfadan oluşurdu. Burada hicrî ve rûmî takvimin günleri, mevsimler ve yapılıp yapılmaması gereken işler yer alırdı. Müneccimbaşılara takvim karşılığında XVI. yüzyılda 2000 akçe verilirken daha sonra bu ücret 7500 akçeye kadar çıkmıştır. XIX. yüzyılda takvimleri matbaada basılmaya başlanınca takvim neşretme imtiyazı müneccimbaşılara verilmiş ve müneccimbaşıların gelirleri artmıştır (müneccimbaşıların hazırladıkları takvimlerin önemli bir kısmı Boğaziçi Üniversitesi Kandilli Rasathânesi ve Topkapı Sarayı Müzesi kütüphanelerinde bulunmaktadır).

Her yıl ramazan ayından önce imsakiye hazırlanması müneccimbaşıların diğer bir vazifesiydi. İmsakiyeler de önce padişah ve sadrazama, daha sonra

diğer devlet ricâline dağıtılırdı. Müneccimbaşıların astrolojiyle ilgili görevleri de bulunmaktaydı. Bu görev, padişahın şahsî işleriyle devlete ait önemli işlerin vaktini belirlemeye yarayan zâyîçe (bir iş için en uygun saati seçme) hazırlamaktı. Buna "eşref-i sâat, sâat-i muhtâr, vakt-i muhtâr, vakt-i sa'd" da denilirdi. Müneccimlerin en çok zâyîçe hazırladığı konular cülûs, sadrazamın mühür alması, şevval tevcîhatının (önemli memuriyetlere tayin) yapılması, savaş ilânı, ordunun sefere çıkması, donanmanın hareketi, yeni gemilerin denize indirilmesi, devlet binalarının temelinin atılması ve hizmete girmesi, top dökülmesi, yeni dökülen topların deneme atışlarının yapılması, sultan düğünü, çocuk doğumu, has ahır atlarının çayıra salınması ve padişahın bir yere hareketi gibi olaylardır. Osmanlı padişahları içinde müneccimlerin bu kabil işlerini III. Mustafa gibi çok fazla önemseyenler olduğu gibi I. Abdülhamid ve III. Selim gibi hiç itibar etmeyenler de vardır. Padişahlar ve devlet ricâli arasında müneccimlere itibar edenler onlara danışmadan hiçbir işe girişmezlerdi. Öte yandan müneccimbaşıların önemi de eşref-i sâatin isabetli çıkmasına göre artar veya azalırdı. Ancak birçok defa isabetsiz çıkan zâyîçelere rağmen müneccimlere olan itibar devletin son dönemlerine kadar devam etmiştir.

Müneccimbaşılar, takvimlerden aldıkları para dışında imsakiye ve zâyîçelerden de ücret alırlardı. İmsakiye hazırlamalarından dolayı kendilerine 100 kuruş atıyye verilirdi. Bunlardan başka aylık ulûfeler, ihsan ve bahşişler, tayinat ve in'âmat yanında düzenli arpalık tasarruflarıyla iyi sayılabilecek gelirleri vardı. Müneccimbaşıların mevâcibleri, üç ayda bir ödenen diğer askerî sınıflardan farklı olarak her ay ödenmekteydi. Son müneccimbaşı Hüseyin Hilmi Efendi'nin aylık maaşı önceleri 600 kuruş iken daha sonra 1200 kuruşa ve en son 1500 kuruşa kadar çıkarılmıştır.

İstanbul'da bulunan muvakkithânelerin idaresi müneccimbaşılara bağlı olduğu gibi buralara tayin edilecek kişilerin imtihanları da onlar tarafından yapılmaktaydı. Muvakkithânelerin müneccimbaşıların yetişmesinde önemli bir yeri vardır. Müneccimbaşıların çoğu bu makama gelmeden önce muvakkithânelerde çalışmıştır. Diğer taraftan rasathâne ve Mektebi Fenn-i Nücûm gibi kurumlar da müneccimbaşının idaresindeydi. Mektebi Fenn-i Nücûm, Müneccimbaşı Hüseyin Hüsnü ve Müneccimi Sânî Sâdullah Efendi tarafından İstanbul'da açılan ilk astronomi mektebi olup beş yıl kadar eğitime devam etmiş ve daha sonra kapatılmıştır. Bu mektepten on-on beş

kadar öğrenci yetişmiş, bunların bazıları müneccim, bazıları da muvakkit olmuştur.

Müneccimbaşılık, XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar önemli bir değişikliğe uğramadan devam etmiştir. Bu yüzyılın ikinci yarısında görülen bir değişiklik Ahmed Tâhir Efendi'nin imtihanla müneccimi sânîliğe getirilmesidir. Diğer bir değişiklik de II. Abdülhamid zamanında müneccimi sânîlik makamının kaldırılması ve daha önce beş olan kâtip sayısının bire indirilmesidir. Ayrıca hekimbaşılığa bağlı olan müneccimbaşılık Meşîhat-ı İslâmiyye'ye bağlanmış ve tayinler de bir komisyona havale edilmiştir. Müneccimbaşılık, son müneccimbaşı olan Hüseyin Hilmi Efendi'nin

vefatı üzerine (1924) yeni müneccimbaşı tayin edilmemek suretiyle ilga edilmiştir. Bunun yerine başmuvakkitlik adı altında bir müessese kurularak başına ressam Ahmet Ziya (Akbulut) getirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, A.RSK, nr. 1497/46, s. 23; nr. 1519/68, s. 74; nr. 1571/120, s. 32; BA, Ali Emîrî, I. Abdülhamid, nr. 1180, 1466; BA, Cevdet-Maarif, nr. 192, 2391, 2541, 3613, 7943; BA, Cevdet-Saray, nr. 1873, 6711; BA, D.TŞF, nr. 2/62; BA, HH, nr. 1753, 56678; BA, KK, nr. 676/2, s. 16, 25, 54; BA, Sicill-i Ahvâl, IV, 12; nr. 47, s. 39; BA, İrade-Dahiliye, nr. 101, 109, 724, 1015, 1426, 2826, 10451; TSMA, nr. E. 2077/1, E. 2077/2, E. 2077/3, E. 3185/14, E. 10171, E. 10323, E. 11197; İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi, dosya, nr. 309, 1155; Tâcîzâde Câfer Çelebi, Mahrûse-i İstanbul Fetihnâmesi, İstanbul 1331, s. 10; Ayn Ali, Risâle-i Vazîfehorân, s. 94; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 366; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 526; Naîmâ, Târih, V, 26, 30; Şânîzâde, Târih, I, 331; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr, Bulak 1248, s. 462; Âkif Mehmed, Târîh-i Cülûs-ı Sultan Mustafa-yı Sâlis, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2108, vr. 204b-205a; M. l'Abbé Toderini, De la litterature des turcs (trc. M. l'Abbé de Cournard), Paris 1789, I, 141; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329, I,

133-139, 200-201; Behcetî İsmail Hakkı Üsküdârî, Merâkıd-ı Mu'tebere-i Üsküdar, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâi Efendi, nr. 1196, vr. 38a-b; Mustafa Zeki, Mücerrebât-ı Zekî, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3019, vr. 30b-49b; Ahmed Ziya Akbulut, Not Defteri, Kandilli Rasathanesi Ktp., nr. 121; Ali Seydi Bey, Teşrîfât ve Teşkilât-ı Kadîmemiz (nşr. Niyazi Ahmet Banoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 122-123; Türkiye Maarif Tarihi, I-II, 190; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (haz. Aykut Kazancıgil - Sevim Tekeli), (İstanbul 1943), İstanbul 1982, s. 20; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 369-372; A. Süheyl Ünver, İstanbul Rasathanesi, Ankara 1969, s. 52; a.mlf., "İstanbul Muvakkıthaneleri Vazifelilerinin İlmî ve Kültürel Değerleri Üzerine", International Symposium on the Observatories in Islam (ed. Muammer Dizer), İstanbul 1980, s. 49; İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler (nşr. Osman Turan), Ankara 1984, s. 1; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1988, s. 50-87; a.mlf., "Rasathane", İA, IX, 628; Salim Aydüz, Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık ve Müneccimbaşılar (yüksek lisans tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Mektebi Fenn-i Nücûm", Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğleri (haz. Hidayet Yavuz Nuhoğlu), İstanbul 2001, s. 335-346; Takvîm-i Vekāyi', 1. seri, nr. 44, İstanbul 13 Cemâziyelâhir 1248, s. 1, str. 2; Ahmed Refik, "Fâtih Devrine Ait Vesikalar", TOEM, VIII-XI/49-62 (1335-37), s. 7; a.mlf., "H. 974-975 (1567-1568) Mâlî Yılına Ait Bir Osmanlı Bütçesi", İFM, XIX/1-4 (1958), s. 288; Mehmed İzzet, "İhtiyârât", Mahfil, sy. 25, İstanbul 1340, s. 9-10; sy. 26 (1340), s. 29-30; Ömer Lutfi Barkan, "H. 933-934 Tarihli Bütçe Cetveli ve Ekleri", İFM, XV/1-4 (1955), s. 314-329; İsmet Miroğlu, "İstanbul Rasathanesine Ait Belgeler", TED, sy. 3 (1972), s. 75-82; Necati Akgür, "Müneccimbaşı Takvimlerinde Tarihleme Yöntemleri", TDA, sy. 80 (1992), s. 99-120; İsmet Parmaksızoğlu, "Muvakkıthâne", TA, XXV, 6.

Salim Aydüz

MÜNECCİMBAŞI, Ahmed Dede

(ö. 1113/1702)

Osmanlı âlimi, müneccim, mutasavvıf ve tarihçi.

1041'de (1631) Selânik'te doğdu. Ailesi aslen Konya Ereğli'dendir. ÇulHacı olan babası Lutfullah Efendi bölgede meydana gelen asayişsizlik yüzünden Selânik'e göç etmiştir. Ahmed küçük yaşta babasının mesleğini öğrendi, ancak zamanla ilme olan meyli sebebiyle baba mesleğini bıraktı ve Selânik Mevlevîhânesi şeyhi Mehmed (Şeyhî'ye göre [II, 206] Ahmed) Efendi'ye intisap etti. Burada bir taraftan öğrenim görüp bilgisini arttırırken diğer taraftan şeyhinin yazdıklarını temize çekme işiyle meşgul oldu ve Mevlevî tarikatının âdâbını öğrendi. Daha sonra dönemin Selânik müftüsü Abdullah Efendi'den fıkıh ve tefsir dersleri aldı. Yirmi üç-yirmi dört yaşlarındayken İstanbul'a gitti. Önceleri Galata Mevlevî Tekkesi şeyhi Arzî Dede Efendi'nin hizmetinde kaldı. Şeyhülislâm Minkārîzâde Yahyâ Efendi, İbrâhim el-Kürdî ve Ahmed Nahlî'den tefsir, hadis ve diğer İslâmî ilimleri okudu. Ardından Kasımpaşa Mevlevîhânesi şeyhi Halil Dede'ye intisap etti. Halil Dede'den Meṣnevî, tefsir, hadis, usul ve meânî, dersiâm Sâlih Efendi'den mantık ve felsefe dersleri aldı. Diğer taraftan tıp ve tabii ilimleri seretibbâ-yi hâssa Sâlih Efendi'den, astronomi, astroloji ve matematik ilimlerini kendisinden önce müneccimbaşı olan Şekîbî Mehmed Efendi'den öğrendi. Bu sırada zekâsı ve üstün meziyetleri ile dikkat çekti. Mehmed Efendi'nin ölümünden sonra onun yerine müneccimbaşı oldu (1078/1668).

17 Şevval 1078'de (31 Mart 1668) IV. Mehmed, Ahmed Dede'ye, huzuruna çağırıp fenn-i nücûmdaki maharetini anlamak için Enderun ağalarından birinin eline bir billûr parçası saklatıp bunun ne olduğunu bulmasını söyledi. Ahmed Dede ilminin gerektirdiği şekilde hesaplarını yaparak saklanan maddeyi tanımlayınca padişah onu çok takdir etti ve bütün borçlarını karşılayacak bir meblağla mükâfatlandırdı (Abdurrahman Abdi Paşa Vekāyi'nâme'si, s. 249). 1086 Rebîülevvel-Rebîülâhir (Haziran-Temmuz 1675) aylarında yapılan ve kırk gün süren Şehzade Mustafa'nın sünnet düğünü ile ikinci vezir Musâhib Mustafa Paşa'nın padişahın kızı

Hatice Sultan’la evlenme törenlerinde ulemâ ve meşâyih sofralarına katılıp devlet büyüklerinin sohbetlerinde bulundu. Bu arada sultanın huzuruna kabul edilerek padişah musâhibi oldu ve kendisine Biga ve Kemer-Edremit (bugünkü Burhaniye) kazaları arpalık olarak verildi, derecesi de Kudüs pâyesine yükseltildi. İtibarı IV. Mehmed devrinin sonuna kadar sürdü. IV. Mehmed’in latifeden hoşlandığını bilen Ahmed Dede, Ubeyd-i Zâkânî’nin Dilgüşâ adlı risâlesini Türkçe’ye çevirip sultana takdim etti.

IV. Mehmed’in Muharrem 1099’da (Kasım 1687) tahttan indirilip yerine II. Süleyman’ın geçmesi üzerine Ahmed Dede görevinden azledilerek Kahire’ye gönderildi. Diğer bir rivayette hacca gitmek için Mısır’a kendi isteğiyle gittiği belirtilir. Kahire seyahatini, o sırada silâhdarlıktan vezâret rütbesiyle Mısır’a terfi ettirilen ve kendisinin de mânevî oğlu olan Moralı Hasan Paşa ile birlikte yapmış ve Hasan Paşa’nın beylerbeyiliği müddetince Kahire’de kalmıştı. 1102’de (1691) haccetmek için Mısır’dan ayrılıp Mekke’ye gitti. Mekke’de mevlevîhânenin şeyhliğini yaptı ve 1105 (1694) yılında Medine’ye geçip orada altı yıl müddetle tefsir ve Hanefî fıkhı okuttu. 1112’de (1700) Mekke’ye dönüp tekrar Mevlevî Tekkesi’ne şeyh oldu. Bu sırada İstanbul’a davet edildiyse de yaşlılığını ileri sürerek bunu kabul etmedi. Onun bir ara Tâif’te bulunduğu ve eserlerinden birkaçını orada kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Ahmed Dede 29 Ramazan 1113 (27 Şubat 1702) tarihinde Mekke’de vefat etti ve Cennetü’l-muallâ’ya defnedildi. Âlim olduğu kadar zarif, nüktedan ve iyi yürekli bir kişiliğe sahip olduğu, her mecliste güzel sözler söylediği ve nükteler yaptığı, bir mecliste söylediğini bir daha tekrar etmediği kaydedilir.

Eserleri. Çeşitli alanlarda eserleri bulunan Müneccimbaşı Ahmed Dede’nin üç dilde (Arapça, Farsça ve Türkçe) şiir yazdığı bilinmektedir. Ancak asıl şöhretini Câmiʿu’d-düvel adlı Arapça umumi tarihiyle kazanmıştır. Eser Müneccimbaşı Tarihi diye de adlandırılır. Câmiʿu’d-düvel başlığı kitabın iki cilt halindeki müellif hattı nüshasında yer alır (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3171-3172). Eserin asıl adının Ṣaḥâʾifü’l-aḫbâr fî veḳāyiʿi’l-aʿṣâr olduğu, sonradan bir cihan tarihi hüviyetinde bulunmasından ötürü Câmiʿu’d-düvel isminin verildiği fikri (İA, VIII, 803) doğru olmamalıdır. Bu isim, müellifin vefatından dört yıl sonra istinsah edilen ikinci nüshasına muhtemelen müstensih tarafından eklenmiştir. Kitabın Topkapı Sarayı nüshası hariç diğerlerinin hepsi Câmiʿu’d-düvel adını

taşımaktadır. Genellikle eserin Arapça aslı Câmiʿu'd-düvel, Türkçe tercümesi Sahâifü'l-ahbâr olarak şöhret bulmuştur. Kara Mustafa Paşa'nın emriyle yazılan Câmiʿu'd-düvel yaratılıştan 1081 (1670) yılına kadar gelen olayları kapsar. Girişte zaman kavramının gerçeğine, tarih kelimesinin mânalarına, tarih ilminin tarifine, konusuna, gayelerine ve tarihçide bulunması gereken hususlara işaret edilir. Müneccimbaşı kitabında birçok tarihçinin eserinde yer almayan hânedanların, hatta kısa ömürlü irili-ufaklı kabilelerin tarihlerine bile yer vermiştir. Kitap bu ilk girişten sonra meşhur tarihçilerden bahseden bir mukaddime ile başlar. Ardından peygamberler tarihinden söz edilerek Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin hayat hikâyeleri anlatılır. Hz. Îsâdan sonra ve İslâm'dan önce Arabistan'da yaşayan Tasm, Cedîs kabileleri ve Sebe Devleti'yle Hicaz bölgesi Hakkında bilgi aktarılır. Kureyş kabilesinin aslı ve Mekke tarihinin ardından Hz. Muhammed'in doğumundan başlamak üzere onun Mekke dönemindeki hayatına ve mücadelesine yer verilir. Bu arada Hz. Peygamber'in şemâilinden, ashabından ve zevcelerinden söz edilir. İslâm'ın yayıldığı bölgelerin eski tarihi anlatılır. Eserin tertibi karışık olup kronolojik sıra takip edilmez. Nitekim ilk ciltte dört halife devrinin ardından Yunanlılar, Amalika, Kıptîler, Hindular, Türk ve Tatarlar, Türkmen kabileleri, Çinliler, Bulgarlar, Ruslar ve Gürcüler'den bahsedilir. Oradan Batı'ya geçilerek Franklar, İngilizler, İspanyollar, bu arada Karadeniz, Akdeniz, Hint Okyanusu, Adriyatik denizi Hakkında bilgi verilir. Sâsânîler ve Mezopotamya'da eski Arap kabilelerinden sonra tekrar Batı dünyasına geçilerek Romalılar, Almanlar ve İspanyollar anlatılır. Selçuklular'a I. ciltte, Anadolu beyliklerine II. ciltte yer verilir. Eserin son kısmını teşkil eden Osmanlı Devleti tarihi ve özellikle müellifin kendi devri olan IV. Mehmed dönemi için yazılanlar oldukça önemlidir.

Terkibî bir eser ortaya koyan Müneccimbaşı önceki kaynaklardan yararlanmış, ancak onlardan farklı bir üslûp kullanmıştır. Osmanlı tarihçileri arasında nakilcilikten sıyrılıp tenkitçi tarihçiliğe yönelen ilk müelliflerden biri kabul edilen müneccimbaşı eserini son derece sade, anlaşılır ve kısmen de basit bir üslûpla telif etmiştir. Kendisine örnek olarak İbn Haldûn, Reşîdüddin Fazlullah, Hâfız-ı Ebrû, Muslihuddîn-i Lârî ve Cenâbî Mustafa gibi tarihçileri almış, istifade ettiği kaynakları kitabının mukaddimesinde sıralamıştır. Buradaki yetmiş iki kaynaktan kırk yedisi Arapça, on yedisi Farsça ve sekizi Türkçe'dir.

Câmiʿu'd-düvel müellif henüz hayatta iken ilgi görmüş, telifinden yaklaşık otuz yıl sonra Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın desteğiyle Türkçe'ye çevrilmesine girişilmiş ve bu iş Nedîm'in başkanlığında bir heyete verilmiştir. Kitabın ancak baş tarafının tercümesi Nedîm'e aittir. İstanbul'da üç cilt halinde basılan (1285) tercümede asıl Arapça metnine göre bazı değişiklikler ve kısaltmalar mevcuttur. Umumi tarih kısmında bir hayli kısaltma yapıldığı, yalnız önemli görülen kısımlarda metnin tamamına yakınının Türkçe'ye çevrildiği dikkati çeker.

Hasan Fehmi Turgal, Câmiʿu'd-düvel'in Anadolu Selçukluları bölümünü tercüme ederek Anadolu Selçukileri adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1935). Ardından Mehmet Necati Lugal'in çevirdiği Karahanlılar kısmı da eklenerek her ikisi Nihal Atsız'ın Müneccimbaşı'nın hayatı ve eserlerine dair çalışmasıyla birlikte basılmıştır (Müneccimbaşı Şeyh Ahmed Dede Efendi'nin Sahâifü'l-ahbâr fi vekâyi'i'l-a'sâr Adlı Eserinden Anadolu Selçukluları ve Karahanlılar, İstanbul 1940). İsmail E. Erünsal tarafından yapılan tercüme (İstanbul 1975), eserin Osmanlı Devleti tarihinin başlangıcından Kanûnî Sultan Süleyman devrinin sonuna kadarki kısmını ihtiva eder. V. Minorsky, Câmiʿu'd-düvel'in Şeddâdîler kısmının Arapça metniyle İngilizce çevirisini 1953'te, Şirvan ve Bâbülebvâb kısmının metniyle İngilizce çevirisini de 1958'de Cambridge'de neşretmiştir. Pakistanlı tarihçi S. A. Hasan, eserin Büyük Selçuklular kısmının Arapça metniyle İngilizce çevirisini 1959 yılında Cambridge'de doktora tezi

olarak hazırlamıştır (IS, II/4 [Karachi December 1963], s. 457-466; III/4 [December 1964], s. 429-469). Ayrıca doktora ve yüksek lisans tezi olarak eser üzerinde şu çalışmalar yapılmıştır: Ahmet Ağırakça, Müneccimbaşı Ahmed b. Lutfullah. Câmiü'd-düvel, Osmanlı Tarihi 1299-1481 (İstanbul 1995); Nuri Ünlü, Câmiʿü'd-düvel. II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim Devri. Müellifi Müneccimbaşı Ahmed Dede (1990, doktora tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ali Öngül, Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Câmiʿü'd-düveli'nin Tenkitli Metin Neşri ve Tercümesi. Selçuklular ve Anadolu Beylikleri (1986, doktora tezi, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Câmiʿü'd-düvel Selçuklular Tarihi: Horasan-Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları (İzmir 2000); Ömer Tellioğlu, Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah'ın Câmiʿü'd-düveli'nden Hamdaniler Kısmının Metin Neşri ve

Tercümesi (1994, yüksek lisans tezi, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Ahmed Dede'nin diğer eserleri şunlardır: 1. Ġāyetü'l-beyân fî deḳāʾiḳi ʿilmi'l-beyân. İsâmüddin el-İsferâyînî'nin Farsça İstiʿâre adlı risâlesinin Arapça tercümesi ve şerhidir. Ahmed Dede bu risâleyi 1100 (1689) yılı sonlarında Kahire'de tercüme etmiş, 22 Rebîülevvel 1108 (19 Ekim 1696) tarihinde Medine'de buna bir şerh yazmış ve Tâif'te bulunduğu sırada 8 Safer 1112'de (25 Temmuz 1700) kitap haline getirmiştir. Kendi hattıyla olan bir nüshası Millet Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Feyzullah Efendi, nr. 1860/1). 2. Risâle fi'l-kinâye ve't-taʿrîż (Risâle fî taḥḳīḳi'l-kinâye) (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3034/2). 3. Risâle fî beyâni'l-mecâz. İsâmüddin el-İsferâyînî'nin mecaza dair Farsça eserinin Arapça tercümesidir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 5766/2). 4. Şerḥu Muḳaddimeti mecmûʿati'l-ʿulûm li't-Teftâzânî. Eserin müellif hattıyla Millet Kütüphanesi'nde bir nüshası vardır (Feyzullah Efendi, nr. 2151/1). 5. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti'l-Lârî ʿalâ Şerḥi Hidâyeti'l-ḥikme. Bunun da müellif hattıyla bir nüshası Millet Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Feyzullah Efendi, nr. 2154/2). 6. Letâifnâme. Ubeyd-i Zâkânî'nin Dilgüşâ adlı Farsça risâlesinin Türkçe tercümesidir (Osmanlı Müellifleri, III, 143). 7. Divan. "Âşık" mahlasıyla üç dilde yazdığı şiirleri ihtiva etmektedir. 8. Vesîletü'l-vüṣûl ilâ maʿrifeti'l-ḥamli ve'l-maḥmûl. Ölümüne yakın Tâif'te yazdığı mantık ilmine dair bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2647/2). 9. Tertîb-i Akyise-i İbâre-i Îsâgūcî (Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 1861/1). 10. Feyżü'l-ḥarâm fî âdâbi'l-müṭâlaʿa. Baş tarafta eserin öğrencileri olgunlaştırmak, onlara tartışma usulü ve ifade tarzlarını öğretmek için telif edildiğine dair bir açıklama yer alır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3034/4). 11. Şerḥu Kitâbi'l-Aḫlâḳ. Adüduddin el-Îcî'nin Aḫlâḳ-ı ʿAḍudiyye adlı eserinin şerhidir (Şeyhî, II, 207). 12. Ḥâşiyetü't-Tefsîri'l-Beyżâvî. Kādî Beyzâvî'nin tefsirine hâşiye yazan Sadreddinzâde Şirvânî'ye ait eserin bir zeylidir (a.g.e., II, 207). 13. Lisânü'l-ġayb ve'l-ilhâm. Medine'de bulunduğu yıllarda Mescidi Nebevî'de okuttuğu tefsir derslerinin notlarını ihtiva eder (Edirne Selimiye Ktp., nr. 298). 14. Taʿliḳāt ʿalâ Öḳlîdis. Hendeseye dair bir risâledir (Osmanlı Müellifleri, III, 143). 15. Tuḥfetü'l-müʾminîn. Tıpla ilgili bir eserdir (Esrar Dede, s. 14). 16. Risâle-i Mûsikiyye (Osmanlı Müellifleri, III, 143). 17. Ahkâm-ı Sultânî. Eserde güneş, ay ve yıldızların çeşitli mevsimlerdeki durumlarından hareketle sultanın, sadrazamın ve diğer devlet adamlarının yapması uygun olan şeyler

belirtilmekte ve ilm-i nücûmla ilgili bazı bilgiler verilmektedir (Süleymaniye Ktp., nr. 1027/8). 18. Ġāyetü’l-ʿuded fî ʿilmi’l-ʿaded (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2329/1). Müellifin ayrıca el-Fevâʾidü’s-seniyye fî ḫavâṣṣi’l-eşcâri’ṭ-ṭıbbiyyeti’l-Efrenciyye ile (İzgi, VIII/56, s. 103) Risâle fî ṭâliʿi seneti 1157 (Köprülü Ktp., nr. 346) adlı eserleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müneccimbaşı, Câmiü’d-düvel: Osmanlı Tarihi, 1299-1481 (haz Ahmet Ağırakça), İstanbul 1995, s. 9-47; Abdurrahman Abdi Paşa Vekāyi‘nâme’si (haz. Fahri Çetin Derin, doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 249; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, II, 206-207; Râşid, Târih, I, 96, 144; II, 16; Sâkıb Dede, Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyye, İÜ Ktp., TY, nr. 89, s.13 vd.; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 103-112; Esrar Dede, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 756, s. 9-12; Sicill-i Osmânî, I, 232; Osmanlı Müellifleri, III, 142-144; Ali Enver, Semâhâne-i Edeb, İstanbul 1309, s. 9-10; Mehmed Sirâceddin, Mecma‘-ı Şuarâ ve Tezkire-i Üdebâ, İstanbul 1325, s. 82-85; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1936, I, 302-303; Nihal Atsız, Müneccimbaşı Şeyh Ahmed Dede Efendi: Hayatı ve Eserleri (Müneccimbaşı Şeyh Ahmet Dede Efendi’nin Câmiü’d-düvel Adlı Eserinden Karahanlılar ve Anadolu Selçükleri içinde), İstanbul, ts. (Türkiye Basımevi), s. II-VIII; Babinger (Üçok), s. 258-259; Ahmet Ağırakça, “Müneccimbaşı Ahmed Dede Efendi’nin Tarihi Câmiü’d-Düvel Dışında Kalan ve İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Bazı Yazma Eserlerinin Tavsifleri”, TED, sy. 13 (1987), s. 335-350; Cevat İzgi, “Müneccimbaşı Ahmed Dede’nin Tanıtılmamış Bir Tıp Risalesi”, Yedi İklim, VIII/56, İstanbul 1994, s. 103; Musa Yıldız, “Bir Dilci Olarak Müneccimbaşı Ahmed Dede”, EKEV Akademi Dergisi, II/2, Erzurum 2000, s. 105-122; M. Tayyib Gökbilgin, “Müneccimbaşı”, İA, VIII, 801-806; J. H. Kramers, “Müned̲j̲d̲j̲im Bas̲h̲i”, EI² (İng.), VII, 572-573.

Ahmet Ağırakça

MÜNECCİMBAŞI MUSTAFA ÇELEBİ

(bk. MUSTAFA b. ALİ el-MUVAKKİT).

MÜNECCİME

(المنجّمة)

Âlemin yıldızlar tarafından yaratılıp yönetildiğini, yıldızların konum ve hareketlerine dayanarak gaybî bilgilere sahip olduklarını ileri sürenlere verilen isim.

Sözlükte “ortaya çıkmak, belirmek, yıldız vb. doğmak” anlamındaki nücûm kökünden türeyen müneccim kelimesi “yıldızların tâbi olduğu seyir ve zaman birimlerini tesbite çalışan kimse” demektir; müneccime de bunun çoğul mânası taşıyan şeklidir (Lisânü’l-ʿArab, “ncm” md.). Âlemin gök cisimleri tarafından yaratılıp idare edildiğini, bu cisimlerin insanları ve olayları etkilediğini, tâbi oldukları sistemin incelenmesiyle geçmişe, hâle ve geleceğe dair bilgi elde etmenin mümkün olduğunu kabul edenler bu isimle anılmıştır. Kaynaklarda müneccime yerine ashâbü’n-nücûm, ehlü’n-nücûm tabirleri de kullanılmaktadır.

Gök cisimlerinin âlemdeki olayları etkilediği ve onları izlemek suretiyle gaybî bilgilere ulaşılabileceği inancına birçok din veya kültürde rastlanmaktadır. Başta ilkel kabileler olmak üzere eski kavimler güneşi, ayı ve yıldızları tanrı olarak tanımış, eski Türkler de “gök” ile simgelenen tanrı inancını benimsemiş, gök cisimlerini ikinci derecede kutsal saymıştır. Bâbilliler, Akadlar ve diğer Sâmî topluluklarında, Eski Mısır’da, İran’da gelişip Roma’da yayılan Mitraizm de bir güneş diniydi; Hinduizm’in mensuplarında da başta güneş olmak üzere gök cisimlerinin tanrı kabul edildiği bilinmektedir (ERE, XII, 83-85; ayrıca bk. AY; GÜNEŞ). Öte yandan Bâbil, Mezopotamya’nın en önemli astronomi ve astroloji merkezlerinden biri olmuş, özellikle Keldânîler ve Ahamenîler döneminde büyücülüğün merkezi haline gelmiştir. Helen kültürüne ait astrolojinin yıldızlara dayalı antik Keldânî ve Mısır dinleriyle Yunan astronomisinden geldiği ileri sürülmekte, Yunan

astrolojisinin Budist rahipler aracılığıyla I-III. yüzyıllar arasında Hindistan’a ulaşmış olduğu tahmin edilmektedir (ER, I, 472).

Yahudi kutsal metinlerinde astrolojiden bahsedilmese de müneccimlik ve kâhinlik yerilmiş (Levililer, 19/26; Tesniye, 18/10), Daniel'in kitabında Keldânî müneccimlerinden söz edilmiştir (Daniel, 2/2, 4, 5, 10; 4/7; 5/7, 11). Bazı Rabbinik metinlerde yeryüzünün insanlar dışındaki varlıklarının gökyüzünde yıldızları olduğu ileri sürülmüştür. VIII-X. yüzyıllar arasında yahudi filozofları astrolojiyi bir ilim dalı kabul etmiş ve bu alanda Mâşâallah b. Eserî'nin Kitâbü'l-Mevâlîd'i gibi eserler yazılmıştır. Yahudi düşüncesinin önemli şahsiyetlerinden biri olan İbn Meymûn'un astrolojiye karşı olması ve onu bir ilim dalı olarak kabul etmemesine rağmen bu düşüncede astrolojiye olan ilgi devam etmiştir (EJd., III, 788-795). Hıristiyanlık'ta astrolojiye karşı çıkıldığı halde erken dönem kaynaklarında çeşitli referanslara rastlanmakta ve hıristiyan kültüründe astrolojinin belli bir yaygınlığı bulunmaktadır (New Catholic Encyclopedia, I, 988).

Câhiliye Arapları da yeryüzündeki olaylar ve insanlar üzerinde gök cisimlerinin etkili olduğuna inanıyor, ay ve güneş tutulmasını önemli kişilerin doğum veya ölümüne işaret sayıyor (Buhârî, "Küsûf", 13), yıldız kaymalarını da bu yönde yorumluyordu. Öte yandan Araplar, müneccimlerin sadece gök cisimlerinin hareketlerine vâkıf olmakla kalmayıp yağmur yağdırma, rüzgâr estirme gibi hadiselere hükmettiklerine de inanıyorlardı (Cevâd Ali, VI, 804-805).

Erken dönem kelâm kaynaklarında müneccime âlemin yaratılışı, idare edilişi ve cisimlerin yapısal özellikleri gibi konularda tabiatçı görüşleriyle belirginleşen bir inanç grubu olarak ele alınmıştır. Mâtürîdî'ye göre bu telakkiyi benimseyenler yıldızların ve cisimlerin kadîm olduğunu, araz konumunda bulunan hareketlerin ise hâdis niteliği taşıyıp sonsuza kadar devam ettiğini, tabiatın işleyişinin yıldızlarla feleklerin birleşip ayrılmasının etkisiyle zorunlu bir şekilde sürdüğünü ileri sürmüşlerdir. Onlar âlemin dirlik ve düzeninin yıldızların etkisine bağlı bulunduğunu kabul eder. Âlem yıldızların hareketine bağlı olarak şekil almakta, aralarındaki uyum veya uyumsuzluk âlemin mutluluk ya da mutsuzluğu sonucunu doğurmaktadır (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 219).

Mâtürîdî, müneccimenin cisimlerin ezeliyeti şeklindeki telakkilerini ispat edecek hiçbir naklî delillerinin bulunmadığını belirtir, çeşitli aklî ve ilmî

deliller göstererek onların iddialarını çürütür (a.g.e., s. 220-222). Bâkıllânî müneccimenin yedi burçta bulunan yedi gezegenin âlemin yaratıcı, şekillendirici ve yöneticisi olduğu iddiasına evrendeki diğer cisimler gibi yıldızlar için de sınırlı, sonlu ve birleşik olmak, hareket ve sükûn halinde bulunmak ve bir halden diğerine intikal etmek gibi özelliklerin olduğu biçimindeki teziyle karşı çıkmıştır (et-Temhîd, s. 61-63). Bâkıllânî, âlemdeki olayların belli yıldızların belli burçlarda bulunuşunun sonucu meydana geldiği iddiasını bunun başka cisimler için de geçerli olabileceği gerekçesiyle reddeder. Yıldızlarla âlemdeki fiiller arasında karşılıklı etkileşim (tevlid-tevellüd) yoluyla bir alâka kurulması ihtimaline de zaten cisim olan yıldızların burçlarda bulunmaları dolayısıyla herhangi bir fiil ve buna bağlı olarak tevellüdün söz konusu olamayacağını belirterek karşı çıkar (a.g.e., s. 65-66). Ebü'l-Muîn en-Nesefî, tabiatçıların çoğunun doğrudan doğruya maddeden düzenli fiillerin zuhur ettiği şeklindeki iddialarını müneccimenin yıldızlar için ileri sürdüğünü belirtmekle yetinir (Tebṣıratü'l-edille, I, 229). Nûreddin es-Sâbûnî de müneccimenin yıldızların farklı burçlara ve hallere intikal ettiği ve ay tutulması gibi değişikliklere mâruz kaldığı biçimindeki anlayışlarına karşı bütün bu özelliklerin Allah'ın emir ve hâkimiyeti altında bulunduğunun alâmetini teşkil ettiğini belirtir (el-Bidâye, s. 23).

Erken dönem kaynaklarında müstakil bir grup şeklinde ele alınan müneccime özellikle "el-milel ve'n-nihal" türü bazı eserlerde Sâbiîler veya onların bir alt koluyla özdeşleştirilmiştir. Bunun sebebi, Halife Me'mûn döneminde Harran'da yaşayan müneccime gruplarının cizye ehli statüsüne girip İslâm ülkesinde yaşayabilmeleri için Sâbiî adını benimsemiş olmalarıdır. Bu dönemden sonra yıldızlara tapan Harrânîler'le Sâbiîler birbirine karıştırılmıştır. Nitekim Abdülkāhir el-Bağdâdî, Sâbiîler'in âlemde meydana gelen hadiselerin gök cisimleri ve hareketleriyle alâkalı bulunduğuna inandıklarını ifade etmiştir (Uṣûlü'd-dîn, s. 320-321). İbn Hazm, Sâbiîliği yıldızlara ve putlara tapınmakla özdeşleştirmesinin yanı sıra bütün putperestlerin de Sâbiî olduğunu söyler (el-Faṣl, I, 35; IV, 7). Şehristânî, Sâbiîler'in yıldızlara tapanlarına "ashâbü'l-heyâkil", bunların ruhanî varlıkları temsil ettiğine inandıkları putlara tapanlarına da "ashâbü'l-eşhâs" denildiğini belirtir (el-Milel, s. 5, 6-48, 49-54).

Yıldızların insanları ve olayları etkilediği inancına dayalı olarak onların

konum ve hareketlerinin izlenmesiyle gaybî bilgiler elde etmenin mümkün olduğu anlayışı tevhid inancına aykırı düşmektedir. Nitekim Kur'an'da ve hadislerde gaybı sadece Allah'ın ve muttali kıldığı kadarıyla bazı peygamberlerin bilebilecekleri açıkça ifade edilmektedir. Kur'an gaybı bilme özelliğini Allah'a ait bir kemal sıfatı olarak göstermekte, bu niteliğin diğer yaratıklardan birine atfedilmesini tevhide aykırı bulmakta, fal, kehânet vb. yollarla gaybı bilme iddialarını reddetmektedir.

Kur'an'da Allah'ın emirlerine boyun eğen güneş, ay ve yıldızların seyirleri ve aydınlıklarıyla birer yol gösterici oldukları ifade edilmiş, burçlardan "gÖğün işaretleri" (yolculara yol gösteren yıldızlar) şeklinde söz edilmiştir. Bazı âlimlerce yıldızlardan bahsettiği ileri sürülen, "İş düzenleyenlere andolsun" (en-Nâziât 79/5) ve "İşi ayıranlara andolsun" (ez-Zâriyât 51/4) meâlindeki âyetlerde Mâtürîdî, "iş düzenleyenler"le (müdebbirât) yaratılmışların işleri ve rızıklarıyla görevlendirilmiş meleklerin murat edildiğini belirttikten sonra burada yıldızların kastedildiğini ileri sürenlerin de bulunduğunu, o takdirde âyetlerde onların Allah tarafından yaratılış gayelerine göre hareket etmelerinin anlatıldığını kaydetmiş (Teʾvîlâtü Ehli's-sünne, V, 373), yine "işi ayıranlar"dan (mukassimât) kastın da melekler olduğunu söylemiştir (a.g.e., IV, 573; ayrıca bk. İLM-i AHKÂM-ı NÜCÛM).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ncm" md.; Buhârî, "Tevḥîd", 4, "Küsûf", 13, "İstisḳāʾ", 29; Müslim, "Îmân", 77; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 219-222; a.mlf., Teʾvîlâtü Ehli's-sünne (nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî), Beyrut 1425/2004, IV, 573; V, 373; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 320-321; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, İstanbul 1346, s. 320-321; Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde), s. 61-63, 65-66; İbn Hazm, el-Faṣl, I, 35; IV, 7; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 229; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), II, 5-54; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979, s. 23; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1983, II, 1255-

1260; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 804-805; Şinasi Gündüz, “Kur’an’daki Sabiîlerin Kimliği Üzerine Bir Tahlil ve Değerlendirme”, Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (24-25 Eylül 1992), Samsun 1992, s. 43-81; İlyas Çelebi, İslâm İnancında Gayb Problemi, İstanbul 1996, s. 53-56; H. S. Long, “Astrology”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, I, 988; A. Altmann, “Astrology”, EJd., III, 788-795; T. Fu, “Sun, Moon and Stars (Chinese)”, ERE, XII, 77; A. S. Geden, “Sun, Moon and Stars (Hindu)”, a.e., XII, 83-85; I. P. Culainu, “Astroloji”, ER, I, 472.

Mustafa Sinanoğlu

MÜNESTÎR

(منستير)

Tunus'un doğu sahilinde tarihî bir şehir.

Adı bölge halkı tarafından Mnestîr, Mestîr, Batı dillerinde Monastır şeklinde söylenen Münestîr, Hammâme körfezinin güney sahilinde, Sûse ile Mehdiye arasında denize doğru uzanan bir yarımadanın uç kısmında ve tarihî Fenike-Roma şehri Ruspina'nın harabelerine 5 km. mesafede bulunmaktadır. Şehir zamanla, Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd'in İfrîkıye valisi Herseme b. A'yen tarafından, Akdeniz'den gelecek Bizans saldırılarına karşı o zamanlar önemini tamamen kaybetmiş Ruspina'nın 3 km. yakınına 180 (796) yılında yaptırılan müstahkem ribâtın etrafında gelişmiştir. Askerî maksatla inşa edilen ve kısa sürede bölgedeki cihadın önemli merkezi haline gelen bu ribâta Monastır (manastır) adı, daha önce o mevkide bir hıristiyan manastırının varlığı bilinmediğine göre büyük ihtimalle bölgedeki Bizanslılar yahut Latince konuşan hıristiyanlar veya İslâmiyet'i yeni kabul etmiş Berberîler tarafından verilmiştir (İA, VII, 275). Daha sonra ribâtın dışında oluşan şehri de kapsayan Münestîr ismi Monastır kelimesinin Arapçalaşmış şeklidir.

Mağrib'de yapılmış ilk ribât olan Münestîr ribâtının başlangıçtan itibaren bölge halkı arasında kutsal bir değer taşıdığı anlaşılmaktadır. III. (IX.) yüzyıl Kuzey Afrika tarihçileri, sınırları korumak ve gayri müslimlerle savaşmak için gelen mücahidlerle dolup taşan bu ribâtın cennete açılan bir kapı olduğunu, orada üç gün kalanların dahi peygamberler, sıddîklar ve şehidlerle birlikte cennete gireceğini bildiren mevzû hadisler nakletmişlerdir (Ebü'l-Arab, s. 47-48, 51). Ağlebîler zamanında Sebte ile İskenderiye arasındaki sahil boyunca inşa edilmiş yetmiş sekiz ribâta örnek teşkil eden bu yapı, sakinlerinden çoğunun kendilerini ibadete ve cihada adamasından dolayı kısa zamanda bir zâviye halini almıştır; ayrıca ribâtlarda kadınlara ait bir bölümün yer alması bakımından da bu yapı ilk örnektir. Önemli değişikliklere uğrayarak günümüze kadar ulaşan ribât, Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin Muhammed b. Yûsuf el-Verrâk'tan (ö. 362/973) naklen

yaptığı tasvire göre içinde bir hisar, murâbıtlara ait çok sayıda mesken ve büyük bir caminin bulunduğu geniş bir dış mahalle ile (rabaz) kuşatılmıştı. Hisarın güney kısmında kendilerini ibadete adayan kadınlara mahsus kubbeli mekânların çevrelediği geniş bir avlu yer alıyordu (el-Mesâlik, II, 692). Dört köşe burçlarla takviye edilen ribât denize ve karaya hâkim durumdaydı. Ribâtın askerî bakımdan en önemli kısmını 20 m. yüksekliğindeki gözetleme ve işaret kulesi teşkil ediyordu.

Vatanlarından ve ailelerinden ayrılıp kendilerini cihada ve ibadete adayan binlerce murâbıtın toplandığı Münestîr'de evler ve camilerin yanında İran tarzı değirmenler ve hamamlar da yer alıyordu. Murâbıtların ihtiyaçları büyük ölçüde Kayrevan halkının yardımlarıyla karşılanıyordu; ayrıca bölgede ribâta ait pek çok vakıf vardı. Öte yandan İfrîkıye halkından bazıları ibadetlerinin daha makbul olacağına inandıkları bu ribâta gelirler, hazırladıkları yiyeceklerini murâbıtlarla paylaşarak yılın bir bölümünü ribâtta geçirirlerdi (İbn Havkal, s. 73). Aşûre günlerinde şehirde büyük bir panayır kurulurdu. Ağlebîler'i ortadan kaldıran Fâtımîler'in yeni başşehir Mehdiye'yi kurmasıyla birlikte (308/921) Kayrevan'ın yıldızı söndü ve Münestîr bölgenin en çok rağbet gören kutsal şehri haline geldi. Zîrî Emîri Muiz b. Bâdîs'in 443'te (1051) bağımsızlığını ilân etmesinin ardından önemi daha da artan şehir, ribâtın yanındaki büyük cami ve zarif Seyyide Camii başta olmak üzere çeşitli mimari eserleriyle süslendi. Bu dönemde ribâtın hazîresi de büyük bir kabristana dönüştü. Şerîf el-İdrîsî, Mehdiyeliler'in cenazelerini deniz yoluyla Münestîr'e getirdiklerini, meyve ve sebze ihtiyaçlarını da şehrin bahçelerinden karşıladıklarını söyler (Nüzhetü'l-müştâḳ, 1, 282). XII. yüzyılın ortalarında Normanlar tarafından işgal ve tahrip edilen Münestîr, Hafsîler zamanında tekrar önem kazandı. Şehrin nüfusu artınca yeni mahalleler kuruldu, buna bağlı olarak surlar genişletildi ve bir ulucami ile çok sayıda yeni cami yapıldı. Surların iki kapısı bu döneme, 1058 (1648) tarihli olan bir üçüncüsü de Osmanlı devrine aittir. Türkler ayrıca yeni burçlar inşa ederek buralara top yerleştirmişlerdir. XVIII. yüzyılda inşa edilen Sîdî Mâzerî Zâviyesi ile Hanefî Camii de şehirdeki başlıca Osmanlı eserlerindendir.

Münestîr, Tunus'un bağımsızlığının ilânından sonra bu şehirde doğmuş olan Habîb Burgiba ile tekrar önem kazandı, surların dışında yeni kurulan mahalleleri ve özellikle Burgiba'nın 1968'de yaptırdığı kendi adını taşıyan

cami ile Tunus’taki modern mimarinin başlıca merkezlerinden biri haline geldi. Son yıllarda nüfusu hızlı artan Münestîr (1984’te 35.546, 2000’de 56.740 nüfus) günümüzde 64.000 nüfuslu (2005 yılı başlarına ait tahminlere göre) bir liman şehri ve gözde bir sayfiye merkezidir. Şehirde turistik oteller, milletlerarası bir hava alanı, ticaret limanının yanında bir yat limanı, bir üniversite ve tarihî ribâtın bir bölümünde yer alan erken dönem İslâmî tekstil, cam-seramik eşya

ve yazma kitaplarıyla ünlü bir müze (Habîb Burgiba Müzesi) bulunmaktadır. Münestîr’deki başlıca sanayi tesisleri tekstil (daha çok yünlü kumaş), zeytinyağı, sabun ve üretimi çok eskiden beri devam eden tuz (Bekrî, II, 692; Yâkut, V, 209-210) üzerinedir. Şehrin merkez olduğu aynı isimli idarî bölüm 1019 km² genişliğinde olup 2005 yılının başlarında 454.000 nüfusa sahipti.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Arab, Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye ve Tûnis (nşr. Ali eş-Şâbbî - Naîm Hasan el-Yâfî), Tunus 1985, s. 47-48, 51-52; İbn Havkal, Ṣûretü’l-arż, s. 73; Bekrî, el-Mesâlik, II, 692, 718; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü’l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, I, 282; II, 289, 302-304; el-İstibṣâr fî ʿacâʾibi’l-emṣâr (nşr. Sa‘d Zağlûl Abdülhamîd), Dârülbeyzâ 1985, s. 120; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, V, 209-210; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VI, 139; X, 512-513; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 245, 305; IV, 285; VI, 67-68; Tîcânî, Riḥletü’t-Tîcânî (nşr. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb), Tunus 1377/1958, s. 30-31, 369; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, I, 7, 89; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, Kahire 1329-30, s. 352; Himyerî, er-Ravżü’l-miʿṭâr, s. 551; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, s. 84-85; Mahmûd Makdîş, Nüzhetü’l-enẓâr fî acâʾibi’t-tevârîḫ ve’l-aḫbâr (nşr. Ali ez-Zevârî - M. Mahfûz), Beyrut 1988, I, 113, 137, 500-502; II, 320; D. Hill - L. Golvin, Islamic Architecture in North Africa, London 1976, bk. İndeks; Süleyman Mustafa Zebîs, el-Fünûnü’l-İslâmiyye fi’l-bilâdi’t-Tûnisiyye, Tunus 1978, s. 31, 35, 38-40; a.mlf., Monastir, ses monuments, Tunus 1964; Muhammed et-Tâlibî, ed-Devletü’l-Aġlebiyye (trc. Müncî es-Sayyâdî), Beyrut 1985, s. 27, 203, 431; Jamil M. Abu’n-

Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 180, 280, 359, 361; Hasan Berkāvî, “Tecribetü medîneti’l-Münestîr fi’l-muḥâfaẓa ʿale’ṭ-ṭâbiʿi’l-ʿArabiyyi’l-İslâmî ve iʿâdetü tavẓîfi’l-meʿâlimi’l-es̱eriyye”, el-Ḥıfâẓ ʿale’t-türâs̱i’l-miʿmâriyyi’l-İslâmî, Mekke 1409, s. 613-646; Fethî M. Ebû Iyâne, Coġrâfiyyetü Tûnis, İskenderiye, ts. (Dârü’l-ma‘rifeti’l-câmiiyye), s. 124, 127; K. J. Perkins, Historical Dictionary of Tunisia, Metuchen 1989, s. 90; Néji Djelloul, Les fortifications côtierès ottomanes de la régence de Tunis (XVIe-XIXe siècles), Zaghouan 1995, I, 243-253; Kadir Pektaş, Tunus’ta Osmanlı Mimari Eserleri, Ankara 2002, s. 119-121, 244, 246, 265; Füsun Soykan, “Tunus Turizmi Üzerine”, Ege Coğrafya Dergisi, sy. 7, İzmir 1993, s. 100; Georges Marçais, “Manastır”, İA, VII, 274-276; a.mlf., “Ribat”, a.e., IX, 734-735; S. Soucek, “Monastir”, EI^2 (Fr.), VII, 229-231.

İsmail Yiğit

MÜNİF MEHMED PAŞA

(1830-1910)

Osmanlı devlet adamı, eğitimci ve düşünür.

Asıl adı Mehmed Tâhir'dir. Mehmed Münif, Tâhir Münif, Mehmed Tâhir Münif gibi farklı şekillerde de anılmaktadır. Yazılarında Münif, Münif Efendi, Münif Paşa imzalarını kullanmıştır. Doğum yılıyla ilgili olarak 1240 (1824-25) ile resmî biyografisindeki 1246 (1830-31) arasında değişen farklı tarihler verilmektedir. İlk tahsiline Antep'te Nuruosmaniye Medresesi'nde başladı. Babası Hoca Abdülhâdi Efendi'nin görevi dolayısıyla gittiği Kahire'de Kasr-ı Âlî Medresesi'nde öğrenimini sürdürdü. Ayrıca babasından ve diğer bazı hocalardan Arapça, Mirza Senklâhdam adlı İranlı bir edipten Farsça okudu. Batılılaşma sürecine girmiş olan Mısır'da Avrupa kültürüyle karşılaşma imkânı buldu ve Fransızca öğrenmeye başladı. Mısır'da ortamın Türkler aleyhine bozulması üzerine 1849 yılı sonlarında ailesiyle birlikte buradan ayrıldı. Ailesi Antep'e dönerken kendisi Şam'da kalıp Emeviyye Medresesi'nde öğrenimini tamamladı (Aralık 1850). İki yıla yakın bir süre Şam eyaleti Meclisi Kebîr Kalemi'nde çalıştı. Ağustos veya Eylül 1852'de İstanbul'a gitti. Ocak 1853'te Bâbıâli Tercüme Odası'nda Arapça ve Farsça mütercimi oldu. Bu arada Fransızca'sını geliştirdi. 1854'te Gelibolu Asâkir-i Muâvine Komisyonu başkâtipliği, 1855'te Berlin'de sefâret ikinci kâtipliği, ardından Berlin başkâtipliği görevine getirildi. Bu suretle Batı uygarlığını daha yakından tanıdığı gibi önde gelen Aydınlanma düşünürlerinin eserlerini okudu. Üniversitede halka açık felsefe, hukuk ve siyaset derslerini takip etti. Yaşadığı dönemde bu düzeyde bir üniversite ilişkisi bile çağdaşları arasında kendisine özel bir yer kazandırmıştır. 1857'de Berlin'den dönerek ikinci defa Tercüme Odası'na giren Münif Mehmed'in görevi sonraki yıllarda da sık sık değişti. Bunlar arasında Meclisi Kebîr-i Maârif reisliği, Tahran sefirliği, üç defa getirildiği, toplam dokuz yıla yakın süren Maarif nâzırlığı da bulunmaktadır. 1894'te başlayan ikinci Tahran elçiliği onun son resmî görevi oldu. Bunun ardından ölümüne kadar süren İstanbul hayatı tam bir yalnızlık içinde geçti. 6 Şubat 1910'da vefat etti. Özlük dosyasında Türkçe, Arapça, Fransızca, Almanca,

İngilizce ve Rumca “tekellüm ve kitâbet” edebildiği kaydı bulunmaktadır.

Bir Osmanlı aydını olan Münif Paşa’nın fikrî ve edebî hayatı resmî hayatına nisbetle çok daha önemli ve ilgi çekici görülmüştür. Zira medrese öğrenimi, aldığı özel dersler, üniversite kültürü ve birikimi yanında Tercüme Odası’nda iken farklı fikir çevreleriyle tanışmış, bu bilgi ve kültür ortamları ona zengin bir entelektüel seviye ve içtimaî statü kazandırmıştır. Özellikle Tercüme Odası’ndaki görevi sırasında tanıştığı Mekâtib-i Umûmiyye Nâzırı Ahmed Kemal Paşa öğreniminden evliliğine kadar kendisine destek vermiştir. Kemal Paşa, Berlin sefiri olunca Mehmed Münif’i de kâtip olarak yanında götürmüş, dönüşleri de birlikte olmuştur. Böylece Kemal Paşa’nın konağı ona hem kültürel birikim hem devlet kademelerinde yükseliş imkânı kazandırmış, Sadrazam Mehmed Emin Âli Paşa ile de bu konak aracılığıyla tanışarak daha üst düzeyde destek ve yardım görmüştür.

Münif Paşa’nın öncülüğünde yayım hayatına başlayan Mecmûa-i Fünûn onun en önemli kültürel ve fikrî başarılarındandır. Bu mecmuanın yayın ilkeleri kendi düşüncelerinin de genel karakterini ortaya koymaktadır. Mecmua özellikle dinî konularla günlük siyaseti neşir alanının dışında bırakmış olup bu tutum giderek Münif Paşa’nın aydın kimliğinin ayrılmaz bir parçasını teşkil etmiştir. Münif Paşa, Batı’daki siyasî anlayış çerçevesinde topluma organik bir şahsiyet olarak bakan ilk Osmanlı aydınlarındandır. Bugünkü anlamda toplum için ilk defa “hey’et-i ictimâiyye, ehl-i meclis” tabirlerini o kullanmıştır. Ona göre insanlar özerk varlıklar olmayıp ait bulundukları çevreyi meydana getiren aktif birer varlıktır. Toplumun varlığı fertlerden bağımsız olduğuna göre insan toplumun unsuru olmaya mecburdur; yani öncelikle bir toplumsal gerçeklik vardır ve insanlar kendilerini “hey’et-i ictimaiyye için bir illet farzetmelidir.” Çünkü sosyal yapının bugünkü hali dikkate alındığında bir kişi tek başına yükümlü olduğu işlerin hepsini birden yerine getiremez.

Münif Paşa, toplumu çağın gerisinde bırakan yönleriyle görenekleri eleştirmektedir. Bu anlamda “görenek belâsı” deyimi ona aittir. Münif Paşa’ya göre işlevini yitirmiş teknik usul ve uygulamaları içeren şekliyle görenek yeniliklere uyumu engellemektedir. Eğer Batı, Osmanlı toplumu gibi göreneklerine saplanıp kalsaydı

telgraf, demiryolu, vapur gibi yeniliklere ulaşamayacaktı. Münif Paşa, İstanbul için büyük tehdit oluşturan yangınların sebebini sırf göreneğe bağlılık neticesinde sürdürülmesinde ısrar edilen ahşap evlerin varlığı ile açıklamaktadır. Halbuki Avrupa bu görenek tutkusunu aşarak binaları kâgir yapmaktadır. Coğrafî ve teknik keşiflerin getirdiği gelişmeleri çok iyi değerlendiren Münif Paşa'ya göre mıknatısın keşfi, barut, gaz lambası, telgraf gibi teknik gereçlerin icadı sadece birer teknolojik gelişme olarak kalmamakta, toplumsal değişmeye de işaret etmektedir.

Yenilik taraftarlığına rağmen Münif Paşa, zamanının yoğun siyasî olaylarının içinde Osmanlı yönetimine olan bağlılığını koruyabilmiştir. Hiçbir döneme karşı siyasî vaziyet almayışı kendi kişiliğini de pekiştirmiştir. Aslında bu onun günübirlik politika karşısındaki tutumudur ve kendisi, politika olarak seçtiği bilgi aktarıcılığının gerçekte ne ölçüde köklü bir siyasî tercihle ilgili olduğunun farkındaydı. Fakat bunu devrindeki siyasîlere ve yenilikçi aydınlara anlatamamıştır. Siyasî literatürü meydana getiren başlıca meseleleri insan hakları, terakkî, hürriyet, sosyalizm ve komünizm, meşrutiyet, cumhuriyet ve demokrasi şeklinde sıralayan Münif Paşa, çeşitli yazılarında ele aldığı bu konuları tanıtarak kendi toplumu için geçerlilikleri üzerinde durmuştur. Meselâ sosyalizm ve komünizmin Batı'da ortaya çıkış sebeplerini inceledikten sonra bu sebeplerin ve onların ortaya çıktığı şartların Osmanlı toplumunda bulunmadığını söyleyerek bu yeni akımların hiçbir şekilde kendi ülkesinde kabul görmeyeceğini öne sürmüştür. Çünkü bunlar, "bir lokma ekmeğe hasreti iştiyâk bulunması gibi münasebetsiz müsavatsızlıklar"ın bulunduğu bir ortamda görülür. Avrupa'daki bu eşitsizlikler Osmanlılar'da yoktur. Ona göre Batı'nın geliştirip savunduğu komünizm ve sosyalizm gibi doktrinler yoksulları istismar etmekten başka bir sonuç vermez.

Münif Paşa düşüncede terakkici, hürriyetçi, medeniyetçi ve asrîlik yanlısı bir çizgi izlemiştir. İnsanı eşref-i mahlûkāt olarak ele alan İslâmiyet'in bu yaklaşımından yola çıkarak insan hürriyetini savunmakta, hürriyeti her türlü gelişmenin temeli saymaktadır. Ancak hür bir insan kendisinin ve toplumun gelişimine katkıda bulunabilir. Başlangıçta dinle açıkladığı bu görüşlerini daha sonra Batı'daki düşünce akımlarından etkilenerek geliştirmiştir. Özellikle insan hürriyeti, sanayi, terakki gibi konularda Montesquieu, John Stuart Mill, Marquis de Mirabeau etkilendiği düşünürler arasındadır.

Yazılı ve sözlü her türlü faaliyetin amacının toplumda bilime karşı bir merak uyandırmak, özellikle gençlere bilim sevgisini aşılamak olduğunu ısrarla dile getiren Münif Paşa için bilgi bir iktidardır ve bu iktidar insanın bilgisi oranında artmaktadır. Bu sebeple Münif Paşa bilimin entelektüel yararı kadar pratik sonuçlarıyla da ilgilenmiştir. Neticeleri itibariyle bilimin her meslek erbabı için geçerli olduğunu, bilimde ilerleyen milletlerin becerilerinin de geliştiğini söylemiş, bunun doğruluğunu kimya sanayii, tarım gibi uygulamalı alanlardan örneklerle teyit etmiş, bilimin pratik sonuçlarının kendi ülkesinde henüz yaygınlaşmadığı bir dönemde ilmin çeşitli meselelerin çözümüne yardımcı olduğuna dikkat çekmiştir. Onun bilime verdiği önemi bu konuda yazdıklarının sistematik sıralamasından anlamak mümkündür. Nitekim bilimin kavramsal analizinden sınıflamasına, bazı bilim örneklerine, bilimin insanlık için ifade ettiği öneme kadar çok geniş yelpazede yazılar yazmıştır. Bu yazıları yanında Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye'deki görevi sırasında icraatıyla da Batı bilgi ve bilimlerinin ülke gençliğine aktarılmasında son derece etkili olmuştur. Türkiye'de ilk popüler bilim dergisi olan Mecmûa-i Fünûn da Münif Paşa'nın editörlüğünde yayımlanmıştır.

Münif Paşa'nın resmî görevlerinin en önemli yönünü eğitimciliği oluşturur. Beş yıllık Meclisi Kebîr-i Maârif reisliğiyle Maarif nâzırlıklarının yanında sivil hayatı da Ahmet Hamdi Tanpınar'a göre baştan sona bir öğretmenliktir (XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, s. 180). Temel eğitimle ilgili görüşlerini ortaya koyduğu "Ehemmiyeti Terbiye-i Sıbyân" isimli makalesi (Mecmûa-i Fünûn, sy. 5 [1279], s. 176-185) Türkçe'de modern pedagojiye dair ilk deneme olarak değerlendirilmektedir (Doğan, Tanzimatın İki Ucu, s. 162-170). Arap harflerinin ıslahı meselesi de ilk defa onun tarafından gündeme getirilmiştir. Eğitimin ıslahıyla ilgili yaklaşımı önce mevcut durumu tesbit etmek ve ardından çözümler geliştirmektir. Batı eğitim sistemiyle karşılaştırmalar yaparak ülkede uygulanan sistemin son derece yanlış ve yetersiz olduğunu, çocuklara anlamadıkları bir yığın sarf, nahiv, mantık ve meânî kuralları ezberletildiğini söylemiş, bu yanlışlıkları gidermek için önce öğretmen yetiştirme ve eğitim yöntemini düzeltme meselelerinin ele alınması gerektiğini belirtmiş, çocukların Türkçe'yi kolaylıkla okuyup yazabilmelerini ve müsbet ilimlere başlangıç teşkil eden dersleri okumalarını sağlayacak bir usul ve program uygulanmasını teklif etmiştir.

Bu arada eğitimde dayak vb. şiddet araçlarının uygulanmasını da kesinlikle reddetmiştir. Tanzimat'la birlikte başlayan ıslahat hareketlerinin başarılı olabilmesi için halk eğitimine önem verilmesi gerektiğini savunmuştur. Onun Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye'yi kurması, Mecmûa-i Fünûn'u çıkarması, cemiyetin bünyesinde bir kütüphane ve kıraathane

açması, dârülfününda halk dersleri başlatması gibi faaliyetleri bu amaca yöneliktir.

Başta okul ve kitap olmak üzere mecmua, gazete gibi yayın organlarını da birer "intişâr-ı maârif" aracı olarak gören Münif Paşa, eğitimin yaygınlaştırılmasına hizmet eden bu tür araçların ülkede görülen her yeni örneğini sevinçle karşılamıştır. Özellikle kızların eğitilmesi gerektiğini yazılarında ve icraatında göstermek suretiyle bu konunun da öncüsü olmuştur. Fenelon, Fontenelle ve Voltaire'den seçilmiş on bir diyalogdan çevirdiği Muhâverât-ı Hikemiyye'nin onuncu diyalogu kadınların eğitimsizliğinin kişiler ve toplumlar için olumsuz sonuçlarını konu edinmektedir. Bu çeviri seçimi topluma verilen mesaj açısından önemlidir. Kızların da erkekler gibi eğitilmesi düşüncesi onun nâzırlığı esnasındaki icraatına da yansımıştır. Bu konudaki ilk uygulama 3 Mart 1880'de idâdî seviyesinde açılan bir kız mektebidir. Ayrıca Maarif nâzırlığı sırasında Kıbrıs'ta bir kız mektebinin açılmasına ilişkin çalışmalar başlatılmıştır.

Münif Paşa, Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye bünyesinde kurulmasını sağladığı kütüphane dolayısıyla ülkeye bir millî kütüphane kazandırma girişiminin öncüsü kabul edilmiştir. Kütüphanecilik faaliyetinin bir başka yönü de İstanbul kütüphanelerinin kataloglarının hazırlanması ve İstanbul vakıf kütüphanelerinin düzenli kataloglarının devletçe bastırılmasıyla ilgilidir. Ayrıca ilk kütüphane yönetmeliği de onun nâzırlığı sırasında yayımlanmıştır.

Eserleri. 1. Dâstân-ı Âl-i Osmân (İstanbul 1299). Osmanlı Devleti'nin 600. kuruluş yıl dönümü münasebetiyle kaleme alınmış manzum bir eser olup Osman Gazi'den II. Abdülhamid'e kadar otuz dört padişah dönemindeki önemli hadiseleri içermektedir. 2. Hikmeti Hukūk (İstanbul 1302). Münif Paşa'nın Mektebi Hukuk'tan öğrencisi Sâbit Efendi tarafından yayıma hazırlanmış hukuk felsefesi ders notlarıdır. Müellifin tabii hukuk kavramına

özel bir vurgu yaptığı hukuk felsefesine dair bu eser Türkiye'de sahasında ilk çalışmadır. Düello hukuku gibi meselelere yer verilişinden ötürü geniş ölçüde Batı kaynaklarına dayanılarak hazırlandığı anlaşılmaktadır. Metinde Kant, Montesqieu, Bentham ve Fichte gibi filozoflara atıf yapılmaktadır. 3. Telhîs-i Hikmeti Hukūk (İstanbul 1301). Münif Paşa'nın hikmeti hukuk ders notlarının Mektebi Hukuk'tan öğrencisi Mahmud Esad Efendi tarafından neşre hazırlanmış özet versiyonudur. 4. Medhal-i İlm-i Hukūk (İstanbul 1299). 5. İlm-i Servet (İstanbul 1302). Bu eseri de Mahmud Esad Efendi yayıma hazırlamıştır. Serbest piyasa ve teşebbüs hürriyeti ilkesinin ekonomide hareket noktası yapıldığı kitapta ekonomik liberalizmin dayandığı model iktisadî hayatın tabii düzeni olarak değerlendirilmektedir. 6. "Târîh-i Hükemâ-i Yûnân" (Mecmûa-i Fünûn, kesintili olarak sy. 13-45 [1280-1284]). On altı bölüm halinde yayımlanmıştır. 7. Terkibibend (İstanbul 1311). Tek sayfalık levha halinde basılmış, mektebin önem ve değerinden bahseden bu uzunca manzumeyi Bursalı Mehmed Tâhir iktibas etmiştir (Osmanlı Müellifleri, II, 428-430). 8. Muhâverât-ı Hikemiyye (İstanbul 1276). Voltaire'in Dialogues et entretiens philosophiques ile Dialogues et anecdotes philosophiques adlı eserlerinden, Fénelon'un Oeuvres ismiyle toplu olarak yayımlanmış yazılarından ve Fontenelle'in Dialogues des morts adlı kitabından seçilmiş felsefî diyalog tarzındaki bir dizi metnin tercümesidir. Kitap, Yûsuf Kâmil Paşa'nın Fénelon'dan çevirdiği Tercüme-i Telemak'tan önce basıldığı için Batı dillerinden çevrilen ilk edebî ve felsefî eser olma özelliğini taşımaktadır. Kitapta yer alan on bir diyalog sırasıyla evrenin yaratılışı ve anlamı, şöhret tutkusu ve medeniyet, toplumların kalkınma ve gelişmesi, vatan severlik ve millî menfaatlerin üstünlüğü, saray hayatında mutluluğun imkânı, Tanrı'nın ispatı, ekonomik hayat ve kalkınma, Avrupalı aydının Amerikalı yerlilere bakışı, filozoflar ve devlet adamları, kadının eğitimi, insanın acımasızlığı ve hayvan hakları konularını işlemektedir. Türkçe'de Sefiller adıyla tanınan Victor Hugo'ya ait Les misérables isimli romanın Cerîde-i Havâdis gazetesinde (sy. 480-503 [1276/1862]) Mağdûrîn Hikâyesi adıyla imzasız olarak tefrika edilmiş özet çevirisinin de Münif Paşa'ya ait olduğunu gösteren araştırmaların bulunduğunu belirtmek gerekir (Budak, s. 339-359).

Basılı eserleri dışında İlm-i Belâgat (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. K 219), İran Risâlesi (İran'a Giden Ricâl-i Osmâniyye Hakkında Ma'lûmât) (İÜ Ktp., TY, nr. 4422; İstanbul

Arkeoloji Müzesi Ktp., El Yazmaları, nr. 401; risâlenin yeni harflerle neşri için bk. Akın, s. 147-152), İngiltere Tarihinden Birkaç Yaprak (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 65), Âdât-ı Ümem (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 404), Lâyiha (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Lâyihalar, nr. 85) gibi yazma halinde çalışmaları ve Istılâhât-ı Türkiyye, Lisân-ı Hâl, İran Hâtırâtı (İran Rûznâmesi) adlı eserleri de bulunmaktadır (Budak, s. 400-418). Bursalı Mehmed Tâhir'in Münif Paşa'nın çalışmalarına dair verdiği listede yukarıda kaydedilenler dışında yirmiye yakın eserinin adı zikredilmektedir (Osmanlı Müellifleri, II, 428). Münif Paşa'nın Mecmûa-i Fünûn ve Hazîne-i Evrâk dergileriyle Cerîde-i Havâdis gazetesinde çok sayıda makalesi yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Müellifleri, II, 428-430; Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, Ankara 1960, s. 153; Orhan F. Köprülü, "Münif Paşa'nın Hayatı ve Tahran Sefirlikleri Münasebetiyle İran Hakkında Bazı Vesikalar", İran Şehinşahlığı'nın 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan, İstanbul 1971, s. 277-292; Altan T. Önal, Münif Paşa (yüksek lisans tezi, 1973), AÜ DTCF; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1976, s. 180-182; Recep Duran, Münif Paşa: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi (yüksek lisans tezi, 1982), AÜ DTCF; Yeşim Işıl, Bir Aydınlanma Hareketi Olarak Mecmua-i Fünun (yüksek lisans tezi, 1986), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Meral Alpay, "Değişen Kütüphane Anlayışı ve Münif Paşa", Türkische Miszellen: Robert Anhegger Armağanı, İstanbul 1987, s. 19-24; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Cemiyeti İlmiye-i Osmaniye'nin Kuruluş ve Faaliyetleri",

Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri, İstanbul 1987, s. 197-220; İsmail Doğan, Eğitim İletişim Yabancılaşma, Samsun 1990, s. 45-61; a.mlf., Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi, İstanbul 1991; a.mlf., "Batılılaşmanın Eğitim Kanadında Bir Modernist Aydın: Mehmet Tahir Münif Paşa ve Eğitimci Kişiliği", Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu (Bildiriler), Ankara 1991, s. 409-427; a.mlf., Akıllı Küçük:

Çocuk Kültürü ve Çocuk Hakları Üzerine Sosyokültürel Bir İnceleme, İstanbul 2000, s. 224-230; a.mlf., "Siyasal Tutum Geliştirmede İki Tanzimat Aydını: Münif Paşa ve Ali Suavi", İslâmî Araştırmalar, III/4, Ankara 1989, s. 200-207; Âdem Akın, Münif Paşa ve Türk Kültür Tarihindeki Yeri, Ankara 1999, s. 26-31, 147-152, ayrıca bk. tür.yer.; İnci Enginün, Araştırmalar ve Belgeler, İstanbul 2000, s. 21; Ali Budak, Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa, İstanbul 2004, tür.yer.; Ebüzziya Tevfik, "Münif Paşa", Yeni Tasvîr-i Efkâr, sy. 251, İstanbul 10 Şubat 1910; Ali Fuat, "Münif Paşa", TTEM, yeni seri, I/4 (1930), s. 1-16; Müjgan Cunbur, "Münif Paşa Lâyihası ve Değerlendirilmesi", TAD, II/2-3 (1964), s. 223-231; Ekrem Işın, "Osmanlı Bilim Tarihi: Münif Paşa ve Mecmua-i Fünun", TT, II/11 (1984), s. 61-66.

İsmail Doğan

MÜNİR DEDE

(bk. KÖKTEN, Mehmet Münir).

MÜNİR NURETTİN SELÇUK

(bk. SELÇUK, Münir Nurettin).

MÜNKATI‘

(المنقطع)

Senedin sahâbîden sonra gelen kısmında bir veya daha çok râvisi atlanarak rivayet edilen hadis anlamında terim.

Sözlükte "kesmek" mânasındaki kat‘ kökünün "infi‘âl" kalıbından türeyen (inkıtâ‘) ve "kesilmiş, koparılmış" anlamına gelen münkatı‘ kelimesinin terim mânası üzerinde ihtilâf edilmiş ve birbirinden farklı tarifleri yapılmıştır. Terminolojinin henüz yerleşmediği mütekaddimîn döneminin ilk üç asrında bu terim "senedi muttasıl olmayan rivayet" anlamında kullanılmıştır. İmam Şâfiî'nin, senedinde râvisi düşmüş rivayetlerle mürsel rivayetlere münkatı‘ demesi bunu göstermektedir. Daha sonraki muhaddislerden Tirmizî ve Ali b. Medînî gibi âlimlerin de sahâbî râvisi düşen rivayeti münkatı‘ olarak nitelendirmesi ("Ṣalât", 149; el-ʿİlel, s. 67-68) mütekaddimînin bu terimi "senedinde kopukluk bulunan her çeşit rivayet" mânasında kabul ettiğini ortaya koymaktadır. Nitekim V. (XI.) yüzyıl muhaddislerinden İbn Abdülber de, ister Hz. Peygamber'e ister başka birine nisbet edilsin muttasıl olmayan her rivayeti münkatı‘ kabul etmiştir (et-Temhîd, I, 21). Bu kullanım ve tariflerden, mütekaddimîn dönemi muhaddislerinin seneddeki inkıtâdan kaynaklanan mürsel, mu‘dal ve muallak gibi rivayet türlerini münkatı‘ kelimesiyle ifade ettikleri anlaşılmaktadır. III. (IX.) yüzyıl muhaddislerinden Berdîcî'nin münkatıı "maktû" (tâbiîn ve tebeu't-tâbiînin söz ve fiilleri) anlamında kullanması hadis usulcüleri tarafından eleştirilmiştir (Nevevî, s. 84).

Hadis terimlerinin yerleştiği müteahhirîn devrinde ise önce mürsel, ardından mu‘dal ve muallakın tarifleri yapılmış ve bunlar münkatı‘dan ayrılmıştır. Nitekim münkatıı, "isnadında sahâbîye varmadan önceki bir râvinin kendisinden hadis duymadığı bir kişiden rivayette bulunması" şeklinde tanımlayan Hâkim en-Nîsâbûrî mürseli münkatı‘dan ayırmış, bunların farklı birer tür olduğunu ve bunu bilen hadisçilerin az bulunduğunu söylemiştir. İbnü's-Salâh da Hâkim'in tarifini benimsemiştir (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 57; Irâkī, s. 71). Münkatıı, "isnadında sahâbîye

varmadan önce bir râvisi veya peş peşe olmamak şartıyla birden fazla râvisi düşen yahut senedinin baş tarafından bir veya birkaç râvisi atlanan yahut senedi hiç zikredilmeyen hadis" olarak tanımlayan müteahhirîn devri hadis usulcüleri bu tarifle seneddeki inkıtâ'dan kaynaklanan mürsel, mu'dal ve muallak hadisi istisna etmişlerdir (Abdullah Sirâceddin, s. 98). Bu dönem muhaddislerinden bir kısmı münkatıı, "tebeu't-tâbiînden bir râvinin tâbiîyi atlayarak doğrudan sahâbîden naklettiği hadis" mânasında kullanmışsa da bu kullanım pek itibar görmemiştir. Tebeu't-tâbiîn devri âlimlerinden Kiyâ el-Herrâsî münkatıı, "bir kimsenin hiçbir sened zikretmeden 'kāle Resûlullah' diye naklettiği hadis" şeklinde tanımlamış, ancak İbnü's-Salâh ve diğer bazı âlimler böyle bir tanımın bilinmediğini, dolayısıyla bir değer taşımadığını söyleyerek bunu eleştirmişlerdir (Bedreddin ez-Zerkeşî, II, 12). İhtilâflı bir konu olmakla birlikte müteahhirîn muhaddislerinin çoğu senedinde "racül" ve "şeyh" gibi mübhem* râvi bulunan hadisleri de münkatı' saymıştır.

Hadis usulcüleri münkatı' hadisleri senedinde bir râvisi veya iki râvisi atlanan hadislerle müphem râvisi bulunan hadisler şeklinde üçe ayırmışlardır: Senedinde bir râvisi düşen münkatı' hadise Müslim'in tahrîc ettiği, "Mümin pis olmaz" ("Ḥayıż", 115) meâlindeki hadisin İsmâil b. Uleyye > Humeyd et-Tavîl > Ebû Râfi' es-Sâiğ elMedenî > Ebû Hüreyre senediyle gelen rivayet örnek gösterilmiştir. Bu senedde Humeyd ile Ebû Râfi' arasında bulunması gereken Bekir b. Abdullah el-Müzenî düşmüştür (Buhârî, "Ġusül", 23, 24; İbn Mâce, "Ṭahâret", 80; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 92).

Abdürrezzâk b. Hemmâm tarafından Süfyân es-Sevrî > Ebû İshak es-Sebîî > Zeyd b. Yüsey' el-Kûfî > Huzeyfe b. Yemân isnadıyla merfû olarak nakledilen, "Eğer yönetim işini Ebû Bekir'e verirseniz şüphesiz o kuvvetli ve güvenilir bir kimsedir ..." hadisi (Hâkim en-Nîsâbûrî, s. 28-29; ayrıca bk. Heysemî, V, 176) senedde iki râvinin düşmesiyle meydana gelen inkıtâın örneğidir. İbnü's-Salâh'ın belirttiğine göre bu seneddeki birinci inkıtâ Abdürrezzâk ile Sevrî arasındadır. Çünkü Abdürrezzâk hadisi Sevrî'den işitmemiş, ikisi arasında bulunan Nu'mân b. Ebû Şeybe el-Cenedî'den almıştır. İkinci inkıtâ ise hadisi Süfyân es-Sevrî'nin Ebû İshak'tan işitmeyip arada düşmüş bulunan Şerîk b. Hanbel el-Absî'den duymasıdır.

Senedinde müphem râvi bulunan hadise örnek, “Allahım! Senden işimde bana sebat vermeni isterim ...” meâlindeki (Tirmizî, “Daʿavât”, 23; Nesâî, “Sehiv”, 61) Ebü’l-Alâ b. Abdullah b. Şıhhîr > adı zikredilmeyen iki kişi > Şeddâd b. Evs tarikiyle nakledilen hadistir. Senedde “iki kişi” diye geçen şahısların kim olduğu bilinmediği için bu senedde inkıtâ mevcuttur (Hâkim en-Nîsâbûrî, s. 28). Bazan senedinde müphem râvi bulunduğu halde münkatıʻ sayılmayan hadisler de vardır. “Kişinin âcizlikle günahkârlık arasında kalacağı bir zaman gelecektir. Bu zamana yetişen kimse âcizliği günahkârlığa tercih etsin” meâlindeki hadisin bir şeyh > Ebû Hüreyre > Resûlullah şeklinde nakledilen hadis böyledir. Burada “şeyh” diye zikredilen râvinin hadisin diğer bir rivayetinde Ebû Amr el-Cedelî olduğu belirtildiğinden inkıtâ ortadan kalkmış olmaktadır (Alâî, s. 108-109).

İnkıtâ açık ve gizli olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Açık inkıtâ râvinin yaşadığı zamana yetişmediği bir kişiden rivayette bulunmasıdır. Gizli inkıtâ ise râvinin, zamanına yetiştiği halde kendisiyle görüşmediği bir hocadan veya göRüştüğü halde hadis almadığı ya da aldığı hadisi değil kendisinden duymadığı başka bir hadisi nakletmesidir. Açık inkıtâın basit araştırma yöntemleriyle tesbiti mümkündür. Gizli inkıtâa ancak ricâl ilmi konusunda

uzman hadis âlimleri vâkıf olabilmektedir. Hadisin bilinen bütün senedlerini bir araya getirerek mukayese etmek, böylece düşen râviyi bulmak, râvilerin aynı dönemde yaşayıp yaşamadıklarını, birbiriyle görüşüp görüşmediklerini araştırmak senedde inkıtâ bulunup bulunmadığını belirlemenin yollarındandır.

Münkatıʻ rivayetler hemen her kaynakta bulunmakla birlikte Abdürrezzâk es-Sanʻânî ile Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe’nin el-Muṣannef’leri, Saîd b. Mansûr’un es-Sünen’i, İbn Ebü’d-Dünyâ’nın risâleleri, İbn Cerîr et-Taberî, İbnü’l-Münzir en-Nîsâbûrî ve İbn Ebû Hâtim’in tefsirleri bu tür rivayetlerle doludur. el-Muvaṭṭaʾın münkatıʻ rivayetlerini İbn Abdülber enNemerî araştırmış ve birkaçı dışında tamamının mevsul senedlerini bulmuştur (Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 150). Dârekutnî’nin, Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde çok sayıda münkatıʻ rivayet bulunduğu yönündeki iddiasının geçersizliğini İbn Hacer el-Askalânî ortaya koymuştur (Hedyü’s-sârî, s. 501-542). Reşîd el-Attâr, Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde on kadar münkatıʻ rivayet olduğunu söylemişse de yapılan araştırmalar

bunların mevsul tarikleri bulunduğunu ortaya koymuştur (Süyûtî, I, 208-210). Münkatıʿ hadis âlimlerin ittifakıyla zayıf sayılmış ve delil olarak kabul edilmemiştir. Ancak başka bir tarikten muttasıl olarak geldiği tesbit edilmiş, düşen veya meçhul olan râvinin sika olduğu anlaşılmışsa o takdirde sahih konumuna yükselir.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, III, 376; Buhârî, "Ġusül", 23, 24; Müslim, "Ḥayıż", 115; İbn Mâce, "Ṭahâret", 80; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 92; Tirmizî, "Ṣalât", 149, "Daʿavât", 23; Nesâî, "Sehiv", 61; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 461; Ali b. Medînî, el-ʿİlel (nşr. Hüsâm M. Bû Kurays), Küveyt 1423/2002, s. 67-68, 107; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Kahire 1937, s. 27-29; İbn Abdülber enNemerî, et-Temhîd (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - M. Abdülkebîr el-Bekrî), Mağrib 1387/1967, I, 21; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 57-59; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 84; Alâî, Câmiʿu't-taḥṣîl fî aḥ-kâmi'l-merâsîl (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Bağdad 1398, s. 108-109; Bedreddin ez-Zerkeşî, en-Nüket ʿalâ Muḳaddimeti İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Zeynelâbidîn b. Muhammed Bellâ Füreyc), Riyad 1419/1998, II, 12; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, V, 176; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱, s. 69, 71-72; İbn Hacer el-Askalânî, Hedyü's-sârî (nşr. Abdülazîz b. Bâz), Beyrut 1410/1989, s. 501-542; a.mlf., Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 80-81; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 195, 207-210; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 158; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 149-150; Abdullah Sirâceddin, Şerḥu Manẓûmeti'l-Beyḳūniyye, Halep 1398, s. 98-99; Nûreddin Itr, Menhecü'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Dımaşk 1401/1981, s. 367-369; Subhî es-Sâlih, Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 139-140; Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1404/1984, s. 100-102; Murtazâ ez-Zeyn Ahmed, Menâhicü'l-muḥaddis̱în fî taḳviyeti'l-eḥâdîs̱i'l-ḥasene ve'ḍ-ḍaʿîfe, Riyad 1415/1994, s. 219-242.

Mehmet Efendioğlu

MÜNKER

(bk. EMİR bi’l-MA‘RÛF NEHİY ani’l-MÜNKER).

MÜNKER

(المنكر)

Zayıf râvinin güvenilir râviye muhalefeti yüzünden zayıf olan hadis anlamında terim.

Sözlükte “inkâr etmek, bilmemek, hoş karşılamamak” anlamındaki nekr kökünün if‘âl kalıbından türeyen münker kelimesi değişik zamanlarda yaşamış muhaddisler tarafından farklı şekillerde tarif edilmiş olmakla birlikte daha çok “zayıf râvinin güvenilir râviye muhalefeti sebebiyle zayıf olan hadis” mânasında kullanılmıştır. İbn Hacer el-Askalânî’nin benimsediği ve kendisinden sonra gelen âlimlerin de kabul ettiği bu tarife göre münker sahih hadis çeşitlerinden ma‘rûfun mukabilidir. Bu terimin, bir hadis çeşidi olarak ortaya çıkmadan önce râvileri değerlendirmeye yönelik “münkerü’l-hadîs” şeklinde geçtiği anlaşılmaktadır. Nitekim Yahyâ b. Saîd el-Kattân tâbiî Kays b. Ebû Hâzim için münkerü’l-hadîs tabirini kullanmış, ancak İbn Hacer, onun bu tabiri daha sonraki dönemlerde kazandığı cerh anlamında değil, Kays b. Ebû Hâzim’in rivayet ettiği bazı hadislerde teferrüd ettiğine işaret etmek üzere kullandığını belirtmiştir (Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VIII, 347).

III. (IX.) yüzyıldan itibaren ortaya çıkan münker terimiyle ilgili tanımları şöylece sıralamak mümkündür: 1. Zayıf râvinin güvenilir râvilere muhalif olarak rivayet ettiği hadis. Münkeri ilk defa İmam Müslim “râvinin rivayetinin güvenilir hâfızların rivayetine muhalif olması” şeklinde tanımlamış ve Ömer b. Abdullah b. Ebû Has‘am gibi zayıf râvilerin hâfız diye bilinen sika râvilere muhalif olarak naklettikleri hadislerin münker ve zayıf olduğunu söylemiştir (Müslim, “Muḳaddime”, I, 7; Kitâbü’t-Temyîz, s. 209). Ebû Hâtim er-Râzî de münkeri bu anlamda kullanmıştır (İbn Ebû Hâtim, IV, 175). 2. Zayıf râvinin tek başına rivayet ettiği hadis. Bu görüşü benimseyen Tirmizî, muhalefet söz konusu olmaksızın senedinde iki zayıf râvi bulunan ve başka bir tarikle desteklenmeyen hadisin münker olduğunu söylemiştir (Tirmizî, “İsti˒ẕân”, 11). Zehebî ise sadûk ve daha aşağı seviyedeki râvilerin tek başına rivayet ettikleri hadislerin münker olduğu

görüşündedir (el-Mûḳıẓa, s. 42). 3. Güvenilir olsun veya olmasın bir râvi tarafından tek başına rivayet edilen ve başka tarikten desteklenmeyen hadis. İbnü's-Salâh, hadisçiler arasında münkeri bu anlamda kullanan birçok kimsenin bilindiğini söylemekteyse de İbn Hacer el-Askalânî (en-Nüket, II, 674) ve Şemseddin es-Sehâvî (Fetḥu'l-muġīs̱, I, 202) onun bu görüşünü durumu belirsiz, ezberi zayıf ve bir kısım hocalarının bilinmemesi sebebiyle hadisi Hakkında müsbet kanaat belirtilemeyen râvilerin tek başına rivayet ettikleri hadis şeklinde anlamak gerektiğini vurgulamışlar, Ahmed b. Hanbel ve Nesâî'nin bu tür rivayetler için münker tabirini kullandıklarını hatırlatmışlardır. Berdîcî, râvilerden Yûnus b. Kāsım el-Hanefî'yi değerlendirirken münkerü'l-hadîs tabirini kullanmış, ancak İbn Hacer el-Askalânî bunu, "Berdîcî, münker terimiyle güvenilir olsun olmasın râvi tarafından tek başına rivayet edilen hadisi kasteder, onun bu değerlendirmesinde cerh söz konusu değildir" şeklinde açıklamıştır (Hedyü's-sârî, s. 633). 4. Şâz hadis. Bazı muhaddislere göre münker, "makbul bir râvinin kendisinden daha güvenilir râviye muhalefet ederek naklettiği hadis" mânasındaki şâz ile eş anlamlıdır. İbnü's-Salâh ile Nevevî, İbn Kesîr, Zeynüddin el-Irâkī ve İbn Dakīkul'îd bu görüştedir. Ancak İbn Hacer, şâz ve münkeri aynı mânada kabul eden İbnü's-Salâh'ı eleştirerek iki terim arasında güvenilir râvilere muhalefet açısından benzerlik bulunmakla birlikte şâz hadiste râvinin sika, münker hadiste ise zayıf olması yönünden farklılık bulunduğuna işaret etmiştir (Nüzhetü'n-naẓar, s. 69-70). 5. Mevzû hadis. Terim ilk asırlardan itibaren birçok muhaddis tarafından "uydurma hadis" anlamında kullanılmıştır. İbnü'l-Cevzî'nin el-Mevżûʿât, İbn Arrâk'ın Tenzîhü'ş-şerîʿati'l-merfûʿa, Zehebî'nin Mîzânü'l-iʿtidâl ve Ali el-Kārî'nin el-Maṣnûʿ fî maʿrifeti'l-ḥadîs̱i'l-mevżûʿ adlı eserleri başta olmak üzere daha çok ilel, mevzûat ve zayıf râvilerle ilgili eserlerde karşılaşılan bu kullanım, rivayetlerin değerlendirilmesi sırasında "münker, münkerün cidden" lafızları yanında "mevzû,

şibhü'l-mevzû, ke-ennehû mevzû', lâ asle lehû, leyse lehû asl ve bâtılün" gibi tabirlerle birlikte de kullanılmaktadır. Bununla beraber farklı tarifleri bulunduğu için münker mutlak mânada mevzû anlamına gelmez. Kural olarak her mevzû rivayet münkerdir, ancak her münker mevzû değildir. İbn Hacer el-Askalânî ve kendisinden sonra gelen hadis âlimleri bu beş görüşten birincisini tercih etmişler, dolayısıyla bu, cumhurun görüşü olarak benimsenmiştir (Haldûn el-Ahdeb, I, 381).

Münker hadisin değişik örnekleri vardır. Hubeyyib b. Habîb ez-Zeyyât > Ebû İshak > Ayzâr b. Hureys > Abdullah b. Abbas tarikiyle merfû olarak nakledilen, "Kim namazı kılar, zekâtı verir, haccı yapar, orucu tutar ve misafiri ağırlarsa cennete girer" meâlindeki rivayet (Taberânî, XII, 106) bunlardan biridir. Bu hadis Ebû Zür'a er-Râzî'ye sorulduğunda Râzî, onun merfû değil İbn Abbas'ın mevkuf rivayetlerinden olduğu için münker sayılması gerektiğini belirtmiştir (İbn Ebû Hâtim, ʿİlelü'l-ḥadîs̱, II, 182). Diğer bir ifadeyle sika râvilerin İbn Abbas'ın mevkūfatından olduğunu bildirdiği bu rivayet, metrûk râvi Hubeyyib b. Habîb tarafından merfû şekilde rivayet edilerek sika râvilere muhalefet edilmiş, bundan dolayı münker hükmünü almıştır (İbn Hacer, Nüzhetü'n-naẓar, s. 69-70).

Hem hadisin hem râvinin vasfını ifade eden münker terimi hadis değerlendirmelerinde daha çok "hadîsün münkerün" şeklinde geçer. III. (IX.) yüzyıldan itibaren bu kökten türeyen değişik lafızlar râvileri cerh ve ta'dîl açısından değerlendirmek için kullanılmıştır. Genellikle metrûk, bazan zayıf, bir kısım muhaddisler tarafından rivayetinde teferrüd eden sika râviler Hakkında kullanılan bu lafızların en önemlileri şunlardır: "Münkerü'l-hadîs, hadîsühû münkerün, haddese bi-menâkîr (münker hadis rivayet etmiştir) fî hadîsihî ba'zu menâkîr, revâ menâkîr, fî hadîsihî nekâretün (hadislerinde münker olanlar var), yervi'l-menâkîr, ehâdîsühû menâkîr, lehû menâkîr, fî hadîsihî menâkîr, indehû menâkîr, ye'tî bi'l-menâkîr (münker hadis rivayet eder), lehû mâ yünkerü (münker rivayetleri var), sâhibü menâkîr". Ancak muhaddisler bu tabirleri, râvinin hadis rivayetine ehil olup olmadığı konusunda hüküm vermek için değil rivayetlerinde münker hadis bulunup bulunmadığını belirtmek amacıyla kullanmıştır. Hakkında bu tabirlerden biri kullanılan râvi eğer sika ise münker rivayetlerinin az, metrûk ise bu tür rivayetlerinin çok olduğu anlaşılır. Muhaddislerden sadece Buhârî bu terimi hadisi hiçbir şekilde alınmayacak râviler için kullanır. Cerh lafzı olarak kullanıldığında münkerü'l-hadîs Zeynüddin el-Irâkī'ye göre cerhin dördüncü, Zehebî ve Şemseddin es-Sehâvî'ye göre beşinci mertebesinde bulunan râvi kastedilir. Prensip olarak bu lafızla cerh edilen râvinin rivayetleri zayıf kabul edilir ve sadece itibar için yazılır.

Münker hadisin dinî meselelerde delil olup olmayacağı konusunda kesin bir

görüş belirtmek mümkün değildir. Bu hususta bir hükme varmak için yapılan tanımları ayrı ayrı ele alıp değerlendirmek gerekir. Buna göre, zayıf râvinin sika râvilere muhalif olarak veya zayıf râvinin tek başına rivayet ettiği hadis ile şâz anlamındaki münker rivayetin terkedilmesi gerektiği konusunda ihtilâf yoktur. Güvenilir olsun veya olmasın “râvinin tek başına rivayet ettiği hadis” mânasındaki münkerde rivayet râvinin durumuna göre değerlendirilir. “Mevzû” anlamında kullanıldığında ise rivayet kesinlikle reddedilir. Münker hadis konusunda Ahmet Yücel, “Cerh Lafızlarından Münkeru’l-hadîs ve Farklı Kullanımları” (MÜİFD, sy. 13-15 [1997], s. 199-210), Nihad Abdülhalîm Ubeyd “el-Ḥadîs̱ü’l-münker, ḫaḳīḳatühû-ḍavâbiṭühû-ḥükmühû” (Mecelletü’ş-şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, XIX/58 [Küveyt 1425/2004], s. 17-65) adıyla birer makale yazmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, V, 233-234; Müslim, “Muḳaddime”, I, 7; a.mlf., Kitâbü’t-Temyîz (nşr. Muhammed Mustafa el-A‘zamî), Riyad 1402/1982, s. 209; Tirmizî, “İstiʾẕân”, 11; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, IV, 175; a.mlf., ʿİlelü’l-ḥadîs̱, Beyrut 1405/1985, II, 182; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1984, XII, 106; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1406/1986, s. 80-82; Zehebî, el-Mûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405, s. 42-43; İbn Hacer el-Askalânî, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, VIII, 347; a.mlf., en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî‘ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 674-680; a.mlf., Hedyü’s-sârî (nşr. Abdülazîz b. Bâz), Beyrut 1410/1989, s. 610, 631, 633; a.mlf., Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 69-70; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 201-206; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, I, 238-241; Ali el-Kārî, el-Maṣnûʿ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Kahire 1404/1984, s. 20 vd.; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, II, 5-6; Leknevî, er-Refʿ ve’t-tekmîl, s. 199-212; a.mlf., Ẓaferü’l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 361-364; Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû

Gudde), Halep 1392/1972, s. 258-262; Haldûn el-Ahdeb, Esbâbü iḫtilâfi’l-muḥaddiṡîn, Cidde 1407/1987, I, 377-389.

Mehmet Efendioğlu

MÜNKER ve NEKİR

(منكر ونكير)

Ölümden sonra insanları sorguya çekeceği belirtilen iki melek.

Sözlükte “bilmemek; şiddetli ve korkulu olmak” anlamındaki neker (nekâre) kökünden türeyen münker ve nekîr “tanınmayan, şiddetli ve korkulu olan” demektir. Terim olarak berzah âleminde insanları sorguya çekeceği belirtilen iki meleği ifade eder. Kur’ân-ı Kerîm’de kabir hayatına işaret eden âyetler bulunmakla birlikte Münker ve Nekir’den söz edilmemektedir. Çeşitli hadis rivayetlerinden anlaşıldığına göre, Allah’ın iman edenleri kararlı bir beyan ve tutumda hem dünyada hem âhirette sabit kıldığını anlatan âyet (İbrâhîm 14/27) kabirde müminlerin Allah’tan başka ilâh bulunmadığına ve Muhammed’in O’nun kulu ve elçisi olduğuna şahitlik etmesiyle ilgilidir (Buhârî, “Cenâ˒iz”, 87; Taberî, XIII, 280-286; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, s. 19-24). İki meleğin ölen insanları sorguya çekeceğine dair açık bilgiler hadislerde mevcuttur. Ölü kabre konulduğunda cenazeye iştirak edenler henüz ayrılmayıp ayak seslerini işittiği bir sırada iki melek gelerek ona, “Muhammed Hakkında ne diyorsun?” diye sorarlar. Müminin, Muhammed’in Allah’ın kulu ve elçisi olduğu yolunda cevap vermesi üzerine melekler, bu şehâdetinden ötürü cehennemdeki yerinin cennetteki bir yerle değiştirildiğinin müjdesini verirler. Münker ve Nekir münafık ve kâfire, “Muhammed Hakkında ne diyordun?” diye sorunca onlar şu anlamda bir cevap verirler: “Bilmiyorum, başkalarının dediğini diyordum.” Bunlar için azap uygulaması başlatılır. Kâfir ve münafıkların feryadını insan ve cinlerin dışındaki canlılar duyar (Müsned, III, 3-4; Buhârî, “Cenâ˒iz”, 87; Müslim, “Cennet”, 17). Bazı rivayetlere göre de meleklerin soruları, “Neye tapıyordun, rabbin ve peygamberin kimdir, dinin ve amelin nedir?” şeklinde olacaktır (Müsned, IV, 287-288, 295-296; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 27). Ölen insanları sorgulayacak meleklerden birine Münker, diğerine Nekir denildiği Hz. Peygamber’e atfedilen bazı rivayetlerde belirtilir (Tirmizî, “Cenâ˒iz”, 70).

İslâm akaidinin tedvin edilmesinden itibaren sorgu meleklerinin varlığı,

adları ve görevleri konusunda iki farklı görüş ileri sürülmüştür. Bunlardan birincisine göre berzah âlemindeki sorgulamaya inanmak gerekir; zira bu husus sahih hadislerle

sabit olduğu gibi aklen de mümkündür. Aslında herhangi bir vasıta olmadan da insanın bazı sorulara muhatap olduğunun bilincini taşıması imkân dahilinde bulunan bir şeydir. Bunun için gerekli olan hayattır, bu da cesedin bir parçasında yaratılmak suretiyle gerçekleşebilir veya ölümle birlikte yok olmayan ruh sorulara cevap verebilir. Hayatta bulunan insanların kabirdeki sorgu olayını duymamaları tabiidir. Nitekim Cebrâil'in sesini peygamberlerin dışındaki insanlar algılayamamıştır. Rüya görenin işittiği sesleri yanındaki uyanık kimselerin işitmemesi de böyledir (Gazzâlî, s. 105-106). Sorgu meleklerinin iki değil "nâkûr" adlı bir diğer melekle birlikte üç veya dört olduğuna ilişkin rivayetler doğru değildir (Süyûtî, II, 232-233). Sorgu meleklerine Münker ve Nekir adının verilmesi, kâfirlerle münafıklara karşı şiddetli davranıp kalplerine korku salan bir görüntüye sahip olmalarından ötürüdür. Müminleri sorguya çekeceklerin "mübeşşir" ve "beşîr" adlı iki ayrı melek olduğuna dair nakledilen bilgiler (Meydânî, s. 116) sahih hadislerle bağdaşmamaktadır. Başta Ehl-i sünnet olmak üzere Mu'tezile ve Şîa âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir (Kādî Abdülcebbâr, s. 733-734; Nesefî, II, 763; Teftâzânî, II, 220-222; Ca'fer es-Sübhânî, II, 735). Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi Mu'tezile âlimleri, sorgu meleklerine kötü bir çağrışım yapan münker ve nekir adlarının verilemeyeceğini söyleyerek bu iki kelime ile sorgu esnasında kâfirin durumu ve meleklerin âniden gelişiyle ilgili bir tavrın kastedildiğini ileri sürmüştür (Toprak, s. 299). İkinci telakkiye göre ölen insanların iki melek tarafından sorguya çekilmesi imkânsızdır. Her şeyden önce meleklerin kötülük yapması anlamına gelebilecek adlarla anılması doğru değildir. Ayrıca ölen insana hitap ederek ona ses işittirmek ve ondan cevap almak da gözlem ve tecrübelere aykırıdır. Zira ölüden ne bir ses çıkabilir ne de ölü nimet veya azap içinde bulunabilir. Ancak bu yöndeki yorumlar isabetli görülmemiş, dayanılan rivayetler de sahih bulunmamıştır. Cehmiyye mensupları, Dırâr b. Amr ve onların izinden giden az sayıdaki bazı âlimler bu görüşü benimsemiştir (Kādî Abdülcebbâr, s. 733; Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 245; Gazzâlî, s. 105-106).

Münker ve Nekir'in gayb âlemine ilişkin varlıklar olduğu, bunlara yüklenen

görevin de aynı âlemle ilgili bulunduğu dikkate alınarak birinci görüşü savunanların paralelinde bu tür konularda vahyin geçerli kabul edilmesi gerekir. Gayb âleminde gerçekleşen hususlar Hakkında dünya hayatının sınırlı kavram ve kriterleriyle hüküm vermenin isabetli olmayacağı gerçeği göz ardı edilmemelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "nkr" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "nkr" md.; Müsned, III, 3-4; IV, 287-288, 295-296; Buhârî, "Cenâʾiz", 87; Müslim, "Cennet", 17; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 27; Tirmizî, "Cenâʾiz", 70; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XIII, 280-286; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 733-734; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, İstanbul 1346, s. 245; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, İs̱bâtü ʿaẕâbi'l-ḳabr ve suʾâli'l-melekeyn, Kahire 1986, s. 19-24, 105-107; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād, Kahire, ts., s. 105-106; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), II, 763; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd, İstanbul 1305, II, 220-222; Süyûtî, el-Leʾâli'l-maṣnûʿa fi'l-eḥâdîs̱i'l-mevżûʿa, Kahire 1317, II, 232-233; Meydânî, Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye (nşr. M. Mutîʿ el-Hâfız - M. Riyâz el-Mâlih), Dımaşk 1982, s. 116; Süleyman Toprak, Ölümden Sonraki Hayat, Konya 1986, s. 267-308; Caʿfer es-Sübhânî, el-İlâhiyyât (nşr. Hasan M. Mekkî el-Âmilî), Beyrut 1410/1990, II, 735.

Süleyman Toprak

MÜNKIZ (Benî Münkız)

(بنو منقذ)

1081-1157 yılları arasında merkezi Şeyzer olmak üzere Suriye'nin bazı şehirlerinde hüküm süren Arap hânedanı.

Benî Münkız tarih sahnesine ilk defa aynı kabileden Ali b. Münkız b. Nasr el-Kinânî'nin 351 (962) yılında yapılan bir savaşta Bizans'a esir düşmesiyle çıkmıştır. Siyasî bir güç olarak kendini göstermesi yaklaşık bir asır sonraya rastlar. Mirdâsî Emîri Sâlih b. Mirdâs, Halep'e hâkim olmak için mücadele ettiği sırada (415-416/1024-1025) onu destekleyen Benî Münkız'dan Mülahhisüddevle Ebü'l-Mütevvec Mukalled b. Nasr b. Münkız'a Şeyzer'i iktâ etti. Ancak Şeyzer o sırada Bizans hâkimiyetinde bulunuyordu. Sadece Kefertâb'da hâkimiyet kuran Mukalled Zilhicce 450'de (Ocak 1059) vefat etti.

Mukalled'in yerine geçen oğlu Ebü'l-Hasan Sedîdülmük Ali, Münkızoğulları Emirliği'nin gerçek kurucusu kabul edilir. Ali, Mirdâsîler'le iyi ilişkileri devam ettirdi ve Mirdâsî Emîri Mahmûd b. Sâlih'in en sadık taraftarlarından biri oldu. Fakat daha sonra aralarında doğan güvensizlik sebebiyle Mahmûd'un kendisine zarar vermesinden endişe edip Trablusşam'a Ammâroğulları Emîri Celâlülmülk İbn Ammâr'ın yanına kaçtı ve Sâbık b. Mahmûd b. Sâlih'in Mirdâsî emîri olmasını sağladı (468/1076). Aynı şekilde Halep'in Musul Ukaylî Emîri Müslim b. Kureyş'in hâkimiyetine geçmesine sebep oldu. Kuzey Suriye'de cereyan eden olaylarda önemli rol oynayan Ali, Bizans İmparatorluğu'na tâbi Bâre piskoposunun elinden Şeyzer'i alıp burada mahallî bir beylik kurmaya muvaffak oldu (Receb 474 / Aralık 1081). Şeyzer'den başka Kefertâb, Efâmiye, Lazkiye Limanı ve bazı küçük yerleşim merkezlerini hâkimiyeti altına aldı. 475'te (1082) ölen Sedîdülmülk Ali edebiyat ve şiirle de ilgilenmiş, İbnü'l-Hayyât et-Tağlebî, İbn Sinân el-Hafâcî ve İbn Habbûs onu metheden şiirler yazmıştır. Ali'nin yerine oğlu Ebü'l-Mürhef İzzüddevle Nasr geçti. Nasr zamanında (1082-1098) Büyük Selçuklular Suriye'ye hâkim oldular. Uzlaşmacı bir politika takip eden Nasr, Sultan

Melikşah’a itaat arzetti (479/1086) ve Halep Emirliği’yle de iyi ilişkiler kurdu.

Nasr ölümünden önce yerine kardeşi Mecdüddin Mürşid’in geçmesini vasiyet etti. Ancak Mürşid bundan feragat edince diğer kardeşi Ebü’l-Asâkir İzzeddin Sultân b. Ali emîr oldu. Sultan b. Ali’nin zamanı (1098-1154) Haçlılar, Bâtınîler, Bizanslılar ve Türk emîrleriyle mücadele içinde geçti. Sultan b. Ali, Antakya hâkimi Tancred’in Şeyzer karşısında Tel İbn Ma‘şer Kalesi’ni inşa ederek kendilerini tehdit etmesi üzerine, Harran’da toplanmış olan Selçuklu ordusunun başkumandanı Emîr Mevdûd b. Altuntegin’den yardım istedi. Mevdûd Suriye’ye inince Tancred de Kudüs Kralı Baudouin’den yardım talep etti. Mevdûd 9 Rebîülevvel 505’te (15 Eylül 1111) Şeyzer önlerine geldi. Ebü’l-Asâkir, Emîr Mevdûd ve Atabeg Tuğtegin’e büyük ilgi gösterdi, Şeyzerli 500 piyadeyi de Mevdûd’un emrine verdi. Selçuklu ordusu Haçlılar’ı bozguna uğrattı ve ağırlıklarını yağmaladı. Münkızoğulları’nın hıristiyanların paskalya törenlerini seyretmek üzere Şeyzer’den ayrılmasını fırsat bilen Bâtınîler şehri ele geçirdiler (507/1114). İki yıl sonra Antakya hâkimi Roger, Atabeg Tuğtegin ve Necmeddin İlgazi ile iş birliği yaparak Şeyzer’i kuşattı, fakat sonuç alınamadı (509/1115). Humus (Hıms) ve Hama emîrleri de Şeyzer’i tehdit etmekteydi. Münkızî Emîri Ebü’l-Asâkir daha sonra Artuklu Belek b. Behram tarafından esir alınan Kudüs Kralı II. Baudouin’in esaretten kurtulmasında da önemli rol oynadı ve Kral II. Baudouin onun aracılığıyla serbest bırakıldı.

Münkızoğulları, İmâdüddin Zengî 522’de (1128) Şeyzer’i himayesi altına alınca rahat ve huzurlu bir döneme girdi. Ancak

hem müslümanların hem Bizans’ın saldırıları zaman zaman hânedanı tehdit etmekteydi. Böriler’den (Tuğteginliler) Şemsü’l-Mülûk İsmâil kısa bir süre Şeyzer’i kuşattı (527/1133). Bizans İmparatoru Ioannes Komnenos Kuzey Suriye’yi kontrol altına almak için seferber oldu; 29 Nisan - 21 Mayıs 1138 tarihleri arasında Şeyzer’i muhasara ettiyse de bir sonuç alamadı. İmâdüddin’den sonra oğlu Nûreddin Mahmud Zengî de Münkızoğulları’nı himayesine aldı. Ebü’l-Asâkir’in Receb 552’de (Ağustos 1157) ölümü üzerine yerine oğlu Nâsırüddin Tâcüddevle Muhammed geçti. Ancak Kuzey Suriye’de meydana gelen şiddetli depremde Tâcüddevle Muhammed ile Münkızoğulları ailesinin tamamı Şeyzer Kalesi’nin yıkıntıları altında

kaldı. Şeyzer'in Haçlı ve Bâtınî tehdidine mâruz kalması üzerine Nûreddin Mahmud Zengî bölgeyi kontrol altına aldı ve Şeyzer'in idaresini süt kardeşi Mecdüddin b. Dâye'ye verdi. Böylece Münkızoğulları Emirliği tarihe karışmış oldu (552/1157).

Münkızoğulları'nın deprem sırasında Şeyzer'de bulunmayan mensuplarından İbn Münkız diye tanınan Üsâme b. Mürşid, edip ve tarihçiliği yanında iyi bir savaşçı olup başta Kitâbü'l-İʿtibâr olmak üzere tarih ve edebiyat konusunda birçok eseri vardır (bk. İBN MÜNKIZ). Mübârek b. Kâmil b. Ali, Eyyûbîler'in hizmetine girdi ve divanda çalıştı. Tûran Şah Yemen'i alınca Mübârek'i Zebîd'e nâib tayin etti. Ondan sonra da kardeşi Hittân b. Kâmil b. Ali Zebîd'de valilik yaptı. Mübârek'in oğlu Cemâleddin İsmâil Eyyûbîler'in hizmetinde bulundu. Şemsüddevle Abdurrahman b. Muhammed b. Mürşid, Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından Muvahhid Hükümdarı Ya'kūb el-Mansûr'a elçi olarak gönderildi (587/1191). Bunların dışında Münkızîler'den Üsâme'nin kardeşi Münkız b. Mürşid, Hemmâm b. Mühezzeb el-Maarrî'nin tarihine zeyil yazmıştır. Diğer kardeşi İzzüddevle Ali b. Mürşid iyi bir şair olup tarihle ilgili bir eseri vardır; İhsan Abbas bu eserin küçük bir bölümünü neşretmiştir (Şeẕerât min kütübin mefḳūde, s. 127-138). Adudüddin Mürhef b. Üsâme'nin de bazı olayları anlatan bir risâlesi mevcut olup bunun da küçük bir bölümünü İhsan Abbas yayımlamıştır (a.g.e., s. 139-142).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 113, 120, 121, 133, 149-150, 164-165, 167, 174, 177, 183, 190-191, 239, 255-256, 264, 278, 343-346, 348-350; İbn Münkız, Kitâbü'l-İʿtibâr (nşr. Philip K. Hitti), Princeton 1930, s. 68-69; İmâdüddin el-İsfahânî, Ḫarîdetü'l-ḳaṣr: Şuʿarâʾü'ş-Şâm (nşr. Şükrî Faysal), Dımaşk 1375/1955, s. 497-579; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; a.mlf., et-Târîḫu'l-Bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Kahire, ts. (Dârü'l-kütübi'l-hadîse), s. 110-112; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, II, bk. İndeks; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn, I/1, s. 261-268, 276-285; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 195-199, 417,

461-463, 526; III, 409-411; IV, 144-146; V, 269-273; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi: 1098’den 1118’e Kadar, İstanbul 1974, s. 133-134, 137-138; a.mlf., Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1118-1146), Ankara 1987, s. 54, 55, 58, 63, 64, 71, 76-77, 119, 121-127, 130, 142; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, bk. İndeks; İhsan Abbas, Şeẕerât min kütübin mefḳūde fi’t-târîḫ, Beyrut 1988, s. 113-142; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 111-112, 115-116, 132; E. Honigmann, “Şeyzer”, İA, XI, 499-502; R. Stephen Humphreys, “Munḳidh, Banū”, EI² (İng.), VII, 577-580.

Abdülkerim Özaydın

el-MÜNKIZ mine’d-DALÂL

(المنقذ من الضلال)

Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) kendi düşünce hayatının gelişimini özetlediği, dönemindeki İslâmî inanç ve düşünce hareketlerini değerlendirdiği eseri.

Tam adı el-Münḳıẕ mine’ḍ-ḍalâl ve’l-müfṣıḥ ʿani’l-aḥvâl (ve’l-mûṣıl ilâ ẕi’l-ʿizzeti ve’l-celâl)’dir. Gazzâlî’nin kendi düşünce dünyasındaki büyük değişim ve gelişim sürecini anlattığı eser, İslâm kültüründe örneğine az rastlanır bir otobiyografi olması yanında V. (XI.) yüzyıl İslâm dünyasının inanç ve fikir hareketlerini değerlendiren ve daha da önemlisi, felsefî anlamda şüpheciliği o güne kadar benzeri görülmemiş bir şekilde temellendiren muhtevası ile İslâm düşünce tarihinin en özgün ürünlerinden biridir.

Eserin giriş kısmında, taklitten hoşlanmayan bir karakter olarak hakikati ararken duyulara ve akla dayanan bilgilerin gerçekliği konusunda derin bir şüpheye düştüğünü, kendisini bütün deneysel ve aklî bilgilerin dayandığı temellerden şüphelenmeye kadar götüren, bu sebeple “hastalık” ve “safsata” diye nitelediği bu kriz döneminin iki ay kadar sürdüğünü anlatan müellif, “Allah’ın kalbine attığı nur” sayesinde yeniden sağlığına kavuştuğunu ve aklın zorunlu bilgilerini bütün kesinliğiyle kabul ettiğini belirtir (s. 75-76).

Gazzâlî, Allah’ın kendisini bu hastalıktan kurtarmasının ardından hakikati araştıranların sadece dört gruptan ibaret olduğunu anladığını söyler. Kelâmcılar, bâtınîler, filozoflar ve sûfîlerden oluşan bu grupların bilgi anlayışları ve yöntemleri Hakkında kendi kaynaklarına dayanarak yaptığı incelemelere ve ulaştığı sonuçlara dair bilgi verir. Ona göre kelâm ilminin maksadı Ehl-i sünnet akîdesini bid‘atçıların tahrifinden korumak olup kelâm ilmi bu amacı gerçekleştirmeye yeterli ise de kendisine aradığı gerçeği sunmada yetersiz kalmıştır. Çünkü her ne kadar kelâmcılar, ehl-i bid‘atın saptırma ve tahriflerini çok iyi bir şekilde ortaya çıkarıp ifade etmişlerse de itikadî konuları temellendirirken hasımlarından aldıkları öncüllere dayanmışlardır. Bu ise zorunlu önermeler dışında delil kabul

etmeyenlere fazla bir fayda sağlamaz (s. 80-83). Filozofları dehrîler, tabiatçılar ve ilâhiyatçılar şeklinde başlıca üç gruba ayıran Gazzâlî onların üzerinde durduğu düşünce alanlarını matematik, mantık, tabiat ilimleri, ilâhiyat, siyaset ve ahlâk olmak üzere altı kısımda incelemektedir. Gazzâlî'nin iddiasına göre filozoflar siyasetle ilgili görüşlerini geçmişteki ilâhî kitaplardan ve peygamberlere ait hikmetlerden, ahlâka dair fikirlerini de eski sûfîlerden almışlardır. Mantık alanında söyledikleri dinle alâkalı olmadığı için eleştirilmesi gerekmez. Tabiat ilimlerine dair söylenenler de maddî (deneysel) dünya ile ilgili olduğundan bazı istisnalar dışında din yönünden bunların da inkâr edilmesi şart değildir. Filozofların en ağır yanılgıları, dolayısıyla en çok ihtilâfa düştükleri konular ilâhiyata dair olanlardır. Gazzâlî bu alanda filozofları hem kullandıkları düşünce yöntemi hem de vardıkları sonuçlar bakımından eleştirmekte, onların üç konuda küfre, on yedi konuda bid'ata saptıklarını ifade ederek bunları ayrıntılı biçimde işlediği Tehâfütü'l-felâsife'ye gönderme yapmakla yetinmekte (s. 84-107), aynı şekilde Ta'lîmiyye olarak anılan İsmâilî-Bâtınî fırkasının mâsum imam inancını ve onun etrafında geliştirdiği iddiaları da aklî delillerle çürütmektedir (s. 108-121).

Müellif, bu akımları inceleyip yanlışlarını ve eksilerini tesbit ettikten sonra aradığı hakikate sûfîlerin yoluyla ulaştığını bildirir. Onların hayat tarzlarının en güzel hayat tarzı, yollarının en güzel yol, ahlâklarının en güzel ahlâk olduğunu kavradığını, zâhir ve bâtınlarının nübüvvet kandilinin nuruyla aydınlandığını, esasen yeryüzünde nübüvvet nurundan başka aydınlanılacak ışık olmadığını vurgular (s. 132). Eserde yaşının elliyi aşkın olduğunu söyleyen Gazzâlî'nin bu ifadesinden

el-Münḳıẕ'ı hayatının son döneminde muhtemelen 501-502 (1108-1109) yıllarında (Bouyges, s. 71) yazdığı anlaşılmaktadır.

el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl, erken dönemlerden itibaren İslâm dünyasında ve Batı'da geniş ilgi görmüştür. Gazzâlî'nin eserlerinin Batı dünyasında tanınmasına öncülük eden İspanyol Dominiken rahibi Raymundus Martini, 1278'de yazdığı sanılan Pugio Fidei adlı eserinin ilâhî ilimlere dair birinci bölümünde el-Münḳıẕ'ı Arapça ismiyle ve bu ismin Latince çevirisiyle zikrederek hakikati araştıran gruplarla ilgili bilgileri aynen tekrar etmiştir. Martini ayrıca eserinin beşinci bölümünde el-Münḳıẕ'dan uzunca bir bölüm

aktarmıştır (DİA, XIII, 527). Mahmûd Hamdî Zakzûk eserin Latince'ye çevrildiğini söylüyorsa da (el-Menhecü'l-felsefî, s. 6-8) bu bilgi henüz doğrulanmamıştır.

Descartes'ın şüphecilik konusunda İbn Meymûn vasıtasıyla Gazzâlî'nin diğer eserleri yanında el-Münḳız̠'dan da yararlanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bu eserle onun Discours de la méthode'u arasında bir karşılaştırma yapan M. M. Şerif, şüphecilik konusunda iki eser arasındaki paralellikleri sıraladıktan sonra George Henry Lewis'in bu çok şaşırtıcı benzerliği, "Eğer el-Münḳız̠'ın Descartes döneminde bir tercümesi olsaydı herkes bu hırsızlığa karşı isyan ederdi" şeklindeki sözleriyle dile getirdiğini belirtmekte ve bazı ipuçlarından hareketle Gazzâlî'nin diğer eserleriyle birlikte el-Münḳız̠'ın da Latince'ye çevrilmiş ve Descartes tarafından okunmuş olabileceğini veya Descartes'ın Arapça bilen biri vasıtasıyla el-Münḳız̠'dan istifade etmiş olmasının düşünülebileceğini ileri sürmektedir (İslâm Düşüncesi Tarihi, IV, 174-175).

Çok sayıda yazma nüshası bulunan el-Münḳız̠'ın (Brockelmann, GAL, I, 544-545; Abdurrahman Bedevî, s. 202-203) bilinen en eski yazması Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olup (Şehid Ali Paşa, nr. 1712/2, vr. 33a-56b) sonunda istinsah tarihi 7 Şevval 509 (23 Şubat 1116) olarak belirtilmektedir (Dalâletten Hidâyete, tercüme edenin takdimi, s. 17-18).

el-Münḳız̠, ilk defa Schmölders tarafından Fransızca tercümesiyle beraber Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes içinde yayımlanmış (Paris 1842), daha sonra İstanbul'da (1286, 1287, 1289, 1293, 1303), Kahire'de (1303, 1309 [aynı müellife ait İlcâmü'l-ʿavâm ve el-Maḍnûnü'ṣ-ṣaġīr ile birlikte], 1316, 1328 [Abdülkerîm el-Cîlî'nin el-İnsânü'l-kâmil'inin hâmişinde], 1967 [nşr. Abdülhalîm Mahmûd]), Bombay'da (1891) ve Cemîl Salîbâ ile Kâmil Ayyâd'ın geniş bir tanıtma yazısıyla beraber Dımaşk'ta (1353) neşredilmiştir: İlk tahkikli çalışma olan son neşrin 1939'daki baskısına Gazzâlî'nin eserlerinin listesiyle kısa bir bibliyografyası da ilâve edilmiştir. Bunların dışında eserin genellikle ticarî mahiyette birçok baskısı yapılmıştır.

Schmölders'in tercümesinin ardından el-Münḳız̠'ı Barbier de Meynard 1293'teki (1876) İstanbul baskısına (JA, 3. seri, IX [1877], s. 1-93), Ferîd

Cebr 1956’daki Dımaşk baskısına dayanarak bir giriş ve notlarla birlikte Fransızca’ya çevirmiştir (Beyrut 1959). Claud Field eseri The Confessions of Al Ghazzali adıyla İngilizce’ye tercüme etmiş (London 1909), aynı tercüme The Alchemy of Happiness başlığıyla yeniden yayımlanmıştır (London 1910). Montgomery Watt, 1939’daki Dımaşk baskısından hareketle yaptığı çeviriyi The Faith and Practice of Al-Ghazali içinde yayımlamıştır (London 1953, s. 19-85). R. Joseph McCarthy de eseri İngilizce’ye tercüme etmiştir (Boston 1980; Lousville 1999). Amritsar’da Hintçe bir çevirisi neşredilmiştir (1306). el-Münḳıẕ mine’ḍ-ḍalâl Mehmed Zihni Efendi ve Said Efendi (İstanbul 1287, 1289) ile Hilmi Güngör (İstanbul 1948; Ankara 1960) tarafından aynı adla Türkçe’ye çevrilmiş, ayrıca Ahmet Subhi Furat (Dalâletten Hidâyete, İstanbul 1972) ve Ali Kaya (Hakikate Giden Yol, İstanbul 2004) tarafından da tercümesi yapılmıştır. Eseri Johannes H. Kramers Felemenkçe’ye çevirmiştir (Amsterdam 1952).

BİBLİYOGRAFYA

Gazzâlî, el-Münḳıẕ mine’ḍ-ḍalâl (nşr. Cemîl Salîbâ - Kâmil Ayyâd), Dımaşk 1358/1939, s. 65-164, ayrıca bk. neşredenlerin girişi, s. 8-62; a.e.: Dalâletten Hidâyete (trc. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1972, tercüme edenin takdimi, s. 17-18; Brockelmann, GAL, I, 544-545; Suppl., I, 755; M. Bouyges, Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali (Algazel) (ed. M. Allard), Beyrouth 1959, s. 70-71; A Guide to Oriental Classics (ed. Wm. Theodore de Bary - Ainslie T. Embree), New York 1964, s. 27-28; Abdurrahman Bedevî, Müʾellefâtü’l-Ġazzâlî, Küveyt 1977, s. 202-204; Mahmûd Hamdî Zakzûk, el-Menhecü’l-felsefî beyne’l-Ġazzâlî ve Dekart, Kahire 1981, s. 6-8; İslâm Düşüncesi Tarihi (ed. M. M. Şerif - Mustafa Armağan), İstanbul 1991, IV, 174-175; H. Bekir Karlığa, “Gazzâlî”, DİA, XIII, 527.

Mustafa Çağrıcı

MÜNKİR

(bk. KÜFÜR).

MÜNSERİH

(المنسرح)

Aruz sisteminde bir bahir.

Halîl b. Ahmed'in bulduğu vezinlerden olup onun aruz sisteminde "müştebihe" denilen dördüncü dâirede ikinci, klasik genel sıralamada ise onuncu bahir olarak yer alır (DİA, III, 428; IV, 484). Bahrin, "serbestçe dolaşmak" anlamındaki serh (insirâh) masdarından türemiş bir sıfat olan münserih adıyla anılmasının sebebi veznin ritminin kolay, süratli ve akıcı olması (İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, I, 271) yahut diğer vezinlere göre farklılık arzetmesidir. Çünkü "müstef'ilün", diğer vezinlerde darb tef'ilesi olarak geldiğinde tam ve sahih şekliyle de kullanılabildiği halde münserihte hazif (tay) kuralı uygulanarak sâkin olan dördüncü harfi (فْ) düşürülür (Hatîb et-Tebrîzî, s. 146). Tef'ileleri sübâiyye (yedi harfli, مُسْتَفْعِلُنْ ve مَفْعُوْلَاتْ) olan bahirlerdendir.

Halîl b. Ahmed'in sisteminde tam ve sahih şekli "müstef'ilün mef'ûlâtü müstef'ilün"dür (- -˘-/- - -˘/- -˘-). Uygulamada bu şekil kullanıldığı gibi beytin ikinci mısraının bütün tef'ileleriyle birlikte birinci mısraının son tef'ilesinin düşmüş (menhûk) şekli de kullanılır (müstef'ilün mef'ûlâtü). Bahrin tam şeklinin bir aruzu ve iki darbı vardır. Darb tef'ilesi "müstef'ilün"ün sâkin olan dördüncü harfinin hazfedilmesiyle "müfteilün"e (-˘˘-), mecmû' vetidinin sâkin olan son harfinin (نْ) hazfi ve bir önceki harfin sâkin kılınmasıyla (لْ) da (kat') "müstef'il"e (- - -) dönüşebilir. Uygulamada "müstef'il" yerine onun eşdeğeri olan "mef'ûlün" kullanılır. Haşv tef'ilesi "müstef'ilün" ise sâkin olan ikinci harfinin (سْ) düşürülmesiyle (habn) "mütef'ilün" (˘-˘-) olur. Uygulamada bunun eşdeğeri olan "mefâ'ilün" (˘-˘-) kullanılır veya sâkin olan dördüncü harfin (فْ) düşürülmesiyle "müste'ilün"e (-˘˘-) dönüşür ve uygulamada eşdeğeri olan "müfte'ilün" (-˘˘-) kullanılır. Buna göre münserih bahrinin tam beytinde şu değişiklikler görülür:

1. Aruzu sahih, darbı matvî:

= -˘- / - - -˘/ - -˘- (sahih)//

= -˘- / - - -˘/-˘˘- (matvî).

2. Aruzu sahih, darbı maktû‘:

= -˘- /- - -˘/- -˘- (sahih) //

= -˘-/- - -˘/- - - (maktû).

Tef‘ilelerinin üçte ikisinin düşürülüp birinin kaldığı menhûk beyitte birinci mısraın ilk iki tef‘ilesi olan “müstef‘ilün mef‘ûlâtü”

kalır (- -˘-/- - -˘). Burada son tef‘ile olan “mef‘ûlâtü” bahrin hem aruzu hem de darbı konumundadır. “Mef‘ûlâtü”, vakfedilerek yedinci harfin sâkin kılınmasıyla (تْ) “mef‘ûlât” (- - =) şekline dönüşebilir (mevkuf). Uygulamada eşdeğeri olan “mef‘ûlân” (- - =) kullanılır veya yedinci harekeli harfinin (تُ) düşürülmesi ile (kesf / keşf) “mef‘ûlâ” (- - -) şekline girebilir ve uygulamada eşdeğeri olan “mef‘ûlün” (- - -) kullanılır. Buna göre menhûk beyit aşağıdaki şekilleri alır: “Müstef‘ilün / mef‘ûlân” (- - ˘- /- - =) veya “müstef‘ilün / mef‘ûlün” (- - ˘- /- - -). Münserih bahri İsmâil b. Hammâd el-Cevherî’nin tertibinde yer almaz. Ona göre bunun aslı recezdir (Kitâbü ʿArûżi’l-varaḳa, s. 56).

Aruza dair klasik kitaplarda ve bunlara muhteva bakımından sadık kalan yeni eserlerde münserih bahrinin yukarıda sayılan vezinleri zikredilir. Ancak sanatkârların nazım tekniğinde yaptıkları yenilikler göz önüne alındığında bahrin başka bahirlerle, meselâ kâmil bahriyle benzeştiği, hatta ondan elde edildiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla önce “kâmil münserih” denilip daha sonra sadece münserih diye adlandırıldığını belirten Celâl el-Hanefî’nin bu bahir için verdiği yeni vezinler şunlardır (el-ʿArûż, s. 465-478):

1. - -˘-/-˘-˘- - -/-˘˘-/-˘-˘/- - - (veya - -, ya da ˘-)

2. - -˘-/- - -˘/- -˘-//- -˘-/- - -˘/ - -˘= (müstef‘ilân)

3. - -˘-/- - -˘/- -˘-//- -˘-/- - -˘/- -

4. - - ˘-/- = -˘/= -//- -˘-/- = -˘/- -

5. - -˘-/- - -˘/-˘- -//- -˘-/- - -˘/ -˘- -

6. - -˘-/- - -˘/-˘- -//- -˘-/- - -˘/-

7. - =˘-/- = -˘/- =˘-//- -˘-/-˘- -

8. - -˘-/- - -˘/- -˘-//- -˘-/- -

Münserih bahri yumuşaklığı ve inceliğiyle tanınmış olmakla birlikte zorluğu sebebiyle eski ve yeni şairler arasında nâdir kullanılan vezinlerdendir. Ömer b. Ebû Rebîa'nın "Ḳālet li-tirbin ..." râiyyesi, Buhtürî'nin "Kem min ḥanînin ..." bâiyyesi ve Ebû Firâs el-Hamdânî'nin "Yâ hasreten ..." diye başlayan lâmiyyesi bahrin örneklerinden bazılarıdır (Emîl Bedî' Ya'kūb, s. 149-151). Münserih bahrinin Türk edebiyatında "müfteilün / fâilün / müfteilün / fâilün" ve "müstef'ilün / fâilün" şeklindeki vezinleri kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, V, 468-469; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, Kitâbü ʿArûżi'l-varaḳa (nşr. Sâlih Cemâl Bedevî), Mekke 1406/1985, s. 56; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 269-294; Hatîb et-Tebrîzî, el-Vâfî fi'l-ʿarûż ve'l-ḳavâfî (nşr. Ömer Yahyâ - Fahreddin Kabâve), Dımaşk 1399/1979, s. 146-152; İbn Ebû Şeneb, Tuḥfetü'l-edeb, Paris 1954, s. 70-74; Safâ Hulûsî, Fennü't-taḳṭîʿi'ş-şiʿrî ve'l-ḳāfiye, Beyrut 1966, s. 152-157; Celâl el-Hanefî, el-ʿArûż, Bağdad 1398/1977-78, s. 449-485; M. Saîd İsbir - M. Ebû Ali, el-Ḫalîl: Muʿcem fî ʿilmi'l-ʿarûż, Beyrut 1982, s. 135-138; Mahmûd Mustafa, Ehde's-sebîl ilâ ʿilmeyi'l-Ḫalîl: el-ʿArûż ve'l-ḳāfiye,

Beyrut 1405/1985, s. 110-113; Abdürrızâ Ali, el-ʿArûż ve’l-ḳāfiye, Musul 1409/1989, s. 145-148; Mahmûd Fâhûrî, Sefînetü’ş-şuʿarâʾ, Halep 1410/1990, s. 64-68; Emîl Bedîʿ Yaʿkūb, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fî ʿilmi’l-ʿarûż ve’l-ḳāfiye ve fünûni’ş-şiʿr, Beyrut 1411/1991, s. 146-151; M. Ali eş-Şevâbike - Enver Ebû Süveylim, Muʿcemü muṣṭalaḥâti’l-ʿarûż ve’l-ḳāfiye, Amman 1411/1991, s. 283-285; M. Ali el-Hâşimî, el-ʿArûżü’l-vâżıḥa, Beyrut 1415/1995, s. 64-67; Gotthold Weil, “Arûz”, İA, I, 632; a.mlf. - G. Meredith-Owens, “ʿArūḍ”, EI² (İng.), I, 670, 675; Nihad M. Çetin, “Arûz”, DİA, III, 428, 429, 430, 432; a.mlf., “Bahir”, a.e., IV, 484.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

el-MÜNSIF

(المنصف)

Ebû Osman el-Mâzinî'nin et-Taṣrîf adlı eserine İbn Cinî (ö. 392/1002) tarafından yazılan şerh

(bk. et-TASRÎF).

MÜNŞEAT

(منشآت)

Mektup dahil her türlü resmî ve hususî yazıyı toplayan, yazım esaslarını gösteren eserlerin genel adı.

Sözlükte "düz yazı, nesir" anlamındaki inşâ masdarından türeyen münşeât kelimesi münşî adı verilen, devlet teşkilâtı bünyesindeki divan, kalem ve ketebe gibi resmî dairelerde çalışan nişancı, tevkīî yahut küttâbların yazdığı çoğu musanna resmî yazılarla mektuplar yanında şair ve edebiyatçıların kaleme aldığı her çeşit sanatlı düz yazıya ve bu yazıların toplandığı kitaplara ad olmuştur. Münşeat Fars ve Türk kültüründe "mektûbât" karşılığı olarak da kullanılmıştır. Fakat başta âlimler ve mutasavvıflar olmak üzere (meselâ bk. Mektûbât-ı Hazreti Sezâî, Mektûbât-ı Azîz Mahmud Hüdâyî) aynı kişinin mektuplarının bir araya toplanmasından meydana gelen eserlere Arap edebiyatında olduğu gibi daha çok "resâil" veya mektûbât denilmiştir (bk. MEKTUP). Bunun dışında Osmanlı tarih ve diplomasisinde münşeat kelimesi zamanla her türlü resmî yazıyı ifade eden bir terim niteliği kazanmıştır (DİA, XXIX, 18-21). Osmanlı telif geleneğinde mektuplar dahil her çeşit mensur yazıyı bir araya toplayan eserler "mecmûa-i münşeât", "mecmûa-i inşâ" adıyla bir mecmua türü meydana getirmiştir (bk. MECMUA). Kınalızâde Ali Efendi, Lâmiî Çelebi, Veysî, Nergisî ve Nâbî'nin eserleri bizzat kendileri tarafından derlenmiş, Ebüssuûd Efendi, Nef'î, Çelebizâde Âsım, Râgıb Paşa, Kânî ve Âkif Paşa'nın münşeatları ise müelliflerinin ölümünden sonra başkaları tarafından bir araya getirilmiştir.

Türk edebiyatında ilk örnekleri XIV. yüzyılda görülmeye başlayan ve XX. yüzyıla kadar bir edebî gelenek halinde devam eden bu mecmuaların muhtevasını resmî ve özel yazışma ile mektuplar yanında manzum mektuplar, bunları süsleyen değişik manzumeler, nutuk, makale, arzuhal ve duânâmeleri de içine alan örnekler oluşturmaktadır. Böylece münşeat, özellikle Osmanlı kültüründe şiirleri toplayan divanlar gibi her çeşit nesri bir araya getiren bir telif türü halinde gelişmiştir (geniş bilgi için bk.

Abdurrahman Daş, Osmanlılarda Münşeât Geleneği, doktora tezi, 2003, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Bir nevi nesir antolojisi veya müntehabât olarak kabul edilmesi gereken münşeatların büyük bir kısmının mukaddimesi vardır. Didaktik özellikteki münşeatların derlenmesine, münşîlik mesleğine yeni gireceklerle diğer ihtiyaç duyanları gerekli yazışmaları yapabilecek şekilde bilgilendirmek, edebî ve tarihî özellikte olanlarda ise sanat gösterme arzusu yanında kıymetli örneklerin kaybolmasının önüne geçmek ve tarihî belgelerin ortadan kalkmasına engel olmak gibi sebepler gösterilmektedir (Haksever, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 3 [1999], s. 57).

Münşeatların tertibi belli özellikler göstermektedir. Bütün münşeatlarda önce yazışma usul ve kaideleri, yazışma türleri ve tarifleri, bunlarda kullanılacak unvan ve elkāb yer almaktadır. Ardından tarihî veya edebî yazışma örnekleri gelir. Mektuplarda makam esas olduğu için örnek metinler de önce Hz. Peygamber'in ve halifelerin mektuplarından verilir. Daha sonra padişahların her türde yazıları, vezirlerden başlayarak diğer devlet adamlarına hitaben yazılmış yazılarla bazı devlet adamlarının kaleme aldığı metinlere geçilir. Ardından hususi yazışmalar gelir. Bunların dışında dinî yazıların, vakfiye sûretlerinin,

kıssa ve menkıbelerin, çeşitli ilimlerle ilgili tarif ve bilgilerin, hitabe ve nutukların bulunduğu örnekler de görülmektedir. Münşeât-ı Azîziyye, Hz. Peygamber ve ilk halifelerin mektuplarıyla başlamakta; Râgıb Paşa'nın eserinde İslâm tarihinden bazı olaylar, Mekke ve Tâif'in fethine dair pasajlar; Âlî Mustafa'nın münşeatında Resûl-i Ekrem'in sîreti Hakkında bilgiler, meşâyihin vasıfları, vezirlerle bazı meslek erbabının özellikleri yer almaktadır. Abdülhalim Efendi'nin mecmuasında bazı âlim ve şairler tanıtılmakta, Âlî'nin münşeatında mûsikiyle ilgili bilgiler bulunmaktadır. Tâcîzâde Câfer Çelebi'ye atfedilen eserde Sultan Cem kıssasına yer verilmekte, Nergisî bazı cami, saray, çeşme vakfiyelerini aktarmaktadır. Bu örnekler münşeatların muhteva çeşitliliğini göstermektedir. Derleyeni tarafından farklı adlar konulmuş olsa da bu mecmuaların çoğu derleyicisinin ismiyle anılmıştır. Nitekim Feridun Bey'in Münşeâtü's-selâtîn'i Feridun Bey Münşeatı, Hâfız İsmâil Müşfik Efendi'nin eseri Münşeât-ı Müşfikiyye (Müşfiknâme) adıyla anılmaktadır.

Tanzimat'tan sonra orta öğretim kurumlarında usûl-i kitâbet ve inşâ adıyla bir ders konulmasının ardından bu ders için hazırlanan ve sadece yazı kurallarıyla örnek metinlere yer verilen İnşâ-yı Cedîd gibi kitaplara ise daha çok inşâ mecmuaları / kitapları denilmiştir. Ancak eskiden olduğu gibi bu dönemde de inşâ ve münşeat kelimelerinin birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Klasik münşeat mecmualarının Fâtih Sultan Mehmed devrine ait en eski örneği olan, Yahyâ b. Mehmed el-Kâtib'in 1479'da kaleme aldığı Menâhicü'l-inşâ bu adlandırmanın eski bir uygulamasıdır (nşr. Şinasi Tekin, Boston 1971). Aslında birer münşeat sayılan Sarı Abdullah Efendi'nin eseri Düstûrü'l-inşâ (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3360), Darendeli Hayret Efendi'ninki İnşâ-yı Hayret (Riyâzü'l-kütebâ ve hıyazü'l-üdebâ, Bulak 1242) ismini taşırken Ahmed Râsim'in inşâ kitabı İlâveli Hazîne-i Mekâtip yâhud Mükemmel Münşeât (İstanbul 1318), Fâik Reşâd'ın eseri Amelî ve Nazarî Ta'lîm-i Kitâbet yâhud Mükemmel İnşâ (İstanbul 1313) adıyla anılmaktadır. Seyfettin Özege'nin Katalog'unda mevcut basılmış inşâ (II, 731-732) ve münşeat (III, 1263-1265) mecmualarının listesi gözden geçirildiğinde bu uygulamanın zengin örnekleriyle karşılaşılır.

Münşeatlar tâlimî (didaktik), tarihî ve edebî olarak üç kısımda ele alınmakla birlikte Arapça, Farsça veya Türkçe oluşları, derleyenin bilinip bilinmemesi, toplanış veya telif edilişleri gibi özellikler de göz önüne alınarak çeşitli şekillerde tasnif edilmiştir (Halil İbrahim Haksever'in kapsamlı tasnifinden başka [Eski Türk Edebiyatında Münşeatlar ve Nergisî'nin Münşeatı, doktora tezi, 1995, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü], s. 195-260] Agâh Sırrı Levend ve Orhan Şaik Gökyay'ın gruplandırmaları için bk. bibl.). Ancak genel bir yaklaşımla münşeatları altı grupta ele almak mümkündür.

1. Resmî mektup ve yazışma usullerini öğreten ve bunlara ait temsilî örnekleri yahut gerçek yazışma metinlerini ihtiva edenler. Selçuklular devrinde Anadolu'da ortaya konan ve resmî dilin Farsça olması sebebiyle bu dille kaleme alınmış olan münşeatların çoğu bu özelliktedir (geniş bilgi için bk. Köymen, bibl.). Adını risâle / mektup kelimesinden alan ve sadece eksik bir nüshası bilinen (Manisa İl Halk Ktp., Murâdiye, nr. 1856/3, vr. 113b-121b) Ahmed-i Dâî'nin Teressül'ü gibi ilk Türkçe örnekler de bu niteliktedir. Bu türe Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Esad Efendi, nr.

3292, 3326) münşeatlar da örnek gösterilebilir. İ. Çetin Derdiyok'un üzerinde bir doktora çalışması gerçekleştirdiği XV. yüzyıl şairlerinden Mesîhî'nin Gül-i Sadberk'inde ise (1994, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) inşâ tekniği Hakkında bilgi verildikten sonra bunlara uygun 100 temsilî örnek yazılmıştır. Bu tarz eserler dil bilgisi, inşâ ve üslûp bilgileri, özellikle diplomatik ilminde kullanılan hitap cümleleri, elkāb, unvanlar, manzum ve mensur ibareler, mukaddime ve hâtimeler gibi konularda verilen mâlûmat bakımından önemlidir.

2. Feridun Bey'in Münşeâtü's-selâtîn'i gibi sadece resmî mektup ve yazışma metinlerini derleyenler. Bunlardan nâme-i hümâyun, hatt-ı hümâyun, buyruldu, i'lâm ve telhisler gibi tek bir belge türüne ait metinleri toplayanlar da münşeat mecmuası oldukları halde Hatt-ı Hümâyun Mecmuası (İÜ Ktp., TY, nr. 6094, 6110), Telhis Mecmuası (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3363), İ'lâmât Mecmuası (İÜ Ktp., TY, nr. 9267, 9268) şeklinde de anılır. Tâcîzâde Sâdî Çelebi (nşr. Necati Lûgal - Adnan Erzi, İstanbul 1956), Kınalızâde Ali Efendi (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3300, 3314) ve Şeyhülislâm Çelebizâde Âsım Efendi (İstanbul 1286) gibi isimlerin kaleme aldığı eserler de bu niteliktedir. Fâtih Devrine Ait Münşeât Mecmuası da (İstanbul 1956) bu gruba girer. Bu eserlerin değeri, kâtip ve münşîlere gerçek örnekler göstermesi yanında tarihî konularda verilen bilgilerden gelmektedir.

3. Lâmiî Çelebi'nin Münşeât-ı Mekâtîb'i gibi (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3316) çoğunlukla şair ve edebiyatçıların kaleminden çıkmış hususi ve sanatkârane örnekleri bir araya getirenler. Bu münşeatların bir kısmını bizzat müellifleri, bir kısmını da başkaları tertip etmiştir. Bunlar arasında Doğu Türkçesi ile yazılmış tek eser olan Ali Şîr Nevâî'nin Münşeât'ının ayrı bir yeri vardır (Bakü 1926; Ayşehan Deniz Abik eser üzerinde bir doktora tezi hazırlamıştır; 1993, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Fuzûlî (nşr. Abdülkadir Karahan, İstanbul 1948), Âlî Mustafa Efendi, Veysî (İstanbul 1286), Nergisî (Halil İbrahim Haksever, Eski Türk Edebiyatında Münşeatlar ve Nergisî'nin Münşeatı adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır, 1995, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Nâbî, Nef'î ve Kânî (Dilek Batislâm Kânî'nin Mensur Letâifnâmesi ve Hezliyyatı adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır, 1977, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) gibi divan şairlerinin

münşeatları bu grupta yer alır. Birkaç şairin mektuplarını bir araya getiren mecmualara ise Şeyh Mahmûd b. Edhem'in 1491'de kaleme aldığı Mecmûatü'l-münşeât örnek gösterilebilir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3324). Bunlarda sanatkârla ilgili olarak diğer kaynaklarda rastlanamayacak değerli bilgiler mevcuttur.

4. Bazı edebiyatçıların kendi yazılarına da yer vererek derledikleri resmî-hususî, eski-yeni mektup ve yazışmalarla beğenilen nesirleri içine alan mecmuaları. Bunların en tanınmışlarından biri Refik ve Tevfik (Çaylak) beylerin Letâif-i İnşâ adlı kitabıdır (I-II, İstanbul 1281-1282). Âkif Paşa'nın Münşeât-ı el-Hâc Âkif Efendi ve Divançe'si (İstanbul 1259), Mahmud Celâleddin Paşa'nın Münşeât'ı (İstanbul 1312) ve Münşeât-ı Şeyh Vasfî de (İstanbul 1316) bunlardandır. Bu eserlerde Tanzimat'la birlikte Batı tesirine açılan yazı dilinde ortaya çıkan değişiklikleri ve konu farklılıklarını görmek mümkündür.

5. Mehmed Fuad'ın Rehberi Kitâbet-i Osmâniyye yâhud Mükemmel Münşeât'ı gibi (İstanbul 1327) Tanzimat'tan sonra mekteplerde okutulan inşâ dersi için hazırlanmış her çeşit yazışmayı öğreten ders kitapları. Bunlar farklı isimler taşısa da bir kısmının "münşeat" kelimesinin de içinde bulunduğu adlarla anıldığı görülmektedir. Mihrî'nin (Mihran Apikyan) Tatbîkāt-ı Münşeât'ı ise (İstanbul 1306) bu tür

eserlerin pratiğe dönük olduğunu daha adında ortaya koymaktadır. Sahaf el-Hâc Nûri Efendi'nin derlediği ve devrin padişahı Sultan Abdülaziz'e ithafen Münşeât-ı Azîziyye fî âsâr-ı Osmâniyye adını verdiği iki ciltlik eseriyle (I, İstanbul 1292; II, 1286) Manastırlı Mehmed Rifat'ın Nüzhetü'l-Münşeât (İstanbul 1285) ve Zübdetü'l-Münşeât'ı (İstanbul 1300) bu grupta zikredilmesi gereken eserlerdir.

6. Şair Zaîfî Pîr Mehmed'in Münşeât-ı Mevlânâ Zaîfî'si gibi çoğu aynı kişinin divanı ile bir arada bulunan (TSMK, Revan Köşkü, nr. 822, vr. 184b-194b, müellif hattı) belirli sayıdaki mektuplardan ibaret eserler. Bunlara Ebûbekir Rifat'ın, oğlu tarafından neşredilen Münşeât ve Dîvân-ı Rif'at Efendi ile (Bulak 1254) Trabzonlu Emin Hilmi Efendi'nin Divan ve Münşeât'ı (Trabzon 1293), Zîver Paşa'nın Âsâr-ı Zîver Paşa Divan ve Münşeât'ı (Bursa 1313) gibi örnekleri de ilâve etmek gerekir.

Münşeatlar öncelikle edebiyat ve tarih çalışmaları bakımından kaynak eser niteliği taşımaktadır. Ancak münşeat kelimesi özellikle Tanzimat'tan sonra yazışma şekillerini öğreten ders kitaplarına ad olmaya başlayınca hukuk ve askerlik gibi alanlarda yapılacak yazışmaların kural ve örneklerini içine alan kitaplar için de bu isim kullanılmıştır. Muhyiddin Bey'in Münşeât ve Muâmelât-ı Askeriyye (Edirne 1308), Türkzâde Hâfız Mehmed Ziyâeddin'in Münşeât ve Muâmelât-ı Umûmiyye yâhud Mükemmel ve Mufassal İnşâ-yı Mülkî ve Askerî ile (İstanbul 1314) Hasan Hıfzı'nın Münşeât-ı Hukūk (İstanbul 1300) ve Abdülahad Nûri'nin Münşeât-ı Kavânîn (İstanbul 1305) gibi belli bir alana ait yazışma kural ve örneklerini toplayan mecmualar bu tip eserlere örnektir. Ahmed Erib'in Hanımlara Münşeât'ı ise (İstanbul 1309) daha farklı bir çalışmadır.

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, I, 250-255; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 181; II, 1860-1861; Diyarbekirli Said Paşa, Mîzânü'l-edeb, İstanbul 1305, s. 219-240; Yahyâ b. Mehmed el-Kâtib, Menâhicü'l-inşâ (nşr. Şinasi Tekin), Roxbury 1971, s. 5-17; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958, s. 22-24; Özege, Katalog, II, 731-732; III, 1263-1265, 1342; V, 2134; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri I: Belâgat, Ankara 1980, s. 46-54; İsmail E. Erünsal, The Life and Works of Tâcî-zâde Caʻfer Çelebi, with a Critical Edition of his Dîvân, İstanbul 1983, s. LXV-LXIX; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1984, I, 113-116; Bekir Kütükoğlu, "Münşeat Mecmualarının Osmanlı Diplomatiği Bakımından Ehemmiyeti", Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri: 30 Nisan - 2 Mayıs 1986 Bildiriler, İstanbul 1988, s. 169-176; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1994, s. 100, 160, 174-175, 221-222; a.mlf., "Mektup", DİA, XXIX, 18-21; İ. Çetin Derdiyok, "Osmanlı Devrinde Mektup Yazma Geleneği", Osmanlı, Ankara 1999, IX, 731-733; Muhammed Hânî, "Münşeʾât", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381 hş., II, 1278-1279; Mehmed Altay Köymen, "Selçuklu Devri Kaynaklarına Dair Araştırmalar I: Büyük

Selçuklu İmparatorluğu Devrine Ait Münşeat Mecmuaları”, DTCFD, VIII/4 (1951), s. 538-648; Müeyyed Sâbitî, “Nâmehâ-yı Târîḫî”, Ferheng-i Îrân-zemîn, V, Tahran 1336, s. 16-22; Fevziye Abdullah Tansel, “Türk Edebiyatında Mektup”, Tercüme, XVI/77-80, Ankara 1964, s. 386-390; Orhan Şaik Gökyay, “Tanzimat Dönemine Değin Mektup”, TDl., sy. 274 (1974), s. 17-19; Kemal Demiray, “Tanzimattan Günümüze Değin Mektup”, a.e., sy. 274 (1974), s. 88-96; İbrahim Kutluk, “Münşeatlar ve Günümüze Dek Gelen Mektup Betikleri Üzerine”, a.e., sy. 274 (1974), s. 367-378; V. L. Ménage, “The Gül-i Sad-Berg of Mesīhī”, Osm.Ar., VII-VIII (1988), s. 11-32; Halil İnalcık, “Şikâyet Hakkı: ‘Arz-ı Hâl ve ‘Arz-ı Mazhar’lar”, a.e., VII-VIII (1988), s. 33-54; a.mlf., “Reis-ül-Küttâb”, İA, IX, 677-680; Christine Woodhead, “Ottoman Inşa and Art of Letter-Writting: Influences upon the Career of the Nişancı and Prose Stylist Okçuzade (d. 1630)”, Osm.Ar., VII-VIII (1988), s. 143-159; Halil İbrahim Haksever, “Münşeat Mecmuaları ve Edebiyat Tarihimiz İçin Önemi”, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 1, Afyon 1998, s. 73-86; a.mlf., “Münşeat Mecmualarında ‘Sebeb-i Te’lif’”, a.e., sy. 3 (1999), s. 55-64; Pakalın, II, 620; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XIII, 19117; M. Tayyib Gökbilgin, “Nişancı”, İA, IX, 301; Ömer Faruk Akün, “Sarı Abdullah”, a.e., X, 218; a.mlf., “Âlî Mustafa Efendi”, DİA, II, 420; H. R. Roemer, “İns̲h̲āʾ”, EI[2] (İng.), III, 1241-1244; Jürgen Paul, “Enšā”, EIr., VIII, 455-457; Günay Kut, “Ahmed-i Dâî”, DİA, II, 57; Celia J. Kerslake, “Celâlzâde Mustafa Çelebi”, a.e., VII, 260-261; Mustafa Uzun, “İnşâ”, a.e., XXII, 338-339; M. Orhan Okay, “Mektup”, a.e., XXIX, 17-18; Reşat Öngören, “Mektup”, a.e., XXIX, 21-23; Mine Mengi, “Mesîhî”, a.e., XXIX, 313.

Mustafa Uzun

MÜNŞEÂTÜ’s-SELÂTÎN

(منشآت السلاطين)

Feridun Ahmed Bey’in (ö. 991/1583) hükümdar mektupları ile ferman, berat, fetihnâme vb. sûretlerini topladığı eseri.

Uzun yıllar Osmanlı bürokrasisinde görev yapan ve önemli memuriyetlerde bulunan Feridun Ahmed Bey’in en dikkat çekici çalışması olan eser münşeat türünün alanındaki en büyük derlemesidir. Kitabın adı ebced hesabıyla telifinin sona erdiği 982 (1574) yılına tekabül eder. Müellif bu derlemeyi niçin yaptığını eserin başında uzun uzadıya anlatır. Öncelikle belâgat, inşâ ve kitâbetin öneminden, kalem sahiplerinin daima hükümdar iltifatlarına mazhar oluşundan söz edip saltanatın Kılıçsız, Kılıç ehlinin de kitapsız şekillenemeyeceğini söyler ve Süleyman peygamberin kâtibi Âsaf b. Berahyâ’yı örnek gösterir. Hz. Peygamber’in kitâbeti Kılıçla karşılaştırdığını ve kalemi üstün tuttuğunu, kendisinin de muhtasaran topladığı resmî yazıları bir şükran olarak padişaha sunmak istediğini belirtir. Ona göre daha önceki reîsülküttâbların Dîvân-ı Hümâyun’dan çıkan ferman sûretlerini yazmada ihmal göstermeleri bu önemli yazıların zamanla unutulmasına yol açmış ve devlet işlerinde ciddi problemler ortaya çıkmıştır. Müellif, söz konusu karışıklıklara son vermek için kendi reîsülküttâblığı zamanında bir müsvedde defteri oluşturulduğunu ve padişah fermanlarının buraya kaydedildiğini söyler. Bununla beraber Osmanlı padişahlarının mektuplarının, bunlara gelen cevapların, fetihnâme ve zafernâmelerin Dîvân-ı Hümâyun ve nişancı kayıtlarında bulunmamasının da büyük kayıp olduğuna işaret eder. Zira, “Sultanların sözleri sözlerin sultanıdır”, dolayısıyla bu değerli yazıların unutulup gitmesine göz yummamak gerekir. Buna bağlı olarak münşîlerin çalışmaları da kaybolmakta, ayrıca her asrın hususi ifade tarzına göre eski ibarelerle

yeni ıstılahların farklılığı bilinmemektedir. Müellif bu sebeple, gençliğinden beri topladığı Arapça, Farsça ve Türkçe resmî mektuplardan Osmanlı hânedanına ait olanları her padişah devrine göre derleyip tek cilt haline getirdiğini belirtir. Rüyasında II. Murad’dan II. Selim’e kadar Osmanlı

padişahlarını toplu halde gördüğünü söyleyen müellif, özellikle Kanûnî Sultan Süleyman'ın teveccühlerine mazhariyetinden bahseder ve rüyasını bu hayırlı hizmetine yorar. İki ay sonra 3 Ramazan 981'de (27 Aralık 1573) nişancılık makamına terfi ettirilince mektup toplamayı sürdürür ve eserini tamamlayarak Sokullu Mehmed Paşa aracılığıyla III. Murad'a takdim eder. Fakat çağdaşı Selânikî Mustafa Efendi'nin kaydettiğine göre bu benzersiz eser pek itibar görmemiştir (Târih, I, 110). Bundan da Münşeât'ın padişah tarafından makbul tutulmadığı anlaşılmaktadır. Kendi ifadesine göre ise Sultan Murad iltifatlarını esirgememiş, 300 yıllık mektupların tedvini herkesi memnun etmiş, ancak hünerden nasipsiz bazı hasetçiler bunu beğenmeyip büyük meşakkatlerle toplanan mektuplar için, "Eski münşîlerin mektuplarını bulup tertip eylemede ne vardır?" demişlerdir.

Münşeât'ın baş tarafında Osmanlı Devleti'nde kullanılan vüzerâ, ümerâ, ulemâ vb.ne dair elkāb örneklerini veren müellif eserinin dîbâcesinden sonra Miftâh-ı Cennet adlı ahlâkî risâlesini derceder. Adı yine ebced hesabıyla telif tarihi olan 982 (1574) yılına tekabül eden ve rakiplerine cevap olarak yazıldığı anlaşılan bu küçük risâlede dedikodunun zararlarını ve kötü kişilerin sıfatlarını anlatarak kendisinin bu kişilerle karşılaştığını ve çok zarar gördüğünü, Dîvân-ı Hümâyun'da çalışırken birden ilham gelip Miftâh-ı Cennet'i yazdığını ifade eder. Sekiz bölüm halindeki risâlede Feridun Bey müminin vasıfları, sâlih ve muslihin halleri, sıddîk kişilerin hasletleri, ahde vefâ ve sır saklamanın önemi, nifak ve şikak erbabı, hasetçi ve müfsitler, iki yüzlü gıybetçiler ve yalancılarla mürâîler Hakkında kısa açıklamalarda bulunur. Münşeâtü's-selâtîn, Asr-ı saâdet'ten Hulefâ-yi Râşidîn'e kadar Hz. Peygamber'in gönderdiği mektuplardan birkaçının metniyle başlar. Ardından dört halifenin bazı mektuplarına ve bunlara gelen cevaplara yer verilip Osmanlı padişahlarına geçilir.

Selânikî tarafından 1880 belgeyi ihtiva ettiği belirtilen Münşeât'ın (a.g.e., a.y.) iki baskısı yapılmıştır. Birinci neşir kırk biri İslâmiyet'in başlangıç dönemiyle ilgili 735 belgeyi, ikincisi, Arapça ve Farsça belgelerin Türkçe tercümelerinin de verilmesiyle ayrıca 100'ü aşkın belgeyi ihtiva eder. Eserin bu son baskısı eklenen belgelerle iki büyük cilde ulaşmıştır (aş. bk.) (Osman Gazi dönemiyle ilgili mektuplar ikinci baskının I. cildinin 48-65, Orhan Gazi devrine ait olanlar 66-87, I. Murad dönemi yazışmaları 87-113, Yıldırım Bayezid dönemi 113-143, Çelebi Sultan Mehmed devri 145-166,

II. Murad dönemi 166-220, Fâtih Sultan Mehmed devri 221-290, II. Bayezid dönemi 290-368, Yavuz Sultan Selim devri 368-500, Kanûnî Sultan Süleyman dönemi 500-535. sayfaları arasındadır. Bu dönem II. cildin 87. sayfasına kadar devam eder. II. Selim devri yazışmaları II. cildin 87-100. sayfalarındadır). Eserin sonuna III. Murad zamanında yazılmış, Mısır'da arazi tasarrufuyla ilgili uzunca bir yazı ilâve edilmiştir. Yavuz Sultan Selim devri içinde Haydar Çelebi tarafından tutulan İran ve Mısır seferlerinin rûznâmeleri, Kanûnî dönemi belgeleri içinde de bu padişahın seferlerinin rûznâmeleri vardır.

Münşeâtü's-selâtîn'de yer alan ilk üç Osmanlı padişahı dönemi yazışmalarıyla ilgili şüpheler ilk defa Friedrich von Kraelitz-Graifenhorst tarafından ortaya atılmışsa da Kraeiltz-Graifenhorst bu devir belgelerinin sahteliği meselesinde temkinlidir. Ona göre Feridun Bey çeşitli defterhânelerden topladığı evrakı eski dil üzere aynen almayıp muhtemelen kendi zamanının diline uydurmuştur. Zira III. Murad dönemi gibi Osmanlı edebiyatının altın çağından sonra gelen dönemde Feridun Bey'in edebî mahfillere dahil olmaması düşünülemez. O devirde Osmanlılar'ın ilk dönemindeki Türkçe (Eski Anadolu Türkçesi) hakir görülmüştür. Edip ve şairler eserlerinde Arapça ve Farsça karışımı bir dil kullanmışlardır. Bu yüzden Feridun Bey de padişaha ithaf ettiği eserini asrının diline uydurmuş olmalıdır (TOEM, V/28 [1330], s. 242). Ardından Mükrimin Halil (Yinanç) bu yıllara ait belgelerin, XII. yüzyılda Hârizmşah Sultanı Alâeddin Tekiş zamanında divanda münşîlik yapan Muhammed b. Müeyyed el-Bağdâdî'nin et-Tevessül ile't-teressül (Tahran 1315) adlı münşeat mecmuasındaki mektupların başlıkları ile kişi ve yer isimlerinin değiştirilerek XVI. yüzyıl üslûp ve ifadesiyle yazılmış olduğuna dair kuvvetli deliller ileri sürmüştür. Kitaptaki menşurların tarihlerine dikkat çeken Mükrimin Halil bunların muhtevalarının tarihî gerçeklere uymadığına ileri sürmüş ve Feridun Bey'in bu mektuplara Kanûnî Sultan Süleyman devrinin sanatlı üslûbuyla cevaplar uydurduğunu söylemiştir (bk. bibl.). Daha sonra A. A. Olesnicki, Kosova savaşlarıyla ilgili belgelerin de aynı nitelikte olabileceğini, Franz Babinger de Bulgaristan'da Osmanlı

ilerleyişiyle alâkalı eserinde Sofya'nın zaptına dair belgelerin sahte olduğunu öne sürmüştür. Paul Wittek de Evrenos Bey Hakkındaki beratın otantikliğine itiraz etmiştir. Kemal Edip Kürkçüoğlu ise Kanûnî'nin Bâlî

Bey’e gönderdiği hatt-ı hümâyunun Münşeâtü’s-selâtîn’de (I, 87-89) I. Murad tarafından Gazi Evrenos Bey’e gönderilmiş gibi gösterildiğini belirtmiştir (DTCFD, VIII/3 [1950], s. 327). Son olarak ilk üç padişah dönemiyle ilgili araştırmasında Irène Beldiceanu, Münşeât’ın tamamı üzerinde derinlemesine bir inceleme yapılmadığını ve belgelerin asıllarının da elde bulunmadığını belirterek bütün mektupların sahte olmadığını, diğer münşeat mecmuaları incelenmeden bu meselenin çözümlenemeyeceğini ifade etmiştir (Resherches sur les actes, s. 43-50).

Çeşitli kütüphanelerde yazmaları bulunan eser Mecmûa-i Münşeâtü’s-selâtîn ve Feridun Bey Münşeâtı adlarıyla iki defa basılmıştır (I-II, İstanbul 1264-1265; İstanbul 1274-1275). İkinci baskısı ilk tab‘ından daha mükemmeldir. L. M. Langles, Paris nüshasına dayanıp seksen sekiz belgeyi yayımlamış, M. Wickerhauser de yine eserden bazı seçmeler yaparak kısmî bir neşirde bulunmuş (Viyana 1853), Halil Ethem Bey ise sadece Yavuz Sultan Selim’in Mısır seferi bölümünü Almanca’ya çevirip “Deutsche Orient-Bücherei” dizisinde Tagebuch der ägyptischen Expedition des Sultans Selim I. aus Feriduns Sammlung der Staatschriften adıyla neşretmiştir (Weimar 1916).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 7, s. 290, hk. 823; s. 291, hk. 826; s. 314, hk. 901; Feridun Bey, Münşeât, I-II; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 110; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 336-337; Sefînetü’r-rüesâ, s. 12 vd.; Hammer (Atâ Bey), I, 34; Osmanlı Müellifleri, II, 363-364; B. Djaković, “Sbornik na Feredun Bej”, Godišnik na Narodnata Biblioteka (Plovdiv 1922), Sofia 1924, s. 191-199; K. Holter, “Studien zu Ahmed Feridun’s Münšeat es-selatin”, Mitteilungen des österreichhischen Institus für Geschichtsforschung, Innsbruck 1939, XIV, 429-451; A. A. Olesnicki, “Dva turska falsifikata XVI stoljeça o kosovskom boju”, Sertu Hoffilleriana, Zagreb 1940, s. 495-527; Fr. Babinger, Beiträge zur Frühgeschichte der Türkenherschaft in Rumelien (14-15 Jahrhundert), Münich-Vienne 1944; Babinger (Üçok), s. 118-120; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 423-424; I. Beldiceanu-Steinherr, Recherches

sur les actes des règnes des sultans Osman, Orhan et Murad I, Monachii 1967, s. 43-50 (tanıtımı için bk. BSOAS, XXXIV [1971], s. 153-155); Danişmend, Kronoloji2, III, 5-6; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, s. 113; Abdülkadir Özcan, “Feridun Ahmed Bey: Hayatı, Eserleri ve Miftâh-ı Cennet’i”, Prof. Dr. Ramazan Şeşen’e Armağan, İstanbul 2005, s. 51-66; a.mlf., “Feridun Ahmed Bey”, DİA, XII, 396-397; Fr. von Kraelitz, “İlk Osmanlı Padişahlarının Isdar Etmiş Oldukları Bazı Beratlar”, TOEM, V/28 (1330), s. 242-243; Osman Ferid, “Evrenos Bey Hanedanına Aid Temlîknâme-i Hümâyun”, a.e., V/31 (1331), s. 432-438; Mükrimin Halil, “Feridun Bey Münşeâtı”, a.e., XI-XIII/62-77 (1337), s. 161-166; XIV/1 (1340), s. 37-46; XIV/2 (1340), s. 95-104; XIV/4 (1340), s. 216-226; H. Akay, “İlk Osmanlı Padişahlarına Ait Dört Berat”, Kaynak, sy. 95, Balıkesir 1940, s. 421-427; Kemal Edip Kürkçüoğlu, “Münşeâtü’s-selâtîn’e Dair Kısa bir Not”, DTCFD, VIII/3 (1950), s. 327; J. H. Mordtman, “Ferîdûn Bey”, İA, IV, 569-570; a.mlf. - [V. L. Ménage], “Ferīdūn Beg”, EI^{2} (Fr.), II, 901-902; “Münşeâtü’s-selâtîn”, TDEA, VI, 474-475.

Abdülkadir Özcan

MÜNŞÎ

(المنشي)

(ö. 1001/1592)

Osmanlı âlimi, müfessir ve edip.

Manisa'nın Akhisar kazasında doğdu. Asıl adı Muhyiddin Mehmed, babasının adı Bedreddin'dir. Cemâleddin lakabı ve Saruhânî, Akhisârî nisbeleriyle de anılmış, muhtemelen Türk, Arap ve Fars edebiyatlarına vukufu ve bu dillerde edebî risâleler kaleme alması sebebiyle "Münşî" diye meşhur olmuştur. Kâtib Çelebi onu Mevlânâ (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 459), Evliya Çelebi ise Rum Mollası ve Medine Mollası diye zikretmiştir. Kendisinden Mevlânâ Mehmed Aydınî diye söz eden Naîmâ onu Bedreddin b. Mahmud Efendi Aydınî ile (Osmanlı Müellifleri, I, 252) karıştırmış olmalıdır. Münşî ilk öğrenimini Akhisar ve Manisa'da yaptı. Ardından İstanbul'a giderek Ebü'l-Leys Alîsî ve Câfer Efendi gibi müderrislerden icâzet aldı. 958'de (1551) hocası Câfer Efendi Şam kadısı olunca onunla birlikte Şam'a gitti. Bir müddet sonra İstanbul'a döndü ve 963 (1556) yılında Mısır'a kadı tayin edildi. Bu görevinde ne kadar kaldığı bilinmemekle beraber kadılık hizmetinin büyük kısmını Mısır'da geçirdiği belirtilmiştir (a.g.e., II, 20). Memleketine dönünce burada tedrîs ve telifle meşgul oldu. 1 Ramazan 981'de (25 Aralık 1573) başladığı Nezîlü't-tenzîl adlı eserinin telif çalışmalarını sürdürürken "bu çalışmanın bereketiyle" Rebîülâhir 982'de (Temmuz-Ağustos 1574) Mescidi Nebevî şeyhliğine tayin edildi. 985'te (1577) bu vazifeye Şeyh Sinan'ın getirildiği, onun Rebîülevvel 989'da (Nisan 1581) ölümü üzerine yerine tekrar Münşî'nin görevlendirildiği zikredilmiş olup (Atâî, II, 359) onun bu süre içinde hangi vazifede bulunduğuna dair bilgi yoktur. Vefatına kadar Harem şeyhliği görevini sürdüren Münşî'nin Müsennâ adlı eserinin mukaddimesinde kendisinden "Haremeyn şeyhi" ve "metâfeyn nâzırı" diye söz ettiğine bakılırsa (Süleyman el-Âbid, II, 411) hayatının sonlarına doğru ona Mekke'deki Harem-i şerif'te de bir pâye verilmiş yahut bir ara Mekke'de Harem-i şerif şeyhliği de yapmış olmalıdır. Münşî Medine'de vefat etti ve

Bakī‘ Mezarlığı’na defnedildi. Ölüm yılı bazı kaynaklarda 1000 (1592) olarak zikredilip vefat yerinin de Mekke olduğu söylenmişse de Nev‘îzâde Atâî’nin bu tarihi kaydederken “1000 yılının tamamlandığı sınırda” ifadesi dikkate alındığında Münşî’nin 1 Muharrem 1001’de (8 Ekim 1592) öldüğünü söylemek mümkündür (vefatıyla ilgili olarak Evliya Çelebi’nin anlattığı olay için bk. Seyahatnâme, IX, 655). Münşî tasavvufa da ilgi duymuş ve Nakşibendî şeyhlerinden Hakîm Çelebi’den tasavvuf dersleri almıştır (Müstakimzâde, s. 395).

Eserleri. 1. Nezîlü’t-tenzîl. Tefsîrü’l-Münşî diye de anılan ve bazı yazma nüshalarında Tenzîlü’t-tenzîl adıyla kaydedilen eser III. Murad’a takdim edilmiştir. Müellif, 1 Ramazan 981’de (25 Aralık 1573) Akhisar’da başlayıp Rebîülevvel 999’da (Ocak 1591) Harem şeyhi iken tamamladığı eserinde genellikle âyetleri âyet ve sünnetle tefsir etmiş, daha önceki âlimlerden gelen rivayetlerden yararlanmış, yer yer kendi görüş ve tercihlerine de yer vermiştir. Fıkhî meseleleri Hanefî mezhebine, itikadî konuları Ehl-i sünnet anlayışına göre ele almış, Mu‘tezile, Cebriyye ve Kaderiyye gibi fırkaların görüşlerini reddetmeye çalışmış, az da olsa tasavvufî ve işârî yorumlar yapmış (meselâ bk. Nezîlü’t-tenzîl, vr. 2b; Muhibbî, III, 400-401), özellikle geçmiş peygamberler ve kavimlere dair kıssaları, tabiat olayları ve yaratılışın başlangıcıyla ilgili konuları tefsir ederken İsrâiliyat’tan faydalanmıştır. Eserin çok sayıda yazma nüshası vardır (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 19, Âşir Efendi, nr. 390, Hamidiye, nr. 117, Ayasofya, nr. 282, Lâleli, nr. 140; İÜ Ktp., nr. 737, 5036; Nuruosmaniye Ktp., nr. 147; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 101; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 144; Râgıb Paşa Ktp., nr. 232; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 566; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 35; Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Haraççıoğlu, nr. 154; MÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., nr. 6813). 2. Mecmûʿatü’r-resâʾil (Âtıf Efendi Ktp., nr. 2800). Bu koleksiyonda yer alan risâleler şunlardır: a) Şerḥu Muḳaddimeti İbni’l-Cezerî. b) Risâle fi’t-taʿrîb (Uṣûlü’t-taḳrîb fi’t-taʿrîb). Arapça’ya

başka dillerden girmiş kelimelerle garîb kelimeler Hakkında bir risâle olup Süleyman el-Âbid eserin tahkikini tamamladığını söylemektedir (Buḥûs̱ü’l-külliyyeti’l-luġati’l-ʿArabiyye, II, 410). c) Risâle fi’l-elfâẓ. Arap dilinde müfred isimlere cemi sîgasıyla sıfat olan kelimeleri bir araya getiren risâle Süleyman el-Âbid tarafından tahkik edilmiştir (bk. bibl.). d) Sevâbiġu’n-

Nevâbiġ. Zemahşerî'nin Nevâbiġu'l-kelim adlı serisinin şerhidir (Râşid Efendi Ktp., nr. 612). e) Nüşûʾü'l-berâʿa fî vaṣfi'l-yerâʿa (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3280; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4914; Kütahya Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Ktp., nr. 1020). f) Risâletü'l-eżdâd. Arapça'da zıt kelimelere dair olan eseri Muhammed Hüseyin Âl-i Yâsîn yayımlamıştır (MMİIr., XXXV/2 [1404 / Nisan 1984], s. 331-375; Bağdat 1985; S̱elâs̱etü nuṣûṣ fi'l-eżdâd içinde, bk. bibl.). 3. Telḫîṣu Muḫtaṣari'l-Ḳudûrî (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1122). 4. Ṭırâzü'l-Bürde (Ṭırâzü'l-ʿibre fî şerḥi Ḳaṣîdeti'l-bürde) (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4010, 4013). 5. Müsennâ ve Müselles der Lugat-i Fârisî. 775 Farsça kelimenin Türkçe açıklamasına dairdir (Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 655, Tırnovalı, nr. 1816; İÜ Ktp., nr. 1858, 2787). 6. Ravżatü'l-cinâs fî ṣıfati'l-ḫannâs (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 956; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2617, Lala İsmâil, nr. 655, vr. 58-163). 7. Şerḥu Maḳāmâti'l-Ḥarîrî (Risâle Ḳalemiyye) (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 384, Esad Efendi, nr. 3351, Tâhir Ağa, nr. 1105; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1609; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3259; Âtıf Efendi Ktp., nr. 2270/1, vr. 3a-11b). 8. ed-Dürrü'l-menḍûd fi'l-ḫaberi'l-mevrûd (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3325; TSMK, Revan Köşkü, nr. 347). Kırk hadis tercümesi olan eserin Türkçe mukaddimesinde Hz. Peygamber ve ümmeti, şefaat, Ehl-i beyt ve Kureyş'le ilgili bazı âyet ve hadislerin açıklaması yapılmıştır. Kitapta Türkçe ve Farsça şiirler de bulunmakla birlikte asıl dili Arapça'dır (Öztürk, s. 30; Akdemir, s. 21).

BİBLİYOGRAFYA

Münşî, Nezîlü't-tenzîl, Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 19, vr. 1b-2b; a.mlf., Risâletü'l-eżdâd (nşr. M. Hüseyin Âlü Yâsîn, S̱elâs̱etü nuṣûṣ fi'l-eżdâd içinde), [baskı yeri yok] 1417/1996 (Âlemü'l-kütüb), neşredenin girişi, s. 129-135; Atâî, Zeyl-i Şekāik, II, 321, 359; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 459, 853-854; II, 1333-1334, 1978; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 655; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, III, 400-401; Naîmâ Tarihi (nşr. Zuhuri Danışman), İstanbul 1967, I, 111-112; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 395; Osmanlı Müellifleri, I, 252; II, 20-21; Brockelmann, GAL, II, 580; Suppl.,

II, 651-652; Îżâḥu’l-meknûn, II, 648; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 260; Mehmet Emin Müderrisoğlu, Akhisarlı Türk Büyükleri ve Eserleri, İzmir 1954, s. 53-55; Hayrettin Öztürk, Muhammed b. Bedrüddin el-Münşî: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu (yüksek lisans tezi, 1993), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 30; Hikmet Akdemir, Osmanlı Müelliflerinden Akhisarlı Muhammed İbn Bedrüddin el-Münşî ve Tefsirdeki Metodu, Şanlıurfa 2001, s. 18, 21; H. Ritter, “Muhammed Münşî”, TM, VII-VIII/2 (1945), s. 83; Süleyman el-Âbid, “Elfâẓü’l-cümûʿ elletî vüṣıfe bihe’l-vâḥid”, Buḥûs̱ü’l-külliyyeti’l-luġati’l-ʿArabiyye, II, Mekke 1404-1405, s. 401-422; “Kütübün ḥadîs̱e”, ʿÂlemü’l-kütüb, VII/4, Riyad 1986, s. 532; K. Süssheim - J. Schacht, “Aḳ Ḥiṣārī”, EI² (İng.), I, 310.

Adem Yerinde

MÜNTAKIM

(المنتقم)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “şiddetle ayıplamak, suçluyu cezalandırmak” anlamındaki nakm (nükūm) kökünün “iftiâl” kalıbından türemiş bir sıfat olan müntakım “yadırgayıp ayıplayan, suçluyu cezalandıran, öç alan” mânalarına gelir (İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “nḳm” md.;

Lisânü’l-ʿArab, “nḳm” md.). Râgıb el-İsfahânî, bir davranışı ve onun sahibini beğenmeyip yadırgamanın tepkisinin dille olabileceği gibi eylemle de gerçekleşebileceğini söyler (el-Müfredât, “nḳm” md.).

“Nakm” kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de on üç yerde Allah’a nisbet edilmektedir. Bunların altısı fiil kalıbında, dördü “zü’ntikām” (suçlunun Hakkından gelen), üçü de müntakım şeklindedir. Züntikām nitelemeleri azîz (yenilmeyen yegâne galip) ismiyle birlikte kullanılmış ve iki isim muhteva bakımından birbirini tamamlamıştır. Müntakım biçimindeki kullanılışlar da tâzim için çoğul sîgasıyla gelmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nḳm” md.). Müntakım ismi Tirmizî’nin rivayet ettiği esmâ-i hüsnâ listesinde yer almış (“Daʿavât”, 82) ve İbn Hacer’in Kur’an’dan derlediği doksan dokuz isme dahil edilmiştir (DİA, XI, 408). Hz. Peygamber’in, kendi şahsına yönelik kötü davranışlardan ötürü kimseyi cezalandırmadığını, ancak Allah’ın açıkça yasakladığı şeylerin çiğnenmesi durumunda cezalandırma cihetine gittiğini bildiren ve birçok muhaddis tarafından rivayet edilen hadiste de nakm kavramı zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilmiştir (meselâ bk. Buhârî, “Menâḳıb”, 23, “Edeb”, 80; Müslim, “Feżâʾil”, 77-79). Abdullah b. Ömer’in naklettiğine göre Resûlullah’ın dualarından biri şöyledir: “Allahım! Lutfettiğin nimetlerin son bulmasından, ihsan ettiğin sağlık ve âfiyetin mahiyet değiştirmesinden, azabının ansızın gelmesinden ve gazabını celbeden bütün davranışlardan sana sığınırım” (Müslim, “Ẕikir ve’d-duʿâʾ”, 96; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 32).

Nakm veya intikam kavramı Allah’a nisbet edildiğinde içeriğine iki önemli unsurun ilâve edilmesi gerekir. Bunlardan biri suçluyu cezalandırmadan önce çeşitli yollarla uyarmak, yanlış davranışından vazgeçmesi için ona imkân tanımak ve zaman vermektir (Gazzâlî, s. 151). İkincisi de Cenâb-ı Hakk’ın müminlerden ibaret olan dostlarını cezalandırmaması, düşmanlarından intikam alırken de bunu kendisi için değil zulme uğrayan dostları için yapmış olmasıdır. Zira Allah, dostlarının intikamını düşmanlarından alandır (Mâtürîdî, vr. 71a; Kuşeyrî, s. 85). Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin de ifade ettiği gibi bir kimseye yardım edip zafer verme, bir diğerine gazap ederek cezalandırma çerçevesindeki ilâhî fiillerin sebep ve amacı Allah’ın zâtına değil başkalarına yöneliktir. Bu tür olumlu ve olumsuz kavramların zât-ı ilâhiyyeye nisbeti iyiliğe teşvik ve kötülükten sakındırma hususunda etkili vasıtaların kullanılması hedefine bağlıdır (İbn Fûrek, s. 49).

Allah’a nisbet edilen intikam kavramında psikolojik tatmin unsuru bulunmaz. Çünkü O’nun cezalandırmasının amacı kişiyi ıslah etmek, toplumun düzenini sağlamak ve adaleti tesis etmektir. Esmâ-i hüsnâ hadisi içinde müntakım isminin tevvâb ile afüv ve raûf isimleri arasında yer alışı dikkat çekicidir (DİA, II, 485). Allah’ın fiilî sıfatları arasında yer alan müntakım adl, hakem, azîz ve muksıt isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nḳm” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “nḳm” md.; Lisânü’l-ʿArab, “nḳm” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nḳm” md.; Buhârî, “Menâḳıb”, 23, “Edeb”, 80; Müslim, “Ẕikir ve’d-duʿâʾ”, 96, “Feżâʾil”, 77-79; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 32; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; Zeccâc, Tefsîrü esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 62; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 71a; Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 90; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 49, 55; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Raşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 203b-

204a; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi't-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 85; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 151, 174; Bekir Topaloğlu, "Allah", DİA, II, 485; a.mlf., "Esmâ-i Hüsnâ", a.e., XI, 408.

Bekir Topaloğlu

MÜNTASIR-BİLLÂH

(المنتصر بالله)

Ebû Ca‘fer (Ebü’l-Abbâs, Ebû Abdillâh) el-Müntasır-Billâh Muhammed b. Ca‘fer el-Mütevekkil-Alellāh el-Abbâsî (ö. 248/862)

Abbâsî halifesi (861-862).

22 Rebîülâhir 223’te (23 Mart 838) Sâmerrâ’da doğdu. Halife Mütevekkil-Alellah’ın oğludur. Annesi Hubşiyye adlı (Taberî, IX, 254) Rum asıllı bir câriyedir. 235’te (849-50) babası tarafından birinci veliaht ilân edildi ve aynı yıl İnak et-Türkî’nin öldürülmesinin ardından Mısır valiliğine gönderildi. Daha sonra yerine ona vekâleten Feth b. Hâkān el-Fârisî getirildi (242/856).

Halifeliğinin son zamanlarında babasının Feth b. Hâkān ve Ubeydullah b. Yahyâ’nın tesiriyle kendisini veliahtlıktan uzaklaştırıp kardeşi Mu‘tezz’i birinci veliaht tayin etmek istemesinden rahatsız olan Müntasır, Boğa es-Sagīr, Vasîf b. Süvâr Tegin et-Türkî ve Otamış gibi Türk kumandanları ile iş birliği yaparak babasını ve Feth b. Hâkān’ı ortadan kaldırdı (4 Şevval 247 / 11 Aralık 861). Ertesi gün Vezir Ahmed b. Hasîb kumandanlar, kâtipler ve ileri gelen devlet adamlarıyla yaptığı toplantıda halifenin Feth b. Hâkān tarafından öldürüldüğünü, Müntasır’ın da onu öldürttüğünü söyledi ve Müntasır’a biat edilmesini istedi. Başta Ubeydullah b. Yahyâ b. Hâkān olmak üzere herkes biat etti. Müntasır’ın halife olmasına muhalefet eden grupların çıkardığı olaylar kısa sürede bastırıldı.

Ahmed b. Hasîb, yeni halifeyi Türk kumandanlarına karşı uyararak özellikle Vasîf b. Süvâr Tegin’i merkezden uzaklaştırmasını istedi. Halife de Vasîf’i Bizans topraklarına gazâya göndermeye karar verince onu çağırtıp Bizans’ın Sugūr ve Avâsım’a saldırmak için hazırlık yaptığını, gerekli tedbirler alınmadığı takdirde bunların İslâm ülkelerine girerek müslüman halkı esir alıp öldüreceğini söyledi. Müzâhim b. Hâkān kumandasındaki 12.000 kişilik orduyu emrine verdi; ayrıca Bağdat’ta bulunan Muhammed

b. Abdullah b. Tâhir'e haber gönderip halkı gazâya teşvik etmesini bildirdi. Vasîf'e Sugūr ve Avâsım'da dört yıl kalarak akınlarını sürdürmesini söyleyen halife, böylece hem içeride veziriyle kumandanlar arasındaki muhtemel bir çatışmayı önlemiş hem de Bizans saldırılarına karşı tedbir almış oluyordu.

Türk kumandanları ile Ahmed b. Hasîb, ikinci veliaht Mu'tez ile üçüncü veliaht İbrâhim el-Müeyyed'in ileride hilâfet makamına geçmesinden endişe ediyordu. Bu yüzden her iki kardeşin de veliahtlıktan azledilmesini istediler. Müntasır, baskılar karşısında iki kardeşinden de veliahtlıktan feragat ettiklerine dair birer belge aldı. Mu'tez başlangıçta buna razı olmadıysa da Türk kumandanların tehdidi karşısında kabul etmek zorunda kaldı (23 Safer 248 / 28 Nisan 862). Bu olaydan sonra Ebü'l-Amûd eş-Şârî adlı bir âsi Yemen, Bevâzîc ve Musul'da isyan etti. Benî Rebîa ve Kürtler de bu isyan hareketine katılarak onu desteklediler. Halife, Sîmâ et-Türkî kumandasında sevkettiği birliklerle isyanları bastırdı. Âsi lider Ebü'l-Amûd eş-Şârî yakalanıp halifenin huzuruna getirildi.

Halife Müntasır-Billâh 25 Rebîülevvel 248'de (29 Mayıs 862) hastalandı ve 4 Rebîülâhir'de (7 Haziran) Sâmerrâ'da vefat etti. Altı ay kadar hilâfet makamında kalan Müntasır'ın cenaze namazını Ahmed b. Muhammed b. Mu'tasım-Billâh kıldırmış ve annesi tarafından yaptırılan Kubbetü's-suleybiyye'de defnedilmiştir. Kabri belli olan ilk halife olduğu söylenir (Taberî,

IX, 254). Müntasır-Billâh babası Mütevekkil'in aksine Ali evlâdına çok iyi davranmış, Fedek'i ve Ehl-i beyt'e ait diğer yerleri kendilerine iade etmiştir. Onun cömert, ahlâk ve fazilet sahibi bir kişi olduğu rivayet edilir. İbnü't-Tıktakā ise halifeyi kan dökücü bir katil olarak tanımlar (el-Faḫrî, s. 215). Devlet erkânı ve Türk kumandanları onun ardından Halife Mu'tasım-Billâh'ın torunu Müstaîn-Billâh'ı hilâfet makamına geçirdiler.

BİBLİYOGRAFYA

Ya‘kūbî, Târîẖ, II, 594-596, 601-603; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), IX, 254; ayrıca bk. İndeks; Mes‘ûdî, Mürûcü’z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), IV, 118-122, 129-144; İbnü’l-İmrânî, el-İnbâ˒ fî târîẖi’l-ẖulefâ˒ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Leiden 1973, s. 121-122; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VII, 95-120; İbnü’t-Tıktakā, el-Faẖrî (nşr. M. İvaz İbrâhim Bek - Ali el-Cârim Bek), Mısır, ts. (Dârü’l-maârif), s. 215-216; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XII, 298-301; Zehebî, A˓lâmü’n-nübelâ˒, XII, 42; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, III, 317-319; Hudarî, Muḥâḍarât: ˓Abbâsiyye, s. 270-272; Ahmed Zekî Safvet, Cemheretü resâ˒ili’l-˓Arab fi’l-˓uṣûri’l-˓Arabiyyeti’z-zâhire, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), IV, 224-235; D. Sourdel, La vizirat ˓abbāside de 749 à 936, Damas 1959, I, 283-285, 287-289; G. le Strange, The Lands of Eastern Caliphate, London 1966, s. 55, 58; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1976, s. 108, 110-113, 118, 138-139, 170, 181-182, 184; W. Muir, The Caliphate its Rise, Decline and Fall, London-New York 1986, s. 522, 525, 527; H. Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphates, London 1986, s. 172-173; Mahmud Kırkpınar, Abbâsî Halifesi Mütevekkil ve Dönemi (232-247/847-861) (doktora tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 240-261; Gülgûn Uyar, Ehl-i Beyt: İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma Evlâdı, İstanbul 2004, s. 339 vd.; C. Melchert, “Religious Policies of the Caliphs”, Islamic Law and Society, III/3, Leiden 1996, s. 316-318; K. V. Zetterstéen, “Muntasır”, İA, VIII, 580; a.mlf. - [C. E. Bosworth], “al-Muntaṣir”, EI² (İng.), VII, 583.

Abdülkerim Özaydın

MÜNTECEBÜDDİN BEDÎ‘

(منتجب الدين بديع)

Müeyyidü’d-devle (Müeyyidü’l-mülk) Müntecebüddîn Bedî‘ Alî b. Ahmed el-Kâtib el-Cüveynî (ö. 552/1157’den sonra)

Sultan Sencer’in Dîvân-ı İnşâ başkanı ve nedimi.

Taberistan’da hüküm süren Ziyârîler hânedanından Şemsülmeâlî Kābûs b. Veşmgîr’in soyundan gelen köklü bir aileye mensuptur. 516 (1122) yılında, inşâ sanatını öğrenmek amacıyla bu konuda meşhur olan baba dostu Şerefeddin Zahîr Beyhakī’nin yaşadığı Büyük Selçuklu Devleti’nin başşehri Merv’e gitti ve onun aracılığıyla Dîvân-ı İstîfâ’da çalışmaya başladı, ardından Dîvân-ı İnşâ’ya geçti. Şerefeddin Zahîr de onun yazdığı mektupları tashih ediyordu. Şerefeddin’in bir ara Mâzenderân’a giderken yanında götürdüğü Müntecebüddin’in Meşhed’de, mesleğinde ilerlemesi için Allah’a dua etmesinden o sıralarda henüz tam anlamıyla yetişmediği anlaşılmaktadır. Onun Sultan Sencer devrinde Dîvân-ı İnşâ’ya ne zaman girdiği ve başkanlığına kadar nasıl yükseldiği bilinmemektedir. Ancak Sencer’in Hârizmşah Atsız b. Muhammed’e karşı çıktığı üçüncü sefer sırasında (542/1147) meydana gelen bir olay Müntecebüddin’in o sırada sultanın en yakın nedimi olduğunu göstermektedir. Buna göre, Sencer yolu üzerindeki Hezâresb (bin at) Kalesi’ni kuşattığında yanında bulunan şair Evhadüddin Enverî’nin yazdığı alaylı bir rubâîyi okla kalenin içine attırır; buna karşılık olarak da çok küçük yapılı olduğu için “Vatvât” (dağ kırlangıcı) lakabıyla tanınan, Fars edebiyatının diğer bir siması Reşîdüddin Muhammed’in yazdığı, atla eşeği mukayese eden hakaretâmiz bir cevap alır. Vatvât’ın rubâîsini okuyan Sencer çok sinirlenir ve onun ele geçirildiğinde yedi parçaya ayrılmasını emreder. Hezâresb zaptedilince askerler her yerde Vatvât’ı aramaya başlarlar. Bunun üzerine Müntecebüddin sultana, “Vatvât’ın yakalanınca yediye bölünmesini emretmişsiniz, fakat vatvât (yarasa, kırlangıç) çok küçüktür, yediye bölünemez; ikiye mi böldürseniz acaba?” der. Kendisi de şiir yazan ve şairleri koruyan Sencer bu esprili sözden çok hoşlanır ve Vatvât’ın hayatını

bağışlar.

Müntecebüddin'in ʿAtebetü'l-ketebe adlı eserinde Sultan Sencer'in vefatından bahseden bir mektubun yer almasından onun Sencer'in ölümünden (552/1157) sonra bir süre daha yaşadığı anlaşılmaktadır. ʿAtebetü'l-ketebe, 1133-1153 yılları arasında Sencer'in vezirliğini yapan Ebü'l-Feth Nâsırüddin Tâhir'in emriyle derlenmeye başlanan ve Sultan Sencer devri yanında ondan sonraki döneme ait iki mektubu daha ihtiva eden bir münşeat mecmuası olup Farsça nesrin en güzel örneklerinden biri sayılmıştır. Kitapta birçok münşeat mecmuasında görülen tumturaklı ifadelere yer verilmemiştir. Eser müellifin çok sade bir ifadeyle kaleme aldığı, bu tip eserlerin nasıl yazılması gerektiği Hakkındaki bir girişle başlar ve çeşitli tayin menşurlarına dair örneklerle devam eder.

BİBLİYOGRAFYA

Müntecebüddin Bedîʻ, ʿAtebetü'l-ketebe (nşr. Muhammed Kazvînî - Abbas İkbâl), Tahran 1329 hş., neşredenlerin girişi, s. 1-5; Saʻdeddin Verâvînî, Merzübânnâme (nşr. Muhammed Rûşen), Tahran 1367 hş., s. 5, 556; Avfî, Lübâb, I, 78-80; Cüveynî, Târîẖ-i Cihângüşâ, II, 9-10; Devletşah, Teẕkire, s. 91; Safâ, Edebiyyât, II, 969-972; Mirza Muhammed Han Kazvînî, Bîst Maḳāle-i Ḳazvînî, Tahran 1363, II, 207-220; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1984, II, 348-349; a.mlf., "Selçuklu Devri Kaynaklarına Dair Araştırmalar I: Büyük Selçuklu İmparatorluğu Devrine Ait Münşeat Mecmuaları", DTCFD, VIII/4 (1951), s. 612-634; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), X, 14279; Muhammed Ali Taberî, Zübdetü'l-âs̱âr, Tahran 1372 hş., s. 271.

Tahsin Yazıcı

MÜNTECEBÜDDİN el-HEMEDÂNÎ

(منتجب الدين الهمداني)

Ebû Yûsuf Müntecebüddîn Hüseyn b. Ebi'l-İz b. Reşîd el-Hemedânî (ö. 643/1245)

Kıraat ve dil âlimi.

Kaynaklarda kısaca Münteceb el-Hemedânî diye anılır; bazı eserlerde lakabının Müntehab şeklinde yazılması doğru değildir. İran'ın Hemedan şehrinden olup Kahire'de 598'de (1202) Ebü'l-Cûd Gıyâs b. Fâris el-Lahmî'den ders aldığına göre VI. (XII.) yüzyılın son çeyreğinde doğduğu söylenebilir. Dımaşk ve Kahire'de öğrenim gördü. Hocaları arasında Lahmî'den başka Ebü'l-Yümn el-Kindî, eş-Şâṭıbiyye'nin müellifi Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin öğrencilerinden Alemüddin Ali b. Muhammed es-Sehâvî ile İbn Taberzed anılır. Kıraat, Arap dili ve edebiyatı yanında tefsir, tasavvuf ve fıkıh alanında yetişti. Zehebî, hocası Sehâvî'nin varlığı sebebiyle kıraatte kendisine pek iltifat edilmediğini söylerken öğrencisi Nizâmeddin Muhammed b. Abdülkerîm et-Tebrîzî'den de Sehâvî'nin korkusuyla Müntecebüddin'e gitmeye cesaret edilemediğini, buna rağmen kendisinin ondan dört rivayet üzere kıraat dersi aldığını nakleder. Müntecebüddin dil alanında Basra ekolüne, fıkıh konusunda Şâfiî mezhebine mensup olmakla birlikte bu iki alanda da araştırmacı ve tenkitçi bir yeteneğe sahipti. Dımaşk'ta et-Türbetü'z-Zencîliyye'de kıraat şeyhliği yaptı. Sâinüddin Muhammed b. Muhammed el-Hüzelî, Zehebî'nin hocalarından Nizâmeddin et-Tebrîzî ve Nâsırüddin Abdülvelî b. Abdurrahman el-Makdisî onun yetiştirdiği öğrencilerden bazılarıdır. Müntecebüddin 13 Rebîülevvel 643 (8 Ağustos 1245) tarihinde Dımaşk'ta vefat etti. Ebû Şâme el-Makdisî, Emeviyye Camii'ndeki cenaze namazında bulunduğunu söyler.

Eserleri. 1. el-Ferîd fî iʿrâbi'l-Ḳurʾâni'l-mecîd. En önemli çalışması olup nahiv, lugat, kıraat, tefsir ve fıkıh alanındaki geniş bilgisini yansıtır. Müellif mukaddimede ed-Dürretü'l-ferîde'nin gördüğü rağbet üzerine bu kitabı yazmaya başladığını, daha önce bu konuda kaleme alınan eserlerden bazılarının çok uzun, bir kısmının da çok kısa olduğunu ve kendisinin orta bir yol tuttuğunu belirtir. Daha evvel yazılan kitapların bir kısmı sadece müşkil ve garîblerin i'rabına, bir kısmı Kur'an'ın tamamının i'rabı yanında mânaya ve kıraat vecihlerine de yer verirken Müntecebüddin bunların hemen hepsini eserinde özetleyip değerlendirmiştir. Kitap Fehmî Hasan en-Nimr ve Fuâd Ali Muhaymer tarafından neşredilmiştir (I-IV, Devha-Katar 1411/1991). 2. ed-Dürretü'l-ferîde fî şerḥi'l-Ḳaṣîde. Şâtıbî'nin kıraate dair meşhur kasidesinin (eş-Şâṭıbiyye) şerhidir. Ebû Şâme müellifin bu kasideyi kendisinin de hocası olan Sehâvî'den okuduğunu, ancak şerhte pek başarılı olamadığını kaydeder. İbnü'l-Cezerî şerhin bazı yerlerinin tahkikten uzak bulunduğunu, zira onun, metni ne müellifinden ne de ondan öğrenen bir kimseden okuduğunu kaydederse de Sehâvî'nin Şâtıbî'den ders aldığı bilinmektedir. Zehebî ise bu uzun şerhin faydalı olduğunu, Dâvûdî de kötü bir şerh sayılmadığını söyler (Kastamonu İl Halk Ktp., nr. 7; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 24.341 B, II. cilt; Mektebetü'l-Ezher, I-II, nr. 48.134, krş. Ali Şevvâh İshak, IV, 73; Ma'hedü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye, I-II, nr. 33-34). 3. Şerḥu'l-Mufaṣṣal. Zemahşerî'nin nahve dair eserinin şerhi olup bazı biyografi kitapları ile Kâtib Çelebi (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1775, 1776) tarafından ona nisbet edilen bu eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Münteceb el-Hemedânî, el-Ferîd fî iʿrâbi'l-Ḳurʾâni'l-mecîd (nşr. Fehmî Hasan en-Nimr - Fuâd Ali Muhaymer), Devha-Katar 1411/1991, neşredenlerin girişi, I, 29-139; Ebû Şâme, eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 175; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 219-220; a.mlf., Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III,1265-1266; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 641-650, s. 224-226; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 310-311; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 333-334; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 300; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II,

1775, 1776; Ali Şevvâh İshak, Muʿcemü muṣannefâti’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Riyad 1403-1404/1983-84, I, 189-190; IV, 73; Ahmed Ateş, “Kastamonu Genel Kitaplığında Bulunan Bazı Mühim Arapça ve Farsça Yazmalar”, Oriens, V/1 (1952), s. 42-43.

Ahmet Özel

MÜNTECEBÜDDİN el-KUMMÎ

(منتجب الدين القمّي)

Ebü'l-Hasen Müntecebüddîn Alî b. Ubeydillâh b. Hasen el-Kummî er-Râzî (ö. 585/1189'dan sonra)

İmâmiyye muhaddisi ve âlimi.

504 (1110) yılında Rey'de doğdu. Bâbeveyh ailesinden gelmesi dolayısıyla İbn Bâbeveyh, Kum asıllı olması sebebiyle Kummî ve genellikle bir şeref unvanı olan Müntecebüddin şeklinde anılır. Öğrenimini memleketinde tamamladı. Gerek Rey'de gerekse ilmî seyahatleri dolayısıyla gittiği İsfahan, Bağdat, Hille, Hârizm, Taberistan, Kazvin, Kâşân ve Nîşâbur'da çok sayıda âlimden istifade etti. Şeyh Ebü'l-Fütûh er-Râzî, İbn Nâsır es-Selâmî el-Bağdâdî, Hibetullah b. Muhammed eş-Şeybânî, Ebû Âmir Muhammed b. Sa'dûn ve Muhammed b. İbrâhim Sa'deveyh gibi sayıları elliyi aşkın Şiî ve Sünnî âliminden rivayetlerini nakletmek için icâzet aldı (hocaları için ayrıca bk. el-Fihrist, neşredenin girişi, s. 20-22; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, III, 372-374). Bu arada Rey'e gelen pek çok öğrencinin himaye edilmesi ve yetişmesine de katkıları oldu. Öğrencileri arasında en önemlileri Şâfiî fakihi Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî ile akranı muhaddis Ebû Mûsâ el-Medînî'dir. Râfiî hocasının Şiî bir aileden gelmesine rağmen mutaassıp olmadığını, sahâbenin faziletlerini benimsediğini, bilhassa Hulefâ-yi Râşidîn'e tâzim gösterdiğini ifade etmektedir (et-Tedvîn, III, 377-378). Müntecebüddin el-Kummî, 585 yılının Şevval ayında (Kasım-Aralık 1189) veya Râfiî'nin beyanına göre bundan sonraki bir tarihte Rey'de vefat etti. A. Arioli'nin 575 (1179) olarak verdiği tarih ise yanlıştır (EI² [İng.], VII, 581).

Eserleri. 1. Kitâbü'l-Erbaʿîn ʿani'l-erbaʿîn mine'l-erbaʿîn fî feżâʾili emîri'l-müʾminîn. Hz. Ali'nin faziletleriyle ilgilidir. Müellif eserinde isnadı kırk ayrı sahâbîye ulaşan her hadisi kırk ayrı hocasından nakletmiştir (Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa, I, 433-434). 2. Fihristü esâmî ʿulemâʾi'ş-Şîʿa ve muṣannifîhim. Kummî'nin en tanınmış eseri olup Ebû Ca'fer et-Tûsî'den

(ö. 460/1067) kendi zamanına kadar gelen eser sahibi 544 Şîa müellifi Hakkında kısa bilgiler içermektedir. Alfabetik olarak düzenlenen kitap, devrinde Şîa'nın önde gelen şahsiyetlerinden Ebü'l-Kāsım Yahyâ b. Sadr es-Saîd el-Murtazâ el-Kebîr için yazılmıştır (el-Fihrist, neşredenin girişi, s. 29). Eserin ilmî neşrini Urmevî gerçekleştirmiştir (Kum 1366 hş.). 3. Târîḫu'r-Rey. Râfiî, Kummî'nin temize çekmeye fırsat bulamadığı bu çalışmasında Rey şehriyle ilgili birçok hususu ele aldığını, özellikle burada yetişen âlimlerin biyografileri Hakkında geniş bilgi aktardığını söyler ve eserin hocasının ölümünün hemen ardından kaybolduğu şeklindeki kanaatini belirtir (et-Tedvîn, III, 374-375). Fakat Kummî'nin vefatından yaklaşık iki asır sonra yaşayan İbn Hacer el-Askalânî, Lisânü'l-mîzân'ında Rey'de yetişen kırk yedi kişinin biyografisini yazarken müellifin bu çalışmasından birçok alıntı yapmıştır (el-Fihrist, neşredenin girişi, s. 11-16). Müellife ayrıca ibadetlerle ilgili el-ʿUsre adlı bir risâle nisbet edilmişse de bunun kesin olmadığı belirtilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müntecebüddin el-Kummî, el-Fihrist (nşr. Celâleddin Muhaddis Urmevî), Kum 1366 hş., s. 29-31, 132, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 8-29; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, et-Tedvîn fî aḫbâri Ḳazvîn (nşr. Azîzullah el-Utâridî), Beyrut 1408/1987, III, 372-378; Hür el-Âmilî, Emelü'l-âmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Necef-Bağdad 1385/1965, II, 194; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, Kum 1391, IV, 316-320; Abdullah b. Muhammed Hasan el-Mâmekānî, Tenḳīḥu'l-maḳāl fî ʿilmi'r-ricâl, Tahran 1352, II, 297; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, VI, 9-11; Brockelmann, GAL Suppl., I, 170; Âgā Büzürg-i Tahrânî, Muṣaffa'l-maḳāl, Tahran 1959, s. 463-464; a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, I, 433-434; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VIII, 286-287; A. Arioli, "Muntaḏjab al-Dīn", EI² (İng.), VII, 581.

Mustafa Öz

MÜNTEFİḲ (Benî Müntefiš)

(بنو المنتفق)

Benî Ukayl’e mensup bir Arap kabilesi.

Kabilenin adı Müntefiḳ b. Âmir b. Ukayl b. Kâ‘b b. Rebîa b. Âmir b. Sa‘saa b. Muâviye b. Bekir b. Hevâzin b. Mansûr b. İkrime b. Kâ‘b (Hasafe) b. Kays b. Aylân’dan gelir. Müntefiḳler’i içine alan Benî Ukayl önceleri Yemâme’nin güneybatısında yaşıyordu. Daha sonra anlaşmazlığa düştüğü Benî Tağlib tarafından bu bölgeden çıkarılıp Kuzey Irak’a sürüldü ve oraya yerleşti. Bunlar Dicle ve Fırat nehirleri arasında dolaşmakla beraber genelde Bağdat, Basra ve Kûfe şehirlerinin kurulduğu bölgede oturmuşlardır; kabilenin bir kısmı Mağrib’e gitmiş, Fas ile Merakeş arasında yerleşmiştir.

Benî Müntefiḳ ileri gelenlerinden Rebî‘ b. Muâviye, Mutarrif b. Abdullah b. A‘lem ve Enes b. Kays, Medine’ye elçi olarak geldiklerinde müslüman olup Resûlullah’a biat ettiler. Hz. Peygamber de bu kişiler aracılığıyla kabile mensuplarına gönderdiği bir mektupla suyu ve hurması bol Benî Ukayl’e ait Akīk arazisini namaz kılmaları, zekât vermeleri ve söz dinleyip boyun eğmeleri şartıyla kendilerine tahsis ettiğini bildirdi. Bu üç kişi dışında Benî Ukayl ve Müntefiḳ kabilelerini temsilen Ebû Rezîn Lakīt b. Âmir ve Nehîk (Nüheyk) b. Âsım da Medine’ye geldi. Resûl-i Ekrem ile bir sabah namazından sonra görüşen heyet lideri Lakīt b. Âmir namaz kılmak, zekât vermek, müşriklerden ayrılmak, Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmamak üzere hem kendisi hem kavmi adına ona biat etti. Lakīt b. Âmir, Hz. Peygamber’e iman, âhiret, müminlerin vasıfları, Allah’ın varlığı ve gaybî ilimlerle ilgili bazı sorular sordu; bunları cevaplandıran Resûlullah, bu arada yine bir sorusuna karşılık olarak babasının yerine hac ve umre yapabileceğini söyledi (İbn Sa‘d, I, 302; V, 518).

Kabile mensupları Hakkında Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevî dönemleriyle ilgili fazla bilgi bulunmamakta, sadece Amr b. Muâviye b. Müntefiḳ’in Sıffîn Savaşı’na katıldığı ve Muâviye zamanında İrmîniye-Azerbaycan

valiliği yaptığı, yine bu kabileden Abdullah b. Muâviye'nin Muâviye devrinde Merv ve Ahvaz, Abîde b. Kays'ın I. Yezîd döneminde İrmîniye valisi olduğu bilinmektedir. Meşhur şairlerden Cehm b. Avf da Müntefiḳ'tendir. Benî Müntefiḳ lideri Asfar 382 (992) yılında Karmatîler'e karşı savaştı ve onları kesin bir yenilgiye uğrattı. 558'de (1163) Halife Müstencid-Billâh yanlısı olarak Hille'ye giren Benî Müntefiḳ kuvvetleri şehri işgal edip çok sayıda kişiyi öldürdüler. Benî Âmir'in Basra'ya saldırmasına engel olmak için Müntefîḳ ve Hafâce kabileleri Vali Muhammed b. İsmâil'in yardımına geldi, fakat Benî Âmir tarafından mağlûp edildi (588/1192).

XVII-XIX. yüzyıllarda Bağdat-Basra arasındaki topraklarda yoğun biçimde yaşayan Benî Müntefiḳ bölgedeki Âl-i Bû Muhammed ve Benî Lâm gibi kabilelerle beraber siyasî açıdan önemli bir konumda olmuştur. Kabile genellikle, bölgeye gönderilen Osmanlı beylerbeyi ve valilerine bağlı kalmakla birlikte mahallî gücü elinde bulundurdu, Osmanlı idarecileri de bölgede asayişin temini açısından Benî Müntefiḳ'in gücünü dikkate almaya çalıştı. Benî Müntefiḳ kabilesi şeyhleri Sünnî Sa'dûn ailesinden gelmekle beraber halkın önemli kısmı Şiî idi. XVII. yüzyıl başlarında Sa'dûn ailesiyle Basra'ya hâkim olan Efrâsiyâb ailesi arasında evlilik yoluyla kurulan dostluk, 1034'te (1625) İranlılar'ın Basra'yı kuşatması sırasında Benî Müntefiḳ'in Efrâsiyâb ailesiyle birlikte şehri savunmasında kendini gösterdi. Daha sonra Şeyh Mâni' es-Sa'dûn Basra'yı ele geçirdi (1106/1694) ve şehir 1109'a (1697) kadar Benî Müntefiḳ'in idaresinde kaldı. Halil Paşa'nın Basra valiliği sırasında Şeyh Mâni'in oğlu Megāmis isyan ettiyse de (1120/1708) Bağdat Valisi Hasan Paşa'nın yardımıyla bu isyan bastırıldı. Bağdat'ın memlük idaresinde bulunduğu 1750-1831 yılları arasında da Benî Müntefiḳ bölgede denge unsuru oldu. Benî Müntefiḳ aşiretleri Osmanlı Devleti'nin yürüttüğü Vehhâbîlik karşıtı siyasete destek verdi. 1213'te (1798-99) Bağdat Valisi Süleyman Paşa'nın kethüdâsı Ali Paşa kumandasında Dir'iye üzerine gönderdiği, ancak Hüfûf yakınlarında mağlûp edilen orduda çok sayıda Müntefiḳ mensubu vardı.

XIX. yüzyılın ortalarına doğru Benî Müntefiḳ aşiretleri mahallî gücünün zirvesine ulaşarak Semâve, Şattülarab, Kūt ve İran sınırı arasındaki bölgeyi kontrolü altına aldığı gibi Irak'ın güneyindeki toprakların vergi gelirlerini de elinde bulunduruyordu. Osmanlı Devleti'nin merkeziyetçi siyaseti

karşısında Benî Müntefiḳ'in bölgedeki gücü azalmaya başladı ve 1854'te Şeyh Mansûr es-Sa'dûn, Semâve'nin Osmanlı idaresine geçmesini kabul etmek zorunda kaldı. 1856'da Sûkuşşüyûh Benî Müntefiḳ'ten alındı. 1861'de Şatra ve Kal'atüsâlih arasındaki topraklar Benî Müntefiḳ'in elinden çıkmış bulunuyordu. Bundan sonra Benî Müntefiḳ yöneticileri arasında Osmanlı hâkimiyetine karşı izlenecek tutum konusunda anlaşmazlık çıktı. Sa'dûn ailesinden Nâsır Paşa, Osmanlı yönetimiyle birlikte hareket ederken Mansûr Paşa ve oğlu Sa'dûn muhalefet yolunu seçti. Nâsır Paşa, Midhat Paşa tarafından önce Müntefiḳ sancağı mutasarrıflığına ve 1875'te Basra valiliğine getirildi. 1903 yılında Müntefiḳ aşiretlerinin başına geçen Sa'dûn b. Mansûr, Osmanlı yönetimi tarafından Halep'e sürgün edildi ve 1911 yılında burada öldü. I. Dünya Savaşı'nda Benî Müntefiḳ, 1915'te Amâre İngilizler'in eline geçinceye kadar Osmanlı ordusunu desteklemeyi sürdürdü. Benî Müntefiḳ'e mensup Abdülmuhsin Sa'dûn Irak'ta birkaç defa vekil, iki defa da başbakan olarak görev yaptı.

XX. yüzyıl başlarından itibaren Benî Mûntefiḳ, elindeki toprakları ve buna bağlı olarak mahallî gücünü önemli ölçüde kaybetti. I. Dünya Savaşı'ndan sonra Müntefiḳ toprakları özellikle bazı aşiret isyanları ve kanunsuzluklarıyla meşhur oldu. 1929'da Müntefiḳ Arazi Komisyonu kurularak meselenin çözümü için çaba gösterildiyse de İngiliz manda yönetiminin gayretlerine rağmen olumlu bir sonuç elde edilemedi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 301-302; V, 518; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 293; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), V, 12; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, II, 38-39; Hemdânî, Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1413/1993, s. 177; İbn Hazm, Cemhere, s. 290-291, 469; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 138-141; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 80; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, III, 63-65; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 301; S. H. Longrigg, Four Centuries of Modern Iraq, Oxford 1925, bk. İndeks; Abbas el-Azzâvî, ʿAşâʾirü'l-ʿIrâḳ, Bağdad 1365/1937, I, 8, 145, 149, 150, 200, 374, 384; III, 193, 246, 268; M. Ahmed Câdelmevlâ

v.dğr., Eyyâmü’l-ʿArab fi’l-Câhiliyye, Kahire, ts. (Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), s. 349-364; Abdülazîz Süleyman Nevvâr, Târîḫu’l-ʿIrâḳı’l-ḥadîs̱, Kahire 1388/1968, s. 152-153, 176-177, 183; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 522; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili’l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, III, 1144; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 312; Muhammed b. Halîfe b. Hamed en-Nebhânî et-Tâî, et-Tuḥfetü’n-Nebhâniyye fî târîḫi’l-Cezîreti’l-ʿArabiyye, Beyrut 1406/1986, s. 365-483; Gökhan Çetinsaya, Ottoman Administration of Iraq: 1890-1908 (doktora tezi, 1994), University of Manchester, s. 154-155, 197-207; Zekeriya Kurşun, Necid ve Ahsa’da Osmanlı Hakimiyeti: Vehhabî Hareketi ve Suud Devleti’nin Ortaya Çıkışı, Ankara 1998, s. 4, 5, 29, 31, 63, 90, 95, 99, 130, 150; G. Levi-Della Vida, “Müntefiḳ”, İA, VIII, 807-808; a.mlf., “al-Muntafiḳ”, EI^{2} (İng.), VII, 582; P. Sluglett, “al-Muntafiḳ”, a.e., VII, 582-583.

Mehmet Ali Kapar

MÜNTEHABÂT

(منتخبات)

Manzum ve mensur eser veya eserlerle süreli yayınlardan seçilmiş metinlerin yer aldığı derlemelerin genel adı; antoloji.

Sözlükte “seçilmiş, seçilerek bir araya getirilmiş” anlamındaki müntehab kelimesiyle çoğulu olan müntehabâtın bir telif türünü ifade eden terim olarak yaygın bir kullanım alanı vardır. İslâm dünyasında geniş hacimli eserlerin içinden belirli kısım veya konuların seçilmesi, tekrarlardan arındırılıp özetlenerek bazan müelliflerince yeniden düzenlenmesiyle meydana gelen kitaplarla tanınmış müelliflerin eserlerinden yapılmış derlemelere müntehab (müntehabât) adı verilmiştir. Aralarında bazı küçük farklar bulunmakla birlikte mecmûa, muhtâr / muhtârât, muktetaf / muktetafât gibi adlar taşıyan derlemelerle muhtasar / muhtasarât, mülahhas, telhîs, hulâsa, tehzîb, zübde başlığını taşıyan eserlerin bir kısmı da bir tür müntehabât sayılır. Bunlardan muhtar / muhtârât genellikle Arap edebiyatına, muhtasar / muhtasarât daha ziyade dinî ilimlerle İslâm tarihine dair eserlerde görülmektedir (bk. MUHTÂRÂT; MUHTASAR). Bununla birlikte yukarıdaki isimler zaman zaman birbirinin yerine de kullanılmıştır. Meselâ Teftâzânî, bir belâgat kitabı olan Telḫîṣü’l-Miftâḥ üzerine yazdığı el-Muṭavvel adlı şerhini özetleyerek buna Muḫtaṣarü’l-Meʿânî adını vermiş, Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe, İbn Habîb el-Halebî’nin Mısır Memlükler tarihine dair Dürretü’l-eslâk’inden seçmeler yaparak oluşturduğu kitaba Münteḫabü Dürreti’l-eslâk başlığını koymuştur.

Belli konuları ana hatlarıyla işleyen kitaplara da müntehabât adı verilmiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1848-1850; Îżâḥu’l-meknûn, II, 567-569). Abdülkādir el-Bedâûnî, Hindistan tarihine ait eserini Münteḫabü’t-tevârîḫ diye adlandırmış, Osmanlı müelliflerinden Ahmed Câvid Bey, XVII ve XVIII. yüzyıl Osmanlı tarihçilerinin eserlerinden yaptığı seçmeleri Müntehabât-ı Câvid Bey adı altında toplamıştır (bu eser üzerine bir doktora tezi hazırlanmıştır: Adnan Baycar, Ahmed Cavid Bey’in Müntehabâtı: Tahlil ve Tenkitli Metin, 1999, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Dinî ilimlere dair

hacimli kitaplarla tezkire türü eserlerden, gramer, lugat, tıp, ahlâk, felsefe kitaplarından ve süreli yayınlardan yapılan derlemeler de bu şekilde adlandırılmıştır. XIV. yüzyıl tabiplerinden Hacı Paşa, Anadolu'da Arapça kaleme alınan ilk tıp kitaplarından olan Şifâʾü'l-esḳām ve Kitâbü's-Saʿâde ve'l-iḳbâl isimli eserlerinden yaptığı seçmeleri Müntehab-ı Şifâ adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 495; Süleymaniye Ktp., Kadızâde Mehmed, nr. 351). Firdevsî'nin Şâhnâme'sinden seçmeler Münteḫabât-ı Şâhnâme-i Firdevsî-i Ṭûsî adıyla basılmıştır (İstanbul 1306). Selîm Fâris, babasının Arapça yayımladığı el-Cevâʾib gazetesindeki makalelerini derleyerek Kenzü'r-reġāʾib fî münteḫabâti'l-Cevâʾib ismiyle neşretmiştir (İstanbul 1871-1881).

Manzum edebî eserlerden seçilerek oluşturulmuş mecmuaların birçok özelliği müntehabât adı taşıyan eserler için de söz konusudur. Bu yakınlığı Mecmûa-i Müntehabât (Kütahya Vahîd Paşa İl Halk Ktp., nr. 1478), Mecmûa-i Müntehabât-ı Eş'âr (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 000445), Mecmûa-i Müntehabât-ı Şi'riyye-i Arabiyye ve Fârisiyye (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4195), Mecmûa-i Müntehabât-ı Kasâid ve Eş'âr-ı Fârisiyye (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2789/3) gibi derlemelerle mecmûa-i edebiyye, mecmûatü'l-eş'âr, mecmûatü'l-ebyât gibi adlarla anılan manzum eserlerin isimlerinden başlayarak tesbit etmek mümkündür. Seçilen şiirler bir şaire aitse başlığa şairin adının, bazan da "divan" kelimesinin ilâve edildiği görülmektedir. Dîvânü münteḫabâti eş'âri İbn Sînâ (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4829, 4849), Habib Efendi'nin Münteḫabât-ı ʿUbeyd-i Zâkânî'si (İstanbul 1303), Nâbî (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5729) ve Şinâsi'nin (İstanbul 1289) Müntehabât-ı Eş'âr'larıyla Edirne Müftüsü Fevzi Efendi'nin Müntehabât-ı Dîvân-ı Fevzî adlı eseri (İstanbul, ts.) bunun diğer örnekleridir. Ziyâ Paşa'nın 432 Türk, 448 Fars ve 382 Arap şairinin 1262 şiirini ihtiva eden Harâbât'ı Türk edebiyatında bütünüyle şiire tahsis edilen müntehabâtların en hacimli ve en önemli örneğidir (I, İstanbul 1291; II-III, 1292). Hacimli kitaplardan yapılan kısaltma ve derlemelere Muhammed Şükrü b. Ahmed'in Müntehabât-ı Mesnevî'siyle (İstanbul 1328) Habib Efendi'nin Müntehabât-ı Gülistân'ı (İstanbul 1309), Şemseddin Sivâsî'nin mevlidinden seçilmiş bölümlerin yer aldığı Müntehab Mevlidi'n-Nebî (Ahmed Sûzî, Dîvan içinde, İstanbul 1290, s. 1-8) gibi kitaplar örnek verilebilir.

XX. yüzyıl başlarında edebî metinleri derleyen antoloji niteliğindeki kitaplar arasında Bulgurluzâde Rızâ Bey'in Müntehabât-ı Bedâyi'-i Edebiyye'si (I, İstanbul 1326 [manzum]; II, İstanbul 1326 [mensur]; İstanbul 1326 [zeyil]), Re'fet Avni ve Süleyman Bahri'nin birlikte hazırladıkları Resimli Müntehabât-ı Edebiyye (İstanbul 1329), Fâik Reşad'ın Muharrerât-ı Nâdire yâhud Hazîne-i Müntehabât'ı (İstanbul 1307), Mehmed Cevdet'in Müntehabât-ı Sahâif-i Nefîse'si (İstanbul 1330) zikredilebilir. Sadece beyit ve mısraları derleyen müntehabâtlar da vardır. Bunlara Şeyhülislâm Yahyâ Tevfik Efendi'nin İran ve Osmanlı şairlerinden seçtiği beyitleri içeren Müntehab adlı derlemesiyle (TSMK, Hazine, nr. 344) Bursalı Mehmed Tâhir'in Müntehabâtü Mesâri' ve Ebyât'ı (İstanbul 1328) örnek gösterilebilir.

Dinî konuları ve fıkhî bilgileri derleyen müntehabâtlar için Mustafa b. Îsâ'nın Mecmaʿu'l-münteḫabât'ı (Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 333) zikredilebilir. Mehmed Zihni Efendi, Arapça öğretimine dair kitabına el-Münteḫab fî taʿlîmi luġati'l-ʿArab adını vermiş (İstanbul 1303), ayrıca Ni'met-i İslâm'ın taharet ve ibadet bahislerini el-Muhtasarât fî mesâili't-tahârât ve'l-ibâdât ismiyle neşretmiştir (İstanbul 1332). İbrahim Fehim ve İsmail Hakkı Eldem'in Müntehabât-ı Terâcim-i Meşâhîr'i (İstanbul 1307), Mehmed Fahri'nin Müntehabât-ı Sıhhiyye'si (İstanbul 1308) bu tür teliflerin biyografiden popüler sağlık konularına kadar uzandığını göstermektedir.

Tanınmış müelliflerin gazetelerde çıkan yazıları daha sonra bir araya getirilerek müntehabât adıyla yayımlanmıştır. Üç ciltlik Müntehabât-ı Tercümân-ı Hakîkat ile (İstanbul, ts.) Ebüzziyâ Mehmed Tevfik'in Nâmık Kemal'in gazetedeki yazılarından siyasiyat, edebiyat ve makālât alt başlığıyla derlediği Müntehabât-ı Tasvîr-i Efkâr (İstanbul 1303-1311), yine Ebüzziyâ'nın Nâmık Kemal'den derlediği Makālât-ı Mütenevvia'sı (İstanbul 1311) bu tür eserlerdendir. Bunun yanında Evliya Çelebi, Ahmed Midhat Efendi, Hüseyin Rahmi Gürpınar, Hüseyin Remzi Efendi'nin eserlerinden yapılan seçmeler de müelliflerin adlarının başına müntehabât kelimesi getirilerek neşredilmiştir (Özege, III, 1268-1269).

Müntehabât kelimesinin bazı sözlük adlarında da kullanıldığı görülmektedir. Hacimli sözlüklerin kısaltılmasıyla ortaya

çıkan eserler bu adı taşıdığı gibi alanın genişliği karşısında kendisine bir sınırlama getirmek isteyen müellifler de müntehabât kelimesine eserlerinin adları içerisinde yer vermişlerdir. Redhouse sözlüğünden derlenen Müntehabât-ı Lugāt-ı Osmâniyye ile (İstanbul 1268-1269) Ahmed Vefik Paşa (Müntehabât-ı Durûb-ı Emsâl: Atalar Sözü, Bursa, ts.) ve Hafîd Efendi'nin (ed-Dürerü'l-müntehabâtü'l-mensûre fî ıslâhi'l-galatâti'l-meşhûre, İstanbul 1221) eserleri bunların en tanınmışları arasında zikredilebilir.

XIX ve XX. yüzyıllarda notalarıyla neşredilen klasik Türk mûsikisinin çeşitli formlardaki eserleri ve fasıllarla kanto mecmualarının bir kısmı "müntehabât" başlığı altında yayımlanmıştır. Müntehabât-ı Âsâr-ı Mûsıkî (İstanbul, ts.) bunlardan bir örnektir. Müntehabât genel başlığı altında hangi makamdan seçilmiş olduklarını belirten adlar taşıyan bu eserlerin bir listesi Seyfettin Özege tarafından verilmiştir (Katalog, III, 1267-1268). Konuyu bir tebliğinde ele alan Etem Ruhi Üngör, bu tür müntehabâtları Musiki Mecmuası'nda (bk. bibl.) neşrettiği kapsamlı makalesiyle ilim dünyasına sunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 472-480; II, 1848-1850; Îżâḥu'l-meknûn, II, 567-569; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1943, s. 10; FME, I, 91-92, 513; Özege, Katalog, III, 1266-1272; Etem Ruhi Üngör, "Türk Mûsıkîsinde Nota Yayımcılığı, Yayımlar-Yayımcılar", MM, sy. 337-338 (1977), s. 1-42; A. Hamori, "Mukhtārāt", EI^{2} (İng.), VII, 526-528; Günay Kut, "Mukhtārāt", a.e., VII, 531-532; a.mlf., "Mecmua", TDEA, VI, 170-173; Dihhudâ, Luġatnâme, XIII, 19066-19067; Ömer Faruk Akün, "Ahmed Vefik Paşa", DİA, II, 152; Orhan Şâik Gökyay, "Cönk", a.e., VIII, 73-75; Abdülkadir Özcan, "Hafîd Efendi", a.e., XV, 112; Cemal Kurnaz, "Harâbât", a.e., XVI, 68-69; Mustafa Uzun, "Mecmua", a.e., XXVIII, 266; Hulusi Kılıç, "Mehmed Zihni Efendi", a.e., XXVIII, 542-543; "Nazif Ahmed Bey", TDEA, VI, 542.

Mustafa Uzun

FARS EDEBİYATI.

Fars edebiyatında antoloji mânasında, Ferîdüddin Attâr'ın dörtlüklerinden oluşan Muẖtârnâme'si dışında genel olarak Arap edebiyatında görülen muhtârât terimine rastlanmaz. Klasik edebiyatta müntehabât ve intihâbât, modern edebiyatta ise antoloji kelimesinin Yunanca aslındaki (anthologikha: çiçeklerden yapılmış taç ya da çelenk) anlamı yansıtan gülçîn-i edebî tabiri kullanılır. Bunun yanında güzîde, mecmûa, hulâsa, beyâz, cöng, gülzâr, güldeste ve sefîne başlıkları altında şiir koleksiyonları bulunur.

Fars edebiyatında antoloji niteliğine sahip ilk eserler şairlerin hayat hikâyelerini anlatan ve şiirlerini nakleden tezkire kitaplarıdır. Bu alandaki en eski çalışmanın Avfî'nin (ö. 629/1232 [?]) Lübâbü'l-elbâb'ı olduğu kabul edilir. Daha sonraki dönemlerde şairlerin biyografileriyle birlikte şiirlerinin de yer aldığı tezkire kitapları birer şiir antolojisi kaynağı olmuştur. Devletşah'ın Teẕkiretü'ş-şuʿarâʾ, Şeyh Ali Hazîn'in Teẕkiretü'l-muʿâṣırîn, Lutf Ali Beg Âzer'in Âteşkede ve Rızâ Kulı Han'ın Mecmaʿu'l-fuṣaḥâ adlı eserleri tanınmış tezkirelerden birkaçıdır (bk. TEZKİRE). Ali b. Zeyd el-Beyhakī'nin Târîẖ-i Beyhaḳ'ında olduğu gibi şairlerin biyografileriyle ilgili bölümlerde şiirlere yer verilmesi bazı tarih kitaplarına da mecmua niteliği kazandırmıştır.

Tezkirelerin yanı sıra her devirde çeşitli şiirler bir araya getirilerek mecmualar oluşturulmuştur. Bu türde bilinen en eski çalışma Muhammed b. Bedr-i Câcermî'nin 740 (1340) yılından sonra derlediği ve 200 şairden şiirleri topladığı Münîsü'l-aḥrâr'dır. Aynı yüzyılda Abdülazîz el-Kâşî'nin derlediği ve içinde Arapça şiirlerin de bulunduğu Ravżatü'n-nâẓır ve nüzhetü'l-ẖâṭır da bir antoloji niteliğindedir. Bu alandaki en zengin mecmualardan biri Selçuklu ve Moğollar dönemine ait Farsça şiirlerin yer aldığı, Muhammed Sâdık b. Şemseddin'in 1117'de (1705) telif ettiği Riyâżü'l-ʿuşşâḳ'tır (Rieu, II, 737).

Büyük şairlerin kitaplarından yapılan seçmeler de bir başka türü oluşturur.

Firdevsî'nin Şâhnâme'si, Nizâmî'nin Ḫamse'si ve Mevlânâ'nın Meṡnevî'si başta olmak üzere Hâfız-ı Şîrâzî, Örfî-i Şîrâzî gibi birçok şairin divanından ve manzum eserlerinden antolojiler derlenmiştir. Eski şairlerden "güzîde" başlığı ile yapılan antolojiler arasında Güzîde-i Eşʿâr-ı Mesʿûd-i Saʿd (Tahran 1374 hş.), Güzîde-i Dîvân-ı Ḥakîm Senâʾî-yi Ġaznevî (Tahran 1377 hş.), Güzîde-i Dâstânhâ-yı Meṡnevî (Tahran 1370 hş.), Güzîde-i Bostân-ı Saʿdî (Tahran 1369 hş.), Güzîde-i Ġazeliyyât ez Dîvân-ı Ḥâfıẓ (Tahran 1371 hş.), Güzîde-i Ḫüsrev-i Şîrîn ez Penç Genc-i Niẓâmî-yi Gencevî (Tahran 1373 hş.) ve Güzîde-i Ġazeliyyât-ı Ḥazîn-i Lâhîcî (Tahran 1377 hş.) bulunur. Bunun yanında Güzîde-i Eşʿâr-ı Fürûġ-i Feraḥzâd gibi (Tahran 1377) XX. yüzyıl şairlerinden de antolojiler hazırlanmıştır. Ayrıca eski edebiyatın şiirleriyle ilgili örneklerin yer aldığı, XX. yüzyıl edebiyat tarihçilerinin eserlerinden antoloji niteliği taşıyanlar vardır. Bedîüzzaman Fürûzanfer'in Süḫan u Süḫanverân ve Zebîhullah Safâ'nın manzum eserler için düzenlediği Genc-i Süḫan'ı çok rağbet görmüştür. Bir kısım antolojiler özel mâna ve mefhumlara göre bir araya getirilmiş, bu yolla gül, aşk, anne, baba ve vatan gibi alanlardaki mefhumlarla ilgili şiirler bir mecmuada toplanmıştır. Kerbelâ şehidleri için yazılmış şiirlerin yer aldığı Vâḳıʿât u Rivâyât adlı mecmua (a.g.e., II, 739), Mecmûʿa-i Eşʿâr-ı Genc-i ʿİrfân (Tahran 1370 hş.), Mecmûʿa-i Eşʿâr-ı Ceng (Tahran 1367 hş.), Ali Rızâ Zekâvetî'nin Güzîde-i Eşʿâr-i Sebk-i Hindî, ayrıca Cöng-i Mâder (Tahran 1364 hş.) bu tip çalışmalardandır. Son dönemde genç şairlerin şiirlerinden Cöng-i Şiʿr-i Şebhâ-yı Şehriyor (Tahran 1380 hş.) adlı bir antoloji oluşturulmuştur.

Modern anlamda antolojinin başladığı XX. yüzyılın başından itibaren Farsça şiir yazan şairlerin yeni şiirleri periyodik yayınlar içinde çıkmaya başlamıştır. Bu konuda öncü, Muhammed Rızâ Heştrûdî'nin Münteḫabât-ı Âṡâr ez Nüvîsendegân-i Muʿâṣır adlı çalışmasıdır (Tahran 1303 hş.). Modern antolojiler arasında Hüseyin Pizmân'ın Bihterîn-i Eşʿâr'ı (Tahran 1313 hş.) ve Seyyid Muhammed Bâkır Burkaî'nin Süḫanverân-ı Nâmî-yi Muʿâṣır'ı (Tahran 1313 hş.) önemlidir. Sîrûs Tâhibâz'ın Nîmâ Yûşîc'in bir cildi şiir, bir cildi nesir çalışmalarından olmak üzere hazırladığı Ber Güzîde-i Âṡâr-ı Nîmâ Yûşîc'de olduğu gibi bazan bir şairin hem nazmından hem nesrinden seçme yapılarak antolojiler oluşturulmuştur. E. Granville Browne'nin The Press and Poetry of Modern Persia (Cambridge 1914), Dinşahî Îrânî'nin Poets of the Pehlevi Regime (Bombay 1933), Munibur

Rahman'ın Post Revolutionary Verse (Aligarh 1955) adlı eserleri modern şiirin İran dışında tanınmasına yardımcı olmuştur. Son dönemde Sîrûs Âtâbây'ın Âvâzhâ-yi Ferdâ'sı (Tahran 1348 hş.), Dâryûş Şâhîn'in Râhiyân-i Şiʿr-i Muʿâṣır'ı ve Muhammed Hukūkī'nin Şiʿr-i Nev ez Âġāz tâ İmrûz'ı (Tahran 1353 hş.) yeni şiirin antoloji çalışmaları arasındadır. Bu mecmuaların çoğunda bir mukaddimenin yanı sıra şiir açıklamaları ve tahliller bulunur. Hatta kısaca verilen şair biyografisi antolojiye tezkire özelliği de kazandırır. Gerek eski gerekse yeni şairlerin şiirlerinden yapılan seçmelerde "gülçîn" adıyla da antolojiler meydana getirilmiştir. Bunlar arasında Gülçîn-i Ṣâʾib (der. Zeynelâbidîn Mü'temim, Tahran 1371 hş.), Gülçîn-i Ġazeliyyât-ı Şems-i Tebrîzî

(der. M. Rızâ Ali Kulızâde, Tahran 1371 hş.), Gülçîn-i Ġazeliyyât-ı Saʿdî (ed. Menûçihr Adaniyat, Tahran 1377 hş.), Gülçîn-i Şiʿr-i Fârisî (Tahran 1372 hş.) ve Gülçîn-i Medâyiḥ ve Merâs̱î (Tahran 1363 hş.) adlı çalışmalar yer alır. Yine son dönemde "sefîne" başlığıyla şiir seçmeleri yayımlanmıştır. Sefîne-i Ḥâfıẓ (Tahran 1346 hş.), Sefîne-i Ġazel (Tahran 1356 hş.) ve büyük şairlerin şiirlerinin bir araya getirildiği Sefîne-i Mevârid (Tahran 1383 hş.) bunlardandır. H̬ulâṣa-i Şâhnâme-i Firdevsî (Tahran 1373 hş.), H̬ulâṣa-i Ḥadîḳa-i Ḥakîm Senâʾî (Tahran 1374 hş.) ve H̬ulâṣa-i Mes̱nevî-i Mevlevî (Tahran 1390 hş.) gibi antolojilere de rastlanır.

Aynı dönemde Batılı şair ve yazarların eserlerinden tercüme yapılarak antolojiler yayımlanmıştır. Şücâeddin Şüfâ'nın Münteḫabî ez Şâhkârhâ-yı Şiʿr-i Cihân (Tahran 1348 hş.) ve Nasrullah Felsefî'nin Münteḫab-ı Eşʿâr-i Viktor Hugo (Tahran 1335 hş.) bunlar arasında sayılabilir. Ayrıca çeşitli şairlerin Farsça şiirleri yabancı dillere çevrilerek antolojiler meydana getirilmiştir. Ahmed Kerîmî Hakkāk'ın İngilizce'ye çevirdiği Farsça şiirlerden oluşan Anthology of Modern Persian Poetry (Boulder 1978), Nasira Sharma'nın şiirlerin Farsça'sının da yer aldığı Echoes of Iranian Revolution Poems of Revolt and Liberation (New Delhi 1979) ve Rızâ Sabirî'nin 1000 yıllık rubâî örneklerini bir araya topladığı A Thousand Years of Persian Rubāʿiyāt (Bethesda 2000) adlı çalışmaları örnek olarak kaydedilebilir.

Fars edebiyatında manzum eserlerin yanı sıra mensur eserlerden de seçmeler yapılmıştır. Abdülgaffâr Necmüddevle'nin Necmeddîn-i Dâye'nin

eserinden düzenlediği Münteḫab-ı Mirṣâdü’l-ʿibâd’ı (Tahran 1301 hş.), Asker-i Hukūkī’nin Senâî’nin eserinden Münteḫab-ı Ḥadîḳatü’l-ḥaḳīḳa’sı (Tahran 1346 hş.), Gulâm Hüseyin Yûsufî’nin Münteḫab-i Ḳābûsnâme’si (Tahran 1347 hş.) ve Mirza Abdülazîm Gürgânî’nin Münteḫab-ı Kelîle ve Dimne-i Behramşâhî’si (Tahran 1320 hş.) bunlardan birkaçıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Beyhakī, Târîḫ (Behmenyâr), s. 255-266; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscript, II, 733-740; Browne, LHP, II, 436-437; FME, I, tür.yer.; Ethé, Târîḫ-i Edebiyyât, s. 3-18; Hânbâbâ, Fihrist, IV, 4239-4241, 4972-5010; Kāsım Nejâd, “Güzîde”, Ferhengnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381 hş., II, 1177-1178; J. T. P. de Bruijn, “Mukhtārāt”, EI[2] (İng.), VII, 528-531.

Tahsin Yazıcı

MÜNTEHE's-SÛL ve'l-EMEL

(منتهى السول والأمل)

Mâlikî fakihi İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) fıkıh usulüne dair eseri

(bk. el-MUHTASAR).

MÜNTEHE’t-TALEB

(منتهى الطلب)

Ebû Gālib İbn Meymûn’un (ö. 589/1193’ten sonra) eski Arap şiirine dair antolojisi.

Ebû Gālib Muhammed b. Mübârek b. Muhammed b. Muhammed b. Meymûn el-Bağdâdî kitabının girişinde eser Hakkında kısaca bilgi vermektedir. Buna göre müellif kitabını 588-589 (1192-1193) yıllarında altmışı aşkın bir yaşta iken Bağdat’ta telif etmiştir (Müntehe’ṭ-ṭaleb [nşr. M. Nebîl Turayfî], I, 10). Bu durumda kendisi 527 (1133) yılı civarında doğup 589’dan (1193) sonra vefat etmiş olmalıdır. Fuat Sezgin müellifin 523-597 (1129-1201) yılları arasında yaşadığını söyler (Müntehe’ṭ-ṭaleb [nşr. Fuat Sezgin], neşredenin girişi, I, s. VI). İbn Meymûn, Arap dili ve edebiyatı âlimi İbnü’l-Haşşâb’dan çok sayıda divan okuduğunu ve İbn Nâsır es-Selâmî ile İbnü’s-Semîn’den ders aldığını kaydeder. Bağdat ve civarında bulunan kütüphanelerdeki divanları ve şiir mecmualarını incelediğini, onların birçoğunu istinsah ettikten sonra eserini meydana getirdiğini belirtir. Süyûtî, Şerḥu Şevâhidi Muğni’l-lebîb’inde Müntehe’ṭ-ṭaleb’in müellifi olarak sadece İbn Meymûn adını zikretmiş, Kâtib Çelebi de bunu aynen tekrarlamıştır. Buna rağmen Keşfü’ẓ-ẓunûn nâşiri, “Ali b. Meymûn b. Hüseyin el-Mâlikî el-Fâsî el-müteveffâ senete 917” ibaresini eklemek suretiyle müellif ismini yanlış kaydetmiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1857).

Tam adı Müntehe’ṭ-ṭaleb min eşʿâri’l-ʿArab olan eser şiirleriyle istişhâd edilen Câhiliye, muhadram ve 150 (767) yılına kadar yaşamış İslâmî dönem şairlerinden yapılmış seçmeleri kapsar. Aslı altı mücellet içinde on cüzden oluşan kitap, her cüzde yaklaşık 100 kaside olmak üzere toplam 1051 kaside ile yirmi dokuz kıta içerir. 264 şairden yapılmış seçmelerin toplam beyit sayısı 4000’e yaklaşır. Müellif eserinde şiirlerine yer verdiği şairler arasında bir sıralama yapmadığını, ancak Uğur ve bereket vesilesi telakki ettiği Kâ‘b b. Züheyr’in “Kasîdetü’l-Bürde”siyle başladığını, Ehl-i beyt’in methine dair olan Kümeyt el-Esedî’ye ait “el-Hâşimiyyât” adlı kasidelerle kitabına son verdiğini ifade eder ([nşr. M. Nebîl Turayfî], I, 10). Yine

eserinin ana kaynakları olarak Mufaddal ed-Dabbî'nin el-Mufaḍḍaliyyât'ı, Asmaî'nin el-Aṣmaʿiyyât'ı, Ebû Ubeyde Maʻmer b. Müsennâ'nın Neḳāʾiżu Cerîr ve'l-Ferezdaḳ'ı, Kümeyt el-Esedî'nin el-Hâşimiyyât'ı, Sükkerî'nin Dîvânü'l-Hüẕeliyyîn'i ile İbn Düreyd'in Kitâbü'ş-Şevârid'inde ve İbn Sellâm el-Cumahî'nin Ṭabaḳātü fuḥûli'ş-şuʿarâʾsında geçen şiirleri zikreder (a.g.e., I, 10). Gençliğinden beri bu disiplinle meşgul olduğunu söyleyen müellif seçme ilkesini "fesahat" ve "cevdet" şeklinde özetler. Buna göre eserine fasih Arapça olup edebî değeri bulunan şiirleri almıştır. Bu sebeple Müntehe'ṭ-ṭaleb edebiyat koleksiyonu niteliği taşır. Yer yer sayfaların kenarlarında garîb kelimelerin kısa açıklamalarının yapıldığı eserde başka kaynaklarda yer almayan şiirlerin kaydedilmesi, diğer kaynaklarda eksik geçen bazı şiirlerin tamamının alınması, şiirleri kaybolmuş meşhur birçok şairin beyit veya kıtalarını ihtiva etmesi, yine kaynaklarda isimleri ve şiirleri geçmeyen ediplere ait şiirlerin bulunması antolojinin önemini arttırmaktadır. Ayrıca muhtelif şiirlerde Câhiliye hayatına ve çevreye ilişkin zengin kayıtlara rastlanmaktadır. Fuat Sezgin, Müntehe'ṭ-ṭaleb'in Arap şiiri antolojileri içinde zamanımıza ulaşanların en büyüklerinden biri olduğunu belirtir. Eserde şairlerin isim ve şeceresiyle birlikte kıssa ve haberlere de yer verilir. Bazı kasidelerin başında yazılış sebebi ve konusu da belirtilmiştir ([nşr. M. Nebîl Turayfî], I, 18, 221, 234, 258; II, 220).

Eserin I. cildi Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lâleli, nr. 1941, müellif nüshası), I ve II. ciltler Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye (nr. 389, 391), III ve V. ciltler Yale Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. 53) bulunmaktadır. Fuat Sezgin mevcut ciltlerin tıpkıbasımını yapmış (Frankfurt 1406/1986), aynı ciltler, Muhammed Nebîl Turayfî tarafından önemli dipnot ve indekslerin ilâvesiyle dokuz cilt halinde neşredilmiştir (Beyrut 1999). Müntehe'ṭ-ṭaleb'in IV ve VI. ciltlerinin zamanımıza ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Ancak Von Tilman Seidensticker, yaptığı bir araştırmada eserin kayıp kısımlarının İbn Fazlullah el-Ömerî'nin Mesâlikü'l-ebṣâr'ında geçtiğini ispata çalışmaktadır (bk. bibl.). Çünkü Müntehe'ṭ-ṭaleb, başta Ömerî'nin bu hacimli eseri olmak üzere Abdülkādir el-Bağdâdî'nin Ḫizânetü'l-edeb'i ile Süyûtî'nin Şerḥu Şevâhidi Muġni'l-lebîb'inin temel kaynaklarındandır.

Hâtim Sâlih ed-Dâmin ile Yahyâ el-Cübûrî, eserden seçtikleri tanınmayan şairlere ait bazı kasideleri şairlerinin biyografileriyle birlikte neşretmiş,

ayrıca kitabın zamanımıza ulaşan ciltlerinde yer alan kasidelerin indekslerini yayımlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Gālib İbn Meymûn, Müntehe'ṭ-ṭaleb (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1406-13/1986-93, I-III; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, s. VI; a.e. (nşr. M. Nebîl Turayfî), Beyrut 1999, I-IX; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 9-16; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1857; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, I, 22; V, 430; IX, 222; X, 434; Brockelmann, GAL Suppl., I, 494, 936; II, 903; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, s. 201; S. M. Husain, "Notice of an Unknown Onthology of Ancient Arabic Poetry, "Muntaha't-Talab min Ash'ari'l-'Arab", by Muhammad b. al-Mubārak b. Muhammad b. Maimun", JRAS (1937), s. 433-452; Hâtim Sâlih ed-Dâmin - Yahyâ el-Cübûrî, "Ḳaṣâʾid nâdire min Kitâbi Müntehe'ṭ-ṭaleb min eşʿâri'l-ʿArab", el-Mevrid, VIII/3, Bağdad 1979, s. 251-310; IX/1 (1980), s. 139-186; T. Seidensticker, "Verlorene Teile des Muntahā ṭ-ṭalab in al-ʿUmarīs Masālik al-absār", WO, XXV (1994), s. 116-122.

İsmail Durmuş

el-MÜNTEKĀ

(المنتقى)

Ebü’l-Velîd el-Bâcî’nin (ö. 474/1081) kaleme aldığı el-İstîfâ᾿ Adlı el-Muvaṭṭa᾿ Şerhini yine kendisinin özetleyerek meydana getirdiği şerh

(bk. el-MUVATTA’).

el-MÜNTEKĀ

(المنتقى)

Nûreddin es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) peygamberlerin günahtan korunmuşluğuna dair eseri.

Kitabın tam adı, müellifin el-Kifâye adlı eserinde zikrettiği gibi (vr. 45b) el-Münteḳā min ʿiṣmeti'l-enbiyâʾdır. Sâbûnî eserinin mukaddimesinde el-Münteḳā'yı, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ el-Beşâgarî (IV./X. yüzyıl) tarafından kaleme alınıp ʿİṣmetü'l-enbiyâʾ diye şöhret bulan Keşfü'l-ġavâmiż fî aḥvâli'l-enbiyâʾ adlı eserden özetlediğini söyler (vr. 1b-2a); ayrıca böyle bir kitabın telifinin gerekliliğini Beşâgarî-Ebü'l-Hasan er-Rüstüfağnî yoluyla Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den nakleder (vr. 5a).

Peygamber göndermenin ilâhî hikmetin bir sonucu olduğuna ve Allah elçilerinin beşer türünden seçilmesinin zaruri bulunduğuna temas eden kısa bir mukaddimeden sonra on beş başlıktan oluşan el-Münteḳā'nın muhtevasını üç bölüm halinde incelemek mümkündür. Küçük bir hacimden oluşan birinci bölümde peygamberler arasında mânevî açıdan derece farkı, peygamberlerin sayısı ve günahlardan korunmuş olmaları (ismet) gibi meseleler ele alınmıştır. Kitabın üçte ikisine yakın bir hacme sahip bulunan ikinci bölümde Hz. Âdem, Nûh, İbrâhim, Ya'kūb, Yûsuf, Mûsâ, Dâvûd, Süleyman, Eyyûb, Yûnus, Şuayb ve Zekeriyyâ Hakkında Kur'an'da yer alıp zâhirî mânaları bakımından bazı Haşviyye gruplarınca ismet sıfatına ters düşecek yorumlara tâbi tutulan âyetler incelenmekte ve ismet karşıtı fikirler eleştirilmektedir. Kitabın üçüncü bölümü Hz. Peygamber'e tahsis edilmiştir. Burada diğer peygamberlerde olduğu gibi önce Resûl-i Ekrem'in mânevî derecesi ve değeri üzerinde durulmuş, ardından itâb niteliğindeki bazı âyetlerin yorumuna geçilerek bu tür ilâhî hitapların hikmetleri araştırılmış, ona salât getirmenin önemi ve dindeki yeri belirtilmiştir.

Açık ve samimi bir üslûpla kaleme alınan el-Münteḳā, erken dönemde telif edilen ve Hakkında bilgi bulunmayan Beşâgarî'nin eserini zayi olmaktan kurtarıp günümüze intikal ettirmiştir. Kitapta isimleri geçen peygamberler

ve sözü edilen konulara dair âyetlerle diğer âyetler arasında bağlantı kurularak yorumlar getirilmiş ve aklî istidlâl yürütme yöntemi benimsenmiş, böylece Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin tefsir geleneği sürdürülmüştür. Nitekim eserin kırkı aşkın yerinde Mâtürîdî'ye atıf yapılmıştır. Sâbûnî'den yirmi altı yıl sonra vefat eden Fahreddin er-Râzî'nin ʿİṣmetü'l-enbiyâʾ adlı eseri metot bakımından el-Münteḳā'ya benzemekle birlikte hacim ve işleniş açısından onun kadar tatminkâr değildir. Râzî'nin el-Münteḳā veya Keşfü'l-ġavâmiż'den yararlanmış olması muhtemeldir.

el-Münteḳā'nın Süleymaniye Kütüphanesi'nde Keşfü'l-ġavâmiż adıyla kayıtlı bulunan nüshalarından biri (Lâleli, nr. 2426) tam olup tashih gördüğü anlaşılmaktadır. Aynı yerde mevcut diğer nüsha ise (Lâleli, nr. 2425) on yedinci varaktan sonra yine Sâbûnî'ye ait el-Kifâye metniyle devam etmekte ve el-Münteḳā'nın sadece altıda birini içermektedir. Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde (nr. 6584/2) Beşâgarî'nin eseri olarak gösterilen ve Sâbûnî'nin oğlu tarafından imlâ edilen üçüncü nüsha ise baş taraftan biraz eksik olmakla birlikte tashih ve mukabele görmüştür. Eserin bir nüshası da Kahire Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'dedir

(Tarih, nr. 134 M). el-Münteḳā, Mehmet Bulut tarafından Yüksek İslâm Enstitüsü öğretim üyeliği tezi olarak neşre hazırlanmış (İzmir 1981), daha sonra da yayımlanmıştır (İzmir 2000-2001).

BİBLİYOGRAFYA

Nûreddin es-Sâbûnî, el-Münteḳā, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2426, tür.yer.; a.mlf., el-Kifâye, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2271, vr. 45b; a.mlf., Mâtürîdiyye Akaidi (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1991, s. 27-32; Brockelmann, GAL Suppl., I, 643, 657; II, 262; Îżâḥu'l-meknûn, II, 363; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 189; Muhammed Aruçi, Nûreddin eṣ-Ṣâbûnî ve ârâʾühü'l-kelâmiyye min Kitâbihi'l-Kifâye fi'l-hidâye (yüksek lisans tezi, 1406/1986), Câmiatü'l-Kāhire Külliyyetü dâri'l-ulûm, I, 19-25, 59-61.

Mehmet Bulut

MÜNYETÜ’l-MUSALLÎ

(منية المصلّي)

Sedîdüddin el-Kâşgarî’nin (ö. 705/1305) namaza dair eseri.

Hanefî mezhebinin hâkim olduğu Horasan ve Mâverâünnehir’de, temel Arapça eğitimi aldıktan sonra İslâmî ilimleri tahsil edecek talebelere giriş metni olmak üzere Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin Muḳaddimetü’ṣ-ṣalât’ı gibi temizlik, abdest ve namaza dair hükümleri basit bir dille anlatan eserler okutuluyordu. Mâverâünnehir’de Hanefî fıkhını öğrendikten sonra Mekke’de on dört yıl ikamet eden ve ardından Yemen’e yerleşen Kâşgarî’nin kaleme aldığı Münyetü’l-muṣallî ve ġunyetü’l-mübtedî, kısa sürede Hanefî coğrafyasında İslâmî ilimleri tahsile yönelenlere okutulan giriş metni haline gelmiştir. Ardından Şâfiî mezhebine intisap eden Kâşgarî, Münyetü’l-muṣallî’de Ebû Hanîfe ve talebelerinin görüşlerini ana hatlarıyla verdikten sonra Hanefî fakihlerinin beş asır boyunca bu görüşler çerçevesinde geliştirdikleri hükümleri ve döneminin sık karşılaşılan problemlerini maddeler halinde basit bir dille ve VII. (XIII.) yüzyılın Hanefî terminolojisini kullanarak aktarmıştır. Kâşgarî’nin, eserin mukaddimesinde yararlandığını belirttiği kaynakların VI. (XII.) yüzyıldan VII. (XIII.) yüzyılın ortasına kadar geçen zaman diliminde yaşamış Mâverâünnehirli Hanefî fakihlerine ait olması, Münyetü’l-muṣallî’nin yazıldığı dönemin katkı ve tercihlerini yansıttığını göstermesi açısından manidardır. Müellif tarafından kaynak olarak kullanıldığı anlaşılan, fakat eserin mukaddimesinde zikredilmeyen kitapların birçoğu ise IV-VI. (X-XII.) yüzyıllar arasında kaleme alınmış “nevâzil” çalışmalarıdır. Ele aldığı hükümlerin delillerine nâdiren yer veren Münyetü’l-muṣallî’nin Hanefî mezhep birikimini yansıtma hususunda bazı eksiklik ve hatalarının olduğu görülmektedir. Muhtemelen bir kısmı, eserin telifinde Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî’nin Ḳınyetü’l-Münye li-tetmîmi’l-ġunye adlı rivayet zaafıyla meşhur kitabından faydalanılmasından kaynaklanan bu hata ve eksikliklere kitabı şerheden İbn Emîru Hâc ve İbrâhim el-Halebî tarafından işaret edilmiştir (meselâ bk. Ġunyetü’l-mütemellî, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1135, vr. 41a, 66a). IX. (XV.) yüzyıl gibi telifinden nisbeten kısa bir süre

sonra nüshaları arasında dikkate değer farklılıklar görülen Münyetü'l-muṣallî'ye (meselâ bk. İbn Emîru Hâc, vr. 9a; İbrâhim el-Halebî, Ġunyetü'l-mütemellî, vr. 2a-b) gramer ve üslûp açısından da eleştiriler yöneltilmiştir.

Hanefî çevrelerince Münyetü'l-muṣallî'ye gösterilen ilgi, X. (XVI.) yüzyılda İbrâhim el-Halebî'nin Ḥalebî ṣaġīr olarak tanınan Muḫtaṣaru Ġunyeti'l-mütemellî'sine yönelmiş ve Şürünbülâlî'nin Nûrü'l-îżâḥ'ının yaygınlaşmasıyla birlikte bu eserin din eğitimi müfredatındaki hâkimiyeti azalmıştır. Bununla birlikte Münyetü'l-muṣallî'nin, baş tarafına kitapta geçen bazı Arapça kelimelerin Türkçe karşılıklarını içeren alfabetik bir lugatçe eklenerek ve "Rüşdiye mektepleri için tab' olunmuştur" kaydı konularak 1277 (1861) tarihinde basılmış olması o dönemde Osmanlılar'da hâlâ yerini koruduğunu göstermektedir. Hanefî mezhebinin hâkim olduğu bölgelerde mevcut birçok kütüphanede binlerce yazması bulunan Münyetü'l-muṣallî başta İstanbul olmak üzere dünyanın çeşitli yerlerinde defalarca basılmıştır (İstanbul 1265, 1277, 1285, 1831, 1902, 1907; Delhi 1337; Lahor 1870; Bombay 1302, 1303; Kazan 1889; Leknev 1315; Dımaşk 1423/2002).

Şerhleri, Hâşiyeleri, Tercümeleri ve Hakkındaki Diğer Çalışmalar. 1. İbn Emîru Hâc, Ḥalbetü'l-mücellî ve buġyetü'l-mübtedî fî şerḥi Münyeti'l-muṣallî ve ġunyeti'l-mübtedî. Eserle ilgili bilinen ilk şerhtir. Münyetü'l-muṣallî'nin düzensizliğinden ve İslâmî ilimlere yeni başlayanlara yönelik olarak kaleme alınmasına rağmen bu seviyedeki kişilerin işine yaramayacak bilgiler ihtiva etmesinden yakınan şârih, geniş pasajlara ayırıp işlediği eserin ibarelerini lugavî tahlillere tâbi tutma amacı gütmemekte, müellifin gerek ifadelerini gerekse tercihlerini eleştirip eserdeki bilgileri öncelikle Hanefî literatüründeki yeri ve değeri açısından ele almaktadır. Metnin doğrudan kapsamına dahil olmayan hususlar Hakkında kendi görüş ve değerlendirmeleri için her bölümde "tevcih" adıyla alt başlıklar açan İbn Emîru Hâc, bir yandan Kâşgarî'nin ele aldığı görüşlerin delillerini serdederken öte yandan mezhep içindeki farklı görüşleri incelemektedir. Eserin çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası mevcuttur (DİA, XIX, 477). 2. İbrâhim el-Halebî, Ġunyetü'l-mütemellî fî şerhi Münyeti'l-muṣallî ve ġunyeti'l-mübtedî. Ḥalebî kebîr olarak tanınmıştır (Leknev 1222, 1323; İstanbul 1253, 1256, 1295, 1300, 1325; Lahor 1310, 1314). Nâfile

namaz türleri, kazâ namazı ve cenaze gibi Münyetü'l-muṣallî'nin ele almadığı konu başlıklarını da işleyen Ḥalebî kebîr Kâşgarî'nin verdiği bilgileri delillendirmekte, delil olarak getirdiği hadislerin sened ve metinlerini tartışmakta ve diğer mezheplerin, özellikle de Şâfiî mezhebinin görüşleriyle mukayese etmektedir. Ḥalbetü'l-mücellî'ye göre lugavî tahlillere geniş yer veren Ḥalebî kebîr bu amaçla metni daha küçük pasajlara ayırmakta ve Münyetü'l-muṣallî'deki önermeleri daha açık bir üslûpla ve maddeler halinde yeniden ifade etmeye çalışmaktadır. Gerek Ḥalbetü'l-mücellî gerekse Ġunyetü'l-mütemellî Hanefî mezhebinin hâkim olduğu bölgelerdeki yerleşik uygulamaları, bid'atları ve mezhep telakkilerini ele aldıkları konular çerçevesinde işlemeleri açısından önemli birer kaynaktır. 3. İbrâhim el-Halebî, Muḫtaṣaru Ġunyeti'l-mütemellî. Halebî, Ġunyetü'l-mütemellî ile İslâmî ilimlerin tahsilinde henüz başlangıç seviyesinde olan talebelere yönelik bir şerh hazırlamayı hedeflese de meydana getirdiği eser bu seviyedekilere göre anlaşılması zor ve hacimli olduğu için çalışmasını ihtisar ederek Ḥalebî ṣaġīr diye tanınan bu kitabı kaleme almıştır (İstanbul 1242, 1268, 1286, 1309, 1312, 1316, 1317, 1320; Lahor 1889). Ḥalebî kebîr'deki uzun bölüm girişlerine ve diğer mezheplerin görüşlerinin tartışıldığı paragraflara Ḥalebî ṣaġīr'de yer vermeyen müellif, ihtisar çalışmasında talebelerin ihtiyaçlarını gözeterek dil tahlillerini kısmen bırakmış ve uzun cümlelerdeki anlamayı güçleştiren unsurları çıkarmıştır. Ḥalebî ṣaġīr hacim, muhteva ve üslûp açısından hedef aldığı seviyeye uygun bir metin olmasının yanı sıra, bilhassa hükümlerin naslarla delillendirilmesi gibi Münyetü'l-muṣallî'de bulunmayan birçok özelliğinden dolayı kısa sürede hem bu eserden hem Ḥalebî kebîr'den daha çok tanınan ve okutulan bir

kitap olmuştur. Her iki eser de meselâ abdest sırasında su ibriğinin nereye konulması gerektiği gibi (Ġunyetü'l-mütemellî, vr. 17b; Ḥalebî ṣaġīr, s. 11) bir kısmı gelenek, estetik kabuller ve görgü kuralları kapsamına giren çok geniş bir âdâb çerçevesi çizerek Osmanlı toplumundaki temizlik ve namazla ilgili hemen her türlü vâkıa ve davranışı nitelemeye çalışan metinlerdir. Özellikle Ḥalebî ṣaġīr, Osmanlı toplumunda eğitim görmüş kişilerin çok büyük bir kısmının okuduğu bir eser olmasından dolayı ilmihal kültürünün temel kaynaklarından birini teşkil etmiştir. İbrâhim Babadâğî'nin çalışması Ḥalebî ṣaġīr'in Türkçe tercümeleri arasında en çok tanınmış ve yayımlanmış olanıdır (İstanbul 1255, 1260, 1264, 1275, 1278, 1286, 1291,

1299, 1301, 1307, 1314, 1315, 1316, 1341; Kazan 1860). Ali b. İbrâhim b. Mestân'ın Ḥalebî ṣaġīr tercümesi ise Münyetü'l-muṣallî'deki zayıf görüşleri ayıklaması, Ḥalebî kebîr'deki bazı bilgileri eklemesi ve eserin son kısmını özetleyerek çevirmesiyle dikkat çekmektedir (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1969). Güzelhisârî'nin Ḥilyetü'n-nâcî alâ Ġunyeti'l-mütemellî adlı hâşiyesi Ḥalebî ṣaġīr hâşiyelerinin arasında en tanınmış olanıdır (İstanbul 1231, 1244, 1250, 1251, 1256, 1262, 1269, 1277, 1287, 1289, 1293, 1295, 1299, 1306, 1308, 1322; Bulak 1251). Ḥalebî ṣaġīr, İslâmî ilimler eğitiminin ilk basamaklarından birini teşkil ettiği için bu eserin birkaç satırlık mukaddimesi kullanılmak suretiyle talebelere İslâm ilim geleneğinin bazı karakteristikleri ve özellikle besmele, hamdele, salvele ile eserlere başlamanın anlamı ve bu ifadelerin tahlilleri öğretilmeye çalışılmıştır. Saçaklızâde (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1103, vr. 1a-2b), Adalı Şeyh Mustafa (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 389, vr. 142b-143a), Akkirmânî (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1615, vr. 21b-26a), Reşîdüddin Ahmed en-Nevâşî (Süleymaniye Ktp., Antalya-Tekelioğlu, nr. 843, vr. 31b-34a), İsmâil b. Muhammed el-Eyvânî (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 389, vr. 141a-142a), Hüseyin es-Sâdâtî (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 6337) gibi müellifler tarafından Risâle (Şerḥ, Ḥâşiye) ʿalâ dîbâceti'l-Ḥalebî adlarıyla kaleme alınan bu eserlerin Ḥalebî ṣaġīr tedrisi geleneğinde önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Ḥalebî ṣaġīr üzerine yalnızca bu eserde geçen kelimeleri kapsayan Halebî Lugatı gibi (Süleymaniye Ktp., Antalya-Tekelioğlu, nr. 843, vr. 41b-53b) şerh ve hâşiye türünden farklı çalışmalar da gerçekleştirilmiştir. 4. Nûreddin Muhammed b. Muhammed el-Bedîʿ eş-Şirvânî, Muḫtaṣaru Münyeti'l-muṣallî. Şirvânî, Münyetü'l-muṣallî'yi Kâşgarî'nin ifade ve üslûbundan kısmen bağımsız bir şekilde kısalttıktan sonra Şerḥu Muḫtaṣari'l-Münyeti'l-muṣallî adıyla şerhetmiştir (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 443). Sultan IV. Mehmed'e ithaf edilen bu şerh de Kâşgarî'nin yer verdiği bazı görüşlerin Hanefî mezhebinde müftâ bih olmadığını vurgulamaktadır (meselâ bk. vr. 67a). 5. Muhammed b. Ahmed Edirnevî, Zuhru'n-necât fî tercümeti'l-Münyeti'l-musallî (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 178). Münyetü'l-muṣallî'nin Türkçe çevirisi olmakla beraber bazı yerlerde Türkçe şerh olarak nitelendirilebilecek açıklamaları ihtiva etmektedir. Yine IV. Mehmed'e ithaf edilen tercüme 1074'te (1663) tamamlanmıştır. 6. Muhammed b. Ali Erzurûmî, Tercüme-i Münyetü'l-musallî (Süleymaniye

Ktp., Reşid Efendi, nr. 175). Aslında bir satır altı tercümesi olup daha sonra müstensihler tarafından satır altlarındaki Türkçe karşılıklar satıra yerleştirilip asıl metin paranteze alınmak suretiyle bir tercüme metni meydana getirilmiştir. Ayrıca Münyetü'l-muṣallî metnini soru-cevap şekline dönüştüren çalışmalar gibi (Mesâʾilü Münyeti'l-muṣallî fi'l-fıḳh, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 402) bu eserin tedrîsinde yardımcı olacak çeşitli kitaplar kaleme alınmıştır.

Hasan Ege tarafından, Ali Yektâ b. Mehmed Sâlih'in hâşiyesiyle beraber basılan metin esas alınarak Münyetü'l-muṣallî ve Ḥalebî ṣaġīr bir arada tercüme edilmiştir (İstanbul 1970, 1982). Münyetü'l-muṣallî'yi tahkik eden Abdülkerîm Hamza (Dımaşk 2002) eserdeki ifade bozukluklarını düzeltmiş, İbn Emîru Hâc ve Halebî şerhlerinin yanı sıra bu esere sık sık müracaat eden İbn Âbidîn'in Ḥâşiye'sinden de yararlanarak Hanefî literatürü açısından muhtevadaki farklılık, eksiklik ve hataları göstermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kâşgarî, Münyetü'l-muṣallî (nşr. Abdülkerîm Hamza), Dımaşk 1423/2002; Fâsî, el-ʿİḳdü'ṣ-ṣemîn, I, 317, 318; İbn Emîru Hâc, Ḥalbetü'l-mücellî ve buġyetü'l-mühtedî fî şerḥi Münyeti'l-muṣallî, Süleymaniye Ktp., Yusuf Ağa, nr. 225; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 236; İbrâhim b. Muhammed el-Halebî, Ġunyetü'l-mütemellî, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1135; a.mlf., Ḥalebî ṣaġīr, İstanbul 1309, tür.yer.; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1886; Muhammed b. Ahmed Edirnevî, Zuhru'n-necât fî tercümeti Münyeti'l-musallî, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 178, vr. 2b; Nûreddin eş-Şirvânî, Şerḥu Muḫtaṣari Münyeti'l-muṣallî, Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, nr. 443, vr. 67a; Serkîs, Muʿcem, II, 1541; Brockelmann, GAL, I, 478; Suppl., I, 659; Îżaḥu'l-meknûn, I, 210; II, 86; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 261; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 249, 250; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 71-72, 100, 115; M. Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûn bi-Mekke, Mekke 1994, s. 59; Saffet Köse, "İbn Emîru Hâc", DİA, XIX, 477.

Hüseyin Kayapınar

MÜNZİR

(bk. İNZÂR).

MÜNZİR b. AMR

(المنذر بن عمرو)

Münzir b. Amr b. Huneys el-Ensârî el-Hazrecî es-Sâidî (ö. 4/625)

Bi'rimaûne'de şehid düşen sahâbî.

Medine'deki ilk müslümanlardan olup Hazrec kabilesine mensuptur. Annesi Hind bint Münzir, Hubâb b. Münzir'in kız kardeşidir. Annesiyle kız kardeşleri Mendûs ve Selmâ da müslüman olmuş ve Hz. Peygamber'e biat etmişlerdir. Münzir, İslâm'dan evvel okumayazma bilen nâdir şahsiyetlerden biriydi. İkinci Akabe Biatı'ndan önce müslüman oldu ve ensardan yetmiş kişiyle beraber İkinci Akabe Biatı'na katıldı. Hz. Peygamber'in on iki temsilcisinden (nakib) biri olup Sa'd b. Ubâde ile birlikte Benî Sâide'nin nakibi idiler. Münzir'in İslâmiyet'i kabulünden sonra Sa'd b. Ubâde ve Ebû Dücâne ile beraber Benî Sâide'nin putlarını kırdığı rivayet edilir. Resûl-i Ekrem Medine'ye hicret ettiğinde devesi Benî Sâide kabilesinin mahallesine gelince Münzir onu karşıladı ve kendi yanlarında kalmasını istedi, ancak Resûlullah devesinin çökeceği yerde ikamet edeceğini söyledi.

Vâkıdî'nin rivayetine göre Hz. Peygamber bir muhâcir ile bir ensârı kardeş ilân ederken Münzir b. Amr ile Tuleyb b. Umeyr'i, İbn İshak'a göre ise onunla Ebû Zer el-Gıfârî'yi kardeş yapmıştır (muâhât). Vâkıdî ise Resûl-i Ekrem'in bunu Bedir'den önce yaptığını, mirasla ilgili âyetler inince muâhâtın ortadan kalktığını, Ebû Zerr'in müslüman olduktan sonra Medine'den ayrılıp memleketine gittiğini, Bedir, Uhud ve Hendek savaşlarının ardından Medine'ye geldiğini ileri sürerek onun Ebû Zer'le kardeş ilân edilmesine dair rivayetin doğru olmadığını belirtir. Münzir b. Amr, hicretin 1. yılı Ramazan ayı başında

(Mart 623) Resûlullah tarafından Kureyş'in Suriye'den gelen kervanına karşı gönderilen Hz. Hamza seriyyesinde bulundu; Bedir ve Uhud savaşlarına da katıldı.

Hz. Peygamber, Münzir'i Uhud Gazvesi'nden yaklaşık dört ay sonra İslâm'ı anlatmak üzere yetmiş kişilik heyetin başında Âmir b. Sa'saa kabilesine gönderdi. Heyet Bi'rimaûne'de konakladı. Bu sırada kabile reisi Ebû Berâ Âmir b. Mâlik'in Resûl-i Ekrem'e kin besleyen yeğeni Âmir b. Tufeyl, Benî Süleym kabilesinin bazı kollarını harekete geçirerek heyete saldırdı; Münzir arkadaşlarıyla birlikte bu saldırıda şehid oldu (Safer 4 / Temmuz 625). Bi'rimaûne'de kendisine eman verilmesini kabul etmeyip savaşarak öldüğü için Resûlullah Münzir Hakkında "el-mu'nik li-yemût" (ölüme süratle koşan) tabirini kullanmış ve bu söz ona lakap olmuştur. Bâkıllânî'nin Hz. Peygamber'in kâtipleri arasında zikrettiği Münzir b. Amr'dan zayıf bir isnadla, Resûlullah'ın iki sehiv secdesini selâm vermeden yaptığına dair bir hadis rivayet edilmiştir (İbn Hacer, VI, 218).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 196; Buhârî, "Meġāzî", 28; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 3-4, 9, 168, 347, 348, 353; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Beyrut 1391/1971, III, 193-195; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 51-54; III, 123, 555, 567, 614; IV, 225; VIII, 397; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 118, 269-270, 422-423, 426; Belâzürî, Ensâb, s. 250, 252, 375; Beyhakī, Delâʾilü'n-nübüvve (nşr. Abdülmu'tî Kal'acî), Beyrut 1405/1985, III, 342-343; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 1449-1451; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, V, 269-270; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XVI, 320; XVII, 130-131; İbn Hacer, el-İṣâbe, VI, 217-218; M. Mustafa el-A'zamî, Küttâbü'n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 108-109; İbrâhim Abdurrahman, "Ḳādetü'n-nebî", ME, LV (1982), s. 634-635.

Yusuf Ziya Keskin

MÜNZİR b. HÂRİS

(bk. EŞEC el-ABDÎ).

MÜNZİR b. SAÎD

(bk. BELLÛTÎ).

MÜNZİR b. SÂVÂ

(المنذر بن ساوى)

Münzir b. Sâvâ (Sâvî) b. Ahnes b. Beyân b. Amr ed-Dârimî el-Abdî el-Esbezî

Hz. Peygamber'in gönderdiği İslâm'a davet mektubuyla müslüman olan Bahreyn emîri.

Adnânîler'in Temîm kabilesine mensuptur. İsim zincirinde yer alan Abdî nisbesinden dolayı Abdülkays'tan olduğu ileri sürülürse de bu doğru değildir; anılan nisbe dedelerinden Abdullah b. Dârim'le ilgilidir. Dedelerinden Abdullah b. Zeyd'in taşıdığı Esbezî (Far. esb "at") nisbesinin Bahreyn'deki Esbez adlı yerden veya bu bölgedeki Esbeziyyûn denilen ata tapan bir topluluktan geldiği rivayet edilir (Belâzürî, s. 113). Münzir b. Sâvâ'nın kaynaklarda "melikü'l-Bahreyn, sâhibü'l-Esbez, hâkimü Hecer" şeklinde nitelendirilmesinden o dönemde Sâsânî hâkimiyetindeki Bahreyn'de yetki ve hüküm sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Mecûsîlik, Yahudilik ve putperestliğin yaygın olduğu Bahreyn'de, Sâsânî İmparatorluğu'nun diğer bazı eyaletleri gibi İranlı valinin yanında etnik unsurlar dikkate alınarak Dârim kabilesi reisi Münzir b. Sâvâ gibi mahallî emîrlerden biri ikinci bir idareci olarak görevlendiriliyordu. Temîm, Abdülkays ve Bekir b. Vâil başta olmak üzere Bahreyn'in özellikle çöl kesiminde yaşayan Arap kabilelerinin denetiminden sorumlu olan Münzir b. Sâvâ, bölgenin ve Muşakkar panayırının idaresinde her ne kadar Sâsânî valisine ve merkezî otoriteye bağlıysa da müstakil hareket edebiliyordu. Onun Hz. Peygamber'den İslâm'a davet mektubu aldığı sırada işten el çektirilmiş durumda olmasına rağmen bölgedeki etkinliğini ve buradaki Araplar'ı temsil etmeyi sürdürdüğü görülmektedir (Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 140). Bir rivayete göre Resûl-i Ekrem, Kisrâ II. Hüsrev Pervîz'e davet mektubunu da onun vasıtasıyla yollamıştır (Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, III, 408-409).

Hz. Peygamber, Hudeybiye'den döndükten sonra önemli devlet ve bölge

yöneticilerine İslâm'a davet mektupları gönderdiğinde bir mektup da Münzir b. Sâvâ'ya yolladı. Münzir'in İslâm'a girmesini tavsiye eden bu ilk mektubun gidiş tarihi ihtilâflıdır ve bunun sebebi Münzir'e birden fazla mektup yollanması olmalıdır. Resûlullah ona evvelâ İslâm'a davet maksadıyla, ardından idareci sıfatıyla birden fazla mektup göndermiştir. Muhammed Hamîdullah bunların sayısını sekiz olarak veriyorsa da (İslâm Peygamberi, I, 411) içlerinden bir kısmının tek bir mektubun ayrı rivayetlerle nakledilen farklı pasajları olması muhtemeldir.

Resûl-i Ekrem'in mektubunu alan Münzir, Alâ b. Hadramî ile yaptığı uzun görüşmelerden sonra, "Hem dünya hem âhirete elverişli buldum" diyerek İslâm'a girmiş ve bunu bir mektupla Resûlullah'a bildirmiştir. Ardından gönderdiği diğer bir mektupla halkı İslâm'a çağırdığını ve bir kısmına kabul ettirdiğini haber vererek eski dinlerinde kalanlara ne yapacağını sorduğu (İbn Sa'd, I, 263), Hz. Peygamber'in de onlardan cizye almasını istediği bilinmektedir (Belâzürî, s. 116-117; Taberî, III, 29). Daha sonra Resûlullah Münzir'den İslâm öncesindeki görevini sürdürmesini istemiş (Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, s. 146) ve o tarihten itibaren kendisinden İslâm tarihi kaynaklarında "âmilü'l-Bahreyn" unvanıyla bahsedilmiştir. İslâm'ın Bahreyn bölgesinde yayılmasına büyük katkısı olan Münzir b. Sâvâ, Hz. Peygamber'in irtihalinden çok kısa bir süre sonra ve henüz ridde olayları patlak vermeden önce vefat etti. Onun bir heyetle birlikte Medine'ye gelerek Resûl-i Ekrem'le göRüştüğüne, dolayısıyla sahâbî olduğuna dair rivayet (İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, V, 302-303), Eşec el-Abdî diye tanınan Bahreynli Münzir b. Âiz b. Hâris ile karıştırılması sebebiyle doğru değildir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, Kahire, ts. (Dârü'l-fikr), IV, 1430, 1463; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 263, 276; IV, 360; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 77, 265; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 113, 116-117, 121; Ya'kūbî, Târîḫ, I, 270; II, 78, 82, 122; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 645; III, 29, 137, 301; IV, 79-81;

Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 171-172, 347-349; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 210, 215, 230, 298, 352, 368; a.mlf., Üsdü’l-ġābe (Bennâ), V, 267, 302-303; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 459-460; Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, Şerḥu’l-Mevâhib, Kahire 1854, III, 408-409; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 140, 411; a.mlf., el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 144-148, 151-153; a.mlf., Hz. Peygamber’in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu (trc. Mehmet Yazgan), İstanbul 1990, s. 83-101; Âbidin Sönmez, Rasûlullah’ın İslâm’a Davet Mektupları, İstanbul 1984, s. 158-171; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), II, 260, 269, 275; III, 72; M. J. Kister, “al-Mundhir b. Sāwā”, EI² (İng.), VII, 570-572.

Ahmet Önkal

MÜNZİRÎ

(المنذري)

Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh el-Münzirî (ö. 656/1258)

Hadis hâfızı.

1 Şâban 581'de (28 Ekim 1185) Kahire'de (Fustat) doğdu. Ailesi aslen Suriyelidir. Babası oğlunu on yaşına girince hadis meclislerine götürerek hadis dinlemesini sağladı, bir yıl sonra babası ölünce de bu dersleri bırakmadı. Önceleri Hanbelî iken Şâfiî mezhebine mensup hocalardan Şâfiî fıkhı okuyunca bu mezhebi tercih etti. İskenderiye, Harran, Ruha, Gazze, Dımaşk, Kudüs gibi ilim merkezlerine defalarca seyahat ederek ve Mısır'ın muhtelif şehirlerini dolaşarak âlimlerden ders aldı. Cemmâîlî, İbnü'l-Mufaddal, Ebü'l-Yümn el-Kindî, İbn Şâs, Muvaffakuddin İbn Kudâme, Fahreddin İbn Teymiyye, Yâkūt el-Hamevî, İbn Nukta, Bahâeddin İbn Şeddâd, İbnü'l-Fârız, İbnü'l-Müstevfî, İbnü'l-Hâcib ve İbn Ebü'l-İsba' gibi âlimlerden faydalandı. Ayrıca kendileriyle görüşemediği Ruha, Halep, Musul, İrbil, Horasan, Hicaz ve Endülüslü 600 kadar muhaddis, fakih ve şairden eserlerini rivayet etmek üzere icâzet aldı. İcâzet aldığı hocaları arasında pek çok hanım bulunmaktaydı. 606'da (1210) haccetmek ve bazı âlimlerden faydalanmak üzere Hicaz'a gitti, aynı yıl Mısır'a dönerek hayatının önemli bir kısmını burada geçirdi. Yirmi yıl kadar hocalık yaptığı Kâmiliyye Dârülhadisi başta olmak üzere Sâlihiyye Medresesi ve Câmiu'z-Zâfirî'de ders verdi. Münzirî hadisi, hadis ilimlerini ve râvilerini çok iyi bilen bir muhaddis olduğundan Ebü'l-Berekât Abdurrahman b. Hasan ed-Dimyâtî, Ebü'l-Ganâim Müsâfir b. Ya'mur el-Cîzî ve Ebü'l-Kāsım Abdurrahman b. Abdülvehhâb el-Kūsî gibi hocaları; İbn Nukta, Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf el-Birzâlî gibi akranı; İbn Hallikân, İzzeddin Ahmed b. Muhammed el-Hüseynî, Ali b. Muhammed el-Yûnînî ve İbn Dakīkul'îd gibi talebeleri de ondan faydalandı. Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî yıllarca onun derslerine devam etti; İzzeddin İbn Abdüsselâm da hadis meclislerinde bulunarak hadis rivayet etti. Münzirî, Ebû İshak eş-

Şîrâzî'nin et-Tenbîh'ini on bir cilt halinde şerhederek fıkıh sahasındaki yetişmişliğini ortaya koymak ve soranlara fetva vermekle beraber İzzeddin İbn Abdüsselâm Mısır'a gelip yerleşince ona duyduğu saygıdan dolayı bir daha fetva vermedi. 4 Zilkade 656'da (2 Kasım 1258) Kahire'de Kâmiliyye Dârülhadisi'nde vefat eden Münzirî, Mukattam tepesinin eteklerinde (Karâfe) defnedildi (ölümü üzerine yazılan mersiyeler için bk. Yûnînî, I, 250-253). Yaşadığı yüzyılın en meşhur hadis hâfızı kabul edilen Münzirî hadislerin sahih ve mevzû olanları ile hadislerdeki gizli kusurları (illet), müşkilleri bilmede, ihtiva ettiği hükümleri anlamada, mânasındaki incelikleri kavramada, râvilerin cerh ve ta'dîli ile onları tanımada üstün bir yere sahipti. Zehebî yaşadığı devirde ondan daha güçlü bir hadis hâfızının bulunmadığını, İbn Dokmak da devrinin hadis hâfızı sayıldığını belirtmektedir. Zâhidliğiyle tanınan İbn Dakīkul'îd hocası Münzirî'nin ahlâkını överek kendisinin ondan daha âlim, fakat onun kendisinden daha zâhid olduğunu söylemekte, Zehebî ve Tâceddin es-Sübkî gibi biyografi yazarları da onun bu yönüne özellikle işaret etmektedir. Münzirî'nin genç yaşta ölen oğlu Muhammed de hadis öğrenmek için seyahatler yaparak pek çok hadis yazmıştır.

Eserleri. A) Hadis. 1. et-Tergīb ve't-terhîb. İhlâs, ilim, namaz, alım satım, edep, zühd, cennet ve cehennem gibi konularda dinin yapılmasını ve yapılmamasını istediği şeylere dair hadislerin genellikle Kütüb-i Sitte, İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı, İbn Hibbân ve İbn Huzeyme'nin eṣ-Ṣaḥîḥ'leri, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Ya'lâ el-Mevsılî'nin el-Müsned'leri, Taberânî'nin üç Muʿcem'i ve Hâkim en-Nîsâbûrî'nin el-Müstedrek'i gibi hadis kaynaklarından seçilerek konularına göre yirmi beş bölüm halinde sıralanmasıyla meydana gelmiş olup senedlerde sahâbî dışındaki râviler zikredilmemiştir. Müellif sahih, hasen ve güvenilebilecek zayıflıktaki rivayetleri "an" harfiyle göstermekle yetinmiş, ayrıca hadisin sağlamlık derecesini belirtmemiştir. Zayıf olduğu anlaşılan rivayetleri de "an" harfiyle göstermekle beraber rivayetin sonunda ona ne ölçüde güvenilebileceğine işaret eden mevkuf, mürsel, münkatı', garîb gibi değerlendirmeler yapmıştır. Mevzû, çok zayıf ve zayıf diye nitelenebilecek rivayetleri de "ruviye" kelimesiyle ifade etmiştir. Eser tertibi, kendine has bir metotla da olsa hadislerin güvenilirlik derecesinin belirtilmesi, az kullanılan bazı kelimelerin açıklanması, tergīb ve terhîb konusunda mükerrerleriyle birlikte 5472 hadisi ihtiva eden hacimli bir kitap olması gibi sebeplerle İslâm

dünyasında şöhret kazanmıştır. Eser üzerinde şerh ve ihtisar türünden çeşitli kitaplar yazılmıştır. Şerhleri arasında Hasan b. Ali el-Feyyûmî (nüshaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 627), Menûfî, Muhammed Hayât b. İbrâhim es-Sindî gibi âlimlerin Şerḥu't-Terġīb ve't-terhîb'leri; muhtasarları arasında Ebû Yâsir Muhammed b. Ammâr el-Mısrî'nin et-Taḳrîb fi'ḫtiṣâri't-Terġīb ve't-terhîb, İbnü'd-Deyrî diye anılan Muhammed b. Ebû Bekir es-Safedî'nin et-Taḳrîb ilâ kitâbi't-Terġīb ve't-terhîb (nşr. Mustafa Dîb el-Bugā - Muhammed İsâm Arrâr, I-II, Dımaşk-Beyrut 1411/1991), İbn Hacer el-Askalânî'nin 855 sahih rivayeti bir araya getirip râvileri Hakkındaki görüşlerini kısaca belirttiği Muḫtaṣarü't-Terġīb ve't-terhîb li'l-Münẕirî (nşr. Muhammed Ali Subeyh, Kahire 1352/1933; nşr. Habîburrahman el-A'zamî v.dğr., Bombay 1380/1960; Beyrut 1401/1981, 1407/1987; nşr. Abdullah Haccâc, Kahire 1400/1979, 1402/1981, 1404/1983, 1409/1989; nşr. Muhammed el-Mecdûb, Kahire-Tunus 1400 ve Tehẕîbü't-Terġīb ve't-terhîb adıyla, Kahire 1413) adlı eserleri, Bahrak ve Ahmed b. Ali eş-Şerefî ez-Zimârî, Muhammed Yahyâ b. Emân el-Hindî gibi âlimlerin çalışmaları ve Abdülazîz b. Muhammed b. İbrâhim Âlü'ş-şeyh'in Ḳuṭûfü's̱-s̱emer ve ʿuḳūdü'd-dürer min kelâmi seyyidi'l-beşer'i (Riyad 1407/1987), Yûsuf el-Kardâvî'nin notlar ve fihristler ekleyerek hazırladığı el-Münteḳā min Kitâbi't-Terġīb ve't-terhîb li'l-Münẕirî'si (I-II, Devha 1406-1409/1986-1989; Mansûre 1414/1993) anılabilir. Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî Tuḫfetü'l-ḥabîb li'l-ḥabîb bi'z-zevâʾid ʿale't-Terġīb ve't-terhîb adlı eserini, yine kendisine ait İtḥâfü'l-ḫıyere'den ve Şehredâr b. Şîrûye ed-Deylemî'nin Müsnedü'l-Firdevs'inin zevâidinden derlediği hadislerle et-Terġīb ve't-terhîb'e bir zeyl olarak kaleme almıştır. Nâcî lakabıyla bilinen Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed ed-Dımaşkī, et-Terġīb ve't-terhîb'de gördüğü bazı hataları esere ilâve ettiği bilgilerle beraber ʿUcâletü'l-imlâʾi'l-müteyessira mine't-teẕnîb ʿalâ mâ vaḳaʿa li'l-ḥâfıẓi'l-Münẕirî

mine'l-vehmi ve ġayrihî fî kitâbihi't-Terġīb ve't-terhîb adlı eserinde ele almıştır (nşr. Muhammed b. Abdullah b. Ali el-Kannâs - İbrâhim b. Hammâd er-Reyyes, I-V, Riyad 1420/1999). Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, İtḥâfü'l-müslim bimâ fi't-Terġīb ve't-terhîb min eḥâdîs̱i'l-Buḫârî ve Müslim adlı kitabında Buhârî ve Müslim'den sadece birinin tahrîc ettiği veya her ikisinin ittifak ettiği 1080 hadisi derlemiştir (nşr. Me'mûn es-Sâğırcî, Beyrut-Dımaşk 1411/1991). Nâsırüddin el-Elbânî, Ṣaḥîḥu't-Terġīb ve't-terhîb ile (I-II, Beyrut 1402/1982, 1406/1986; Riyad 1408/1988; I-III,

1421/2000) Żaʿîfü't-Terġīb ve't-terhîb (I-II, Riyad 1421/2000) adlı çalışmalarını kaleme almıştır. et-Terġīb ve't-terhîb ilk defa Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ'in kenarında basılmış (Delhi 1217), daha sonra müstakil neşirleri yapılmıştır (Dehli 1300; I-II, Kahire 1324-1326/1906-1908; nşr. Mustafa Amâre, I-V, Kahire 1346, 1352, 1373, 1388/1968; I-IV, Beyrut-Riyad 1401/1981; I-IV, Beyrut 1405; nşr. Muhammed Halîl Herrâs, I-II, Kahire 1390/1970, 1397/1977; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, I-VI, Kahire 1373, 1379/1960, 1381/1962, 1399/1979). Eseri Ahmet Muhtar Büyükçınar, Ahmet Arpa, Durak Pusmaz ve Abdullah Yücel'den oluşan bir heyet Türkçe'ye tercüme etmiş (I-VII, İstanbul 1984), fihristini de Mustafa Amâre neşrini esas alarak Hâlid Abdurrahman el-Ak, Muhammed İdrîs ve Hamdî Zemzem Fehârisü't-Terġīb ve't-terhîb adıyla (Dımaşk-Beyrut 1409/1988), Adnân Muhammed Ar'ûr da Fehârisü Kitâbi't-Terġīb ve't-terhîb adıyla (Riyad 1410/1989) hazırlamışlardır. 2. Muḫtaṣaru Ṣaḥîḥi Müslim (el-Câmiʿu'l-muʿlim bi-maḳāṣıdi Câmiʿi Müslim). Sıddîk Hasan Han'ın es-Sirâcü'l-vehhâc min keşfi meṭâlibi Ṣaḥîḥi Müslim b. Ḥaccâc adlı Arapça şerhiyle birlikte basılmış (Bhopal 1302), eseri ayrıca Nâsırüddin el-Elbânî (I-II, Küveyt 1389/1969; Beyrut 1393/1973; Beyrut-Dımaşk 1407/1987, 6. bs.; Riyad 1414/1994) ve Ali Abdullah ed-Demecân (?) Eḥâdîs̱ muḫtâra sehletü'l-ḥıfẓ ve'l-ʿibâre: min Muḫtaṣari Ṣaḥîḥi Müslim adıyla (Riyad 1416/1996) yayımlamıştır. 3. Muḫtaṣaru Süneni Ebî Dâvûd (el-Müctebâ mine's-sünen). Münzirî bu çalışmasını Sünenü Ebî Dâvûd'un Lü'lüî nüshasını esas alarak yapmış, her hadisin Kütüb-i Sitte'de bulunduğu yerleri göstermiş, hadiste tenkit edilecek bir taraf varsa sağlamlık derecesini de belirtmiştir. Kitap, Ahmed Muhammed Şâkir ve Muhammed Hâmid el-Fıkī tarafından Hattâbî'nin Meʿâlimü's-sünen ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Tehẕîb'i ile birlikte yayımlanmıştır (I-VIII, Kahire 1367-1369). Münzirî, Sünenü Ebî Dâvûd'da gördüğü bazı hataları Şerḥu's-Sünen (Ḥâşiyetü's-Sünen) adlı küçük hacimli çalışmasında tashih etmiştir (nşr. Telattuf Hüseyin el-Azîm, Dehli, ts. [el-Matbau'l-Ensârî], taşbaskı). 4. Cevâbü'l-ḥâfıẓ Ebî Muḥammed ʿAbdilʿaẓîm el-Münẕirî el-Mıṣrî ʿan esʾile fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl. Eseri Abdülfettâh Ebû Gudde Ümerâʾü'l-müʾminîn fi'l-ḥadîs̱ adlı çalışmasıyla birlikte yayımlamıştır (Halep 1411). Münzirî'nin Risâle fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl adıyla neşredilen eseri de bu olmalıdır (Küveyt 1406). 5. Erbaʿûne ḥadîs̱en fi'ṣṭınâʿi'l-maʿrûf beyne'l-müslimîne ve ḳażâʾi ḥavâʾicihim. Büyük ilgi gören eserdeki hadislerin kaynağı gösterilmediği için Kādılkudât Sadreddin Muhammed b. İbrâhim el-Münâvî es-Sülemî

bunları tahrîc etmiştir (Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî'nin Mecmûʿu'l-erbaʿîne erbaʿîn min eḥâdîs̱i seyyidi'l-mürselîn'iyle birlikte, Kahire 1372/1952, s. 341-355; nşr. Semîr Tâhâ el-Meczûb, Beyrut 1406/1986, 2. bs.; nşr. Sâlim b. Ahmed b. Abdülhâdî es-Selefî, Kahire 1408/1988; nşr. Ahmed Mustafa et-Tahtâvî, Kahire 1995). Ebû Zeyd es-Seâlibî, Münzirî'nin bu eserini el-Envârü'l-muḍîʾe fi'l-cemʿ beyne'ş-şerîʿa ve'l-ḥaḳīḳa adlı çalışmasının baş tarafına koymuş, onu hem tahrîc ve ihtisar hem de hadislerini benzer rivayetlerle takviye ve şerhetmiştir (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî, Rabat 1382/1962). Ebû Abdullah es-Sülemî de eserdeki hadisleri tahrîc etmiş ve bir o kadar daha hadis eklemiştir (nşr. Muhammed Abdürrezzâk Hamza, Cidde, ts. [Dârü'l-İsfahânî]). Abdurrahman b. Sâdık Avn kitabı not ve açıklamalarla birlikte el-Erbaʿûne'l-Münẕiriyye fi'ṣṭınâʿi'l-maʿrûf ile'l-müslimîn (Tunus 1982), Muhammed Abdülmün'im el-Hafâcî de Mişkâtü'l-yaḳīn fî eḥâdîs̱i seyyidi'l-mürselîn (Kahire, ts. [Mektebetü'l-Kāhire]) adıyla yayımlamıştır. Münzirî'nin Erbaʿûne ḥadîs̱en fî fażli ḳażâʾi'l-ḥavâʾic ismiyle anılan eseri de bu olmalıdır. 6. Şerḥu'l-Erbaʿîn (nşr. Zuhûr Ahmed Zuhûr, Lahor 1980). 7. Kifâyetü't-teʿabbüd (müteʿabbid) ve tuḥfetü't-tezehhüd (mütezehhid). Namaz, oruç, sadaka, dua ve zikirle ilgili bazı rivayetleri ihtiva etmektedir (Mecmûʿatü'r-resâʾili'l-münîriyye içerisinde; Kahire 1346, III, 66-83; Kahire 1357/1938; nşr. Yüsrî Abdülganî Abdullah, Beyrut 1407/1987; nşr. Mecdî es-Seyyid İbrâhim, Bulak 1407/1987; nşr. Mahmûd Nassâr, Kahire 1988; nşr. Âdil Ebü'l-Muâtî, Kahire 1408/1988; nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd, Amman 1410/1989). 8. Erbaʿûne ḥadîs̱ fî ṭalebi'l-ʿilm (Erbaʿûne ḥadîs̱en fî fażli'l-ʿilm ve'l-Ḳurʾân ve'ẕ-ẕikr ve'l-kelâm ve's-selâm) (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 892, vr. 16-66). 9. Erbaʿûne ḥadîs̱en fi'l-aḥkâm mimmâ revâhü'ş-Şeyẖân ev eḥadühümâ (el-Erbaʿûne'l-aḥkâmiyye) (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 533, vr. 12-17). Kaynaklarda Münzirî'nin hadisle ilgili şu eserleri de zikredilmektedir: Erbaʿûne ḥadîs̱en fî hidâyeti'l-insân li-fażli ṭâʿati'l-imâm ve'n-nedâ ve'l-iḥsân, el-Emâlî fi'l-ḥadîs̱ (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 586), el-Fevâʾidü's-seferiyye fi'l-ḥadîs̱ (a.g.e., a.y.), Cüzʾü'l-Münẕirî (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 589), Cüzʾ fîhi ḥadîs̱ü "eṭ-ṭuhûru şaṭrü'l-îmân", el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn, Zevâlü'ẓ-ẓameʾ fî ẕikri men isteġâs̱e bi-Resûlillâhi mine'ş-şiddeti ve'l-ʿamâʾ (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 586), Ṣaḥîḥu'l-Münẕirî, ʿAmelü'l-yevm ve'l-leyle, Mecâlis (Meclis) fî ṣavmi yevmi ʿâşûrâʾ (Brockelmann, GAL, I, 453), Muḫtaṣaru Süneni'l-Ḫaṭîb el-Baġdâdî, el-Muvâfaḳāt (Zehebî, âlî isnadın kısımlarından olan muvâfakata dair bu eserin bir cilt olduğunu

söylemektedir). Münzirî’nin ayrıca bazı hocalarına ait eserleri tahrîc ettiği bilinmektedir.

B) Tarih. 1. (ez̠-Z̠eyl ve’) et-Tekmile li-Vefeyâti’n-naḳale. Hocası İbnü’l-Mufaddal’ın 581 (1185) yılına kadar olan vefeyâtı kapsayan Vefeyâtü’n-naḳale (Ṭabaḳātü’l-erbaʿîn) adlı eserinin zeyli olup 581-642 (1185-1244) yılları arasında yaşayan 3200 kişinin biyografisini içine almaktadır. Gün, ay, yıl esasına titizlikle uyularak kaleme alınan ve yaklaşık altmış cüzden meydana gelen kitabın birinci cüzü mevcut olmadığından müellifin önsözü ile kırk altı biyografiyi ihtiva eden bu cüz dışında kalan eseri Beşşâr Avvâd Ma‘rûf yayımlamıştır (I-IV, Necef 1388-1391/1968-1971; V-VI, Kahire 1395-1396/1975-1976; I-IV, Beyrut 1401/1981, 1405/1984). 2. el-Muʿcemü’l-mütercim. Müellifin bu eserinin hocalarının hayatını oldukça geniş bir şekilde ele aldığı ve bir cilt (on sekiz cüz) hacminde olduğu belirtilmiştir. Münzirî’nin tarihle ilgili diğer eserleri de şunlardır: Telḫîṣü’s-Sîreti’n-nebeviyye (Brockelmann, GAL Suppl., I, 627), Muḫtaṣaru Muḫtaṣari’l-İstîʿâb (Kettânî, s. 413), Târîḫu men deḫale Mıṣr (Târîḫu Mıṣr), el-İʿlâm bi-aḫbâri şeyḫi’l-Buḫârî Muḥammed b. Selâm, Tercemetü Ebî Bekr eṭ-Ṭurṭûşî. Bunların dışında müellifin Şerḥu’t-Tenbîh li-Ebî İsḥâḳ eş-Şîrâzî ve el-Ḫilâfiyyât ve mez̠âhibü’s-selef adlı eserlerinin bulunduğu kaydedilmektedir.

Beşşâr Avvâd Ma‘rûf’un el-Münz̠irî ve kitâbühü’t-Tekmile li-Vefeyâti’n-neḳale adlı bir çalışması bulunmaktadır (Necef 1388/1968). Ebû Esmâ Mâcid b. Muhammed b. Ebi’l-Leyl, Münzirî’nin râvilerle ilgili değerlendirmelerini er-Ricâlü’llez̠îne tekelleme ʿaleyhim el-ḥâfıẓ el-Münz̠irî cerḥan ve taʿdîlen fî kitâbihi’t-Terġīb ve’t-terhîb adıyla bir araya getirmiş ve üzerine notlar eklemiştir (Kahire 1410).

BİBLİYOGRAFYA

Münzirî, Cevâbü’l-ḥâfıẓ Ebî Muḥammed ʿAbdilʿaẓîm el-Münz̠irî el-Mıṣrî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1411, neşredenin girişi, s. 20-34; Yûnînî, Z̠eylü Mirʾâti’z-zamân, Haydarâbâd 1374/1954, I, 248-253; İbn

Abdülhâdî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, IV, 221-222; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1436-1439; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 319-324; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 366-367; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VIII, 259-261; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 212; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 128, 400, 490, 558, 589; II, 1004, 1172, 1735, 1737, 2020; Brockelmann, GAL, I, 452-453; Suppl., I, 627; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 586; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 413-414; Şâkir Mahmûd Abdülmünʿim, İbn Ḥacer el-ʿAsḳalânî, Bağdad 1978, I, 463-464; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 30; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1990, III, 105-109; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, III, 1363-1364; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 3, 4, 82, 212, 221, 267, 348, 359, 384, 403, 413, 426, 427; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, V, 171-173; Ebû Muhammed Abdülmehdî b. Abdülkādir Abdülhâdî, Ṭuruḳu taḫrîci ḥadîs̱i Resûlillâh, Kahire, ts. (Darü'l-iʿtisâm), s. 215-217; Cl. Gilliot, "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1994 à 1996", MIDEO, XXIII (1997), s. 345-347.

M. Yaşar Kandemir

MÜRÂÂT-ı HİLÂF

(مراعاة الخلاف)

Meşrû bir gerekçeye dayanarak karşı görüşün deliline göre amel etme anlamında Mâlikî fıkıh usulü terimi.

Sözlükte, “görüş ayrılığını / farklı görüşleri dikkate almak” anlamına gelen mürââtü’l-hilâf terkibi Mâlikî mezhebinde, fakihin ihtilâflı bir meselede meşrû bir gerekçeye dayalı olarak kendi delilinin gereğine muhalif bir görüşün deliliyle amel etmesini ifade eder. Mürâât-ı hilâfın Mâlikî kaynaklarında tanımlanıp kavramsal çerçevesinin belirlenmesi, ileriki dönemlerde Kuzey Afrika ve Endülüs Mâlikî hukuk muhitinin fıkıh âlimlerince gerçekleştirilmiş olmakla birlikte bu yönteme göre hüküm verilmesine bizzat İmam Mâlik’in ictihadlarında rastlandığı ileri sürülmüştür. Meselâ “velilerin velâyetleri altındaki kadınları karşılıklı olarak kendileri veya yakınlarıyla mehir Hakkını ortadan kaldıracak şekilde evlendirmeleri” mânasına gelen şigār nikâhı Hz. Peygamber tarafından yasaklandığı için (Buhârî, “Nikâḥ”, 28; Müslim, “Nikâḥ”, 57-62), Mâlik’in benimsediği kurala göre nasla yasaklanan böyle bir akde zifaf öncesi ve sonrasında fâsid nikâh hükümlerinin uygulanması, dolayısıyla miras vb. hukukî sonuçların bağlanmaması gerekir (Sahnûn, III, 152-155). Hanefî mezhebine göre ise hadisteki yasak kerâhiyet ifade ettiği ve yasağın asıl hedefi mehir Hakkını iptal edici bir tasarrufu önlemek olduğundan şigār nikâhı geçerli sayılıp mehir ödenmesine hükmedilir; dolayısıyla buna miras vb. sahih evliliğin hukukî sonuçları bağlanır. Mâlik de bu meselede kendi kuralına bağlı kalmayıp karşı görüşün deliline uymuş ve bunun gereği olan sonuçları kabul etmiştir.

Mâlikî fıkhında zamanla müstakil bir delil gibi düşünülen mürâât-ı hilâf Hakkındaki özel çalışmasında Saîdî, bununla ilgili ilk tanımın Tunuslu Mâlikî fakihi İbn Abdüsselâm el-Hevvârî’ye ait olduğunu belirtir ve başka tariflere de yer verdikten sonra konuyla ilgili bir doktora çalışması yapan Muhammed Hasan Hattâb’ın “meşrû bir gerekçeye dayanılarak karşı görüşün dikkate alınması” şeklindeki tanımını tercihe şayan bulur

(Mürâʿâtü'l-ḫilâf, s. 67-85; Şâtıbî'nin bazı ünlü Mâlikî âlimleriyle yaptığı yazışmalarda geçen tanımlar için bk. Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, IV, 151-152; el-İʿtiṣâm, II, 172; Venşerîsî, VI, 378, 387-388). Buna göre mürâât-ı hilâf delilinden söz edilebilmesi için şu unsurların bulunması gerekir: Fakihin mesele Hakkındaki asıl görüşü, fakihin intikal ettiği muhalif görüş, muhalif görüşü dikkate almayı icap ettiren meşrû gerekçe. Öncelikle dinin kendi içinde çelişmez oluşu, bakış açılarında farklılık bulunsa bile ana kaynaklar ve ulaşmak istedikleri sonuç bakımından bütün müctehidlerin ortak bir çerçeve içinde faaliyet göstermeleri bu hususta genel bir gerekçe oluşturmaktadır. Gerek Mâlikî mezhebine gerekse diğer mezheplere ait eserlerin incelenmesi sonucunda özel meşruiyet gerekçelerinin de ihtiyat ve kolaylaştırma ilkelerinde toplanabileceği anlaşılmaktadır. Kavâid ve usul eserlerinde dağınık biçimde de olsa mürâât-ı hilâf deliline başvurmanın şartları ele alınmaktadır. Bunları şöylece özetlemek mümkündür: 1. Karşı görüşün meşhur yani delilinin güçlü olması. 2. Karşı görüşün dayandığı delilin sabit sünnete aykırı bulunmaması. 3. Bu delilin gereğine uyma sonucunda ortaya çıkan hükmün icmâa aykırılık taşımaması. 4. Mürâât-ı hilâfa başvurmanın bir başka ihtilâfa yol açmaması. 5. Bu delile başvuran fakihin, bunun mefsedeti giderme ve maslahatı temin etme amacıyla ve zaruret halleriyle sınırlı olduğunu göz ardı etmemesi, dolayısıyla fakihin kendi mezhebini tamamıyla terketmemesi gerekmektedir (Yahyâ Saîdî, s. 95-128).

Mürâât-ı hilâfla ilgili örnekler ve bu konuda yapılan açıklamalar incelendiğinde bu delilin, bir meselede fakihin kendi görüşüne göre hüküm vermesi halinde maslahat prensibiyle bağdaşmayacak bir zararın ortaya çıkacağını, fakat aynı meselede başka bir görüşün uygulanması durumunda bunun söz konusu olmayacağını tesbit etmesi üzerine o görüşü esas alarak zararı izâle etme düşüncesine dayandığı anlaşılmaktadır. Meselâ bir hadiste, velisinin izni olmaksızın evlenen kadının nikâhının bâtıl olduğu belirtildiğinden (İbn Mâce, "Nikâḥ", 15; Tirmizî, "Nikâḥ", 14) Mâlikî mezhebinde böyle bir akid geçersizdir; dolayısıyla karı-koca ilişkisi yaşanmış olsa bile buna sahih nikâha ait sonuçların bağlanmaması gerekir. Fakat bu hükmün ortaya çıkaracağı mefsedet göz önüne alınarak zifaf sonrasında nikâhın feshine gidilmeyeceği ve buna mirasçılık ve doğacak çocuğun nesebinin sabit olması gibi hukukî sonuçların bağlanacağı yönündeki karşı görüşe uyulmuştur (Şâtibî, el-Muvâfaḳāt, IV, 204). Ancak

mürâât-ı hilâfın ele alındığı eserlerde bu delilin mahiyetinin, özellikle deliller arasında tercihte bulunma ve deliller arasını uzlaştırma (cem‘) metotlarıyla ilişkisinin yeterince açıklığa kavuşturulamadığı görülmektedir (bu konudaki bazı izahlar ve Şâtıbî'nin tartışmaya açtığı noktalar için bk. a.g.e., IV, 150-154, 202-205; Venşerîsî, VI, 367, 379; Yahyâ Saîdî, s. 85-94; Kılıç, V/2 [2005] s. 69-72). Şâtıbî, el-İ‘tişâm adlı eserinde üçüncü şahıslara nisbet ettiği bir anlatım içinde mürâât-ı hilâfın istihsan türlerinden sayıldığını ifade etmekle birlikte (II, 171), el-Muvâfaḳāt'ta mürâât-ı hilâfı ve istihsanı fiillerin ortaya çıkardığı sonuçların maslahat ve mefsedet dengesi açısından değerlendirilmesiyle ilgili "meâlât" ana başlığı altındaki kaideler arasında ayrı ayrı incelemektedir (IV, 194, 202, 205).

Bazı çağdaş müellifler, bir kısım Mâlikî kaynaklarından yola çıkarak İmam Mâlik ile öğrencileri İbnü'l-Kāsım ve Muhammed b. Beşîr başta olmak üzere çoğunluğun mürâât-ı hilâfı müstakil fer‘î bir delil olarak kabul ettiğinden, Kādî İyâz, Ebû İmrân el-Fâsî ve Ebü'l-Hasan el-Lahmî'nin ise

reddettiğinden söz ederlerse de (Yahyâ Saîdî, s. 129-156) bu tesbitlerin, anılan fakihlerin konuya ilişkin doğrudan beyanlarına değil onlara ait bazı sözlerden yapılan çıkarımlara dayalı olduğu görülür; bu arada Mâlikî mezhebi içerisinde mürâât-ı hilâfın delil değerini tartışmaya açan ismin Şâtıbî (el-Muvâfaḳāt, IV, 150) olduğu hususunun da dikkatten uzak tutulmaması gerekir. Mürâât-ı hilâfın müstakil bir delil sayıldığı konusunda zikredilen naklî deliller arasında yukarıda temas edilen velisiz nikâhın geçersiz olduğu Hakkındaki hadis önemli bir yer tutar. Zira bu hadisin sonunda zifafın gerçekleşmesi halinde kadının mehri hak edeceği belirtilmiş, böylece fiilen yürürlüğe konmuş olması sebebiyle ve daha büyük bir mefsedetin önlenmesi amacıyla aslen yasak olan bir akdin düzeltilip buna bazı hukukî sonuçların bağlanması cihetine gidilmiştir. Şu halde böyle bir nikâha, karşı görüşün delili dikkate alınarak nesep ve mirasçılık gibi hukukî sonuçların bağlanması uygun olur (a.g.e., IV, 204; bu konuda sıkça başvurulan başka bir hadis ve izahı için bk. İbn Rüşd, IV, 1587).

Mürâât-ı hilâf delilinin, uygulamada kadıların ve fakihlerin diğer mezheplerin vâkıaya uygun olan görüşlerinden istifade etmelerinin metodolojik aracı olduğu söylenebilir. Bu yönüyle mürâât-ı hilâf, adı

kullanılmasa da Mâlikî mezhebi yanında diğer üç mezhepte uygulama alanı bulan bir delil olmuş, hatta bu yönteme mezhep içi görüşlerden faydalanma amacıyla da başvurulmuştur (Yahyâ Saîdî, s. 97, 267).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, Muʿcemü Müfredâti elfâẓi'l-Ḳurʾân (nşr. Nedîm Mar'aşlî), Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), s. 203; Lisânü'l-ʿArab, "ḫlf" md.; Buhârî, "Nikâḥ", 28; Müslim, "Nikâḥ", 57-62; İbn Mâce, "Nikâḥ", 15; Tirmizî, "Nikâḥ", 14; Sahnûn, el-Müdevvene, III, 152-155; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid (nşr. Mâcid el-Hamevî), Beyrut 1995, IV, 1587; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, IV, 150-154, 194, 202, 204, 205; a.mlf., el-İʿtiṣâm, Riyad 1996, II, 171-172; Venşerîsî, el-Miʿyârü'l-muʿrib (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1981, VI, 367, 378-379, 387-388; Muhammed Riyâz, Uṣûlü'l-fetvâ ve'l-ḳażâʾ fi'l-meẕhebi'l-Mâlikî, Dârülbeyzâ 1419/1998, s. 401-406; Yahyâ Saîdî, Mürâʿâtü'l-ḫilâf fi'l-meẕhebi'l-Mâlikî, Riyad 1998; Muharrem Kılıç, "Hukuki Görüş Ayrılıkları (İhtilâf) ve Hilâf'a Riayet (Mürââtü'l-Hilâf) İlkesi Konusunda Şâtibî'nin Yaklaşımı", Marife, V/2, Konya 2005, s. 55-78; E. Said Kaya, "Mâlikî Mezhebi", DİA, XXVII, 525-526.

Muharrem Kılıç

MÜRÂÂT-ı NAZÎR

(bk. İTİLÂF).

MÜRÂFAA

(المرافعة)

Yargılama hukuku ve duruşma anlamında hukuk terimi.

Sözlükte “dava açmak, alt mahkemenin kararına karşı üst mahkemeye başvurmak” anlamındaki ref‘ kökünden türeyen mürâfaa, fıkıh terminolojisinde tarafların hâkim / mahkeme önünde iddia ve savunmalarını ortaya koymalarını ifade etmek üzere, bazan da “dava açma, mahkemeye verme, bir kimseyi hâkime şikâyet etme, davacının yargılama yapılması için davalıyı hâkim / mahkeme huzuruna davet etme veya ettirme, tarafların hâkim / mahkeme önünde yüzleşip yargılanması” demek olan muhâsame ve muhâkeme terimleriyle eş anlamlı olarak kullanılır. Mahkemeye dava için başvuran kişiye mürâfi‘, davacı ve davalıya müterâfiân denir. Buna göre mürâfaa, muhâkeme ve muhâsame “tarafların dava açarken ve yargılama esnasında iddia, talep ve savunmalarını serdederken, kadıların da davaları kabul edip yargılama yaparken uymaları gereken şekil ve usule dair kurallar; yargı, yargılama, yargı teşkilâtı, yargı görev ve yetkisi, yargı kararı” gibi geniş bir anlam yelpazesine sahip “kazâ” kavramına nisbetle birer alt kavram özelliği taşır. Muhâkeme kelimesi ayrıca hâkimin çekişme içindeki tarafların ifadelerini ve delillerini inceleyip hüküm vermesini içine alacak şekilde, yani kazâ (yargılama) terimi karşılığında da kullanılmıştır. Çağdaş Arap ülkelerinde hukuk dogmatiğine dair eserlerde yargılamayla ilgili usul ve şekil kuralları genellikle kazâ kavramı altında ele alınmış, hatta bazı ülkelerde geleneğe uyularak yargılama usulü kanunları “nizâmü’l-kazâ” adıyla çıkarılmıştır. Ancak Arap ülkelerinin çoğunda, yargılama esaslarını düzenleyen kanuna ve buna paralel biçimde oluşan hukuk dalına -Tanzimat’tan sonra oluşan Osmanlı usul hukuku ve Batı hukuku etkisi altında kalınarak- “usûlü’l-muhâkemât” ve “usûlü’l-mürâfaât” adları verilmiştir. Böylece mürâfaa kelimesi -muhâkeme gibi-bir hukuk dalının özel adı olarak geniş bir terim anlamı kazanmış ve bu hukuk dalı “hukukî çekişme içindeki iki tarafın mahkeme önünde iddia, isnad, talep ve savunmalarını serdederken ve hâkimlerin davaları sonuçlandırıp Hakkı hak sahibine ulaştırırken riayet etmek mecburiyetinde bulundukları

kurallar bütünü” şeklinde tanımlanmıştır (Abdülkerîm Zeydân, s. 115; Zâfir el-Kāsımî, II, 438). Türk hukukunda ise mürâfaa kelimesi nisbeten daha dar bir anlamda kullanılmaktadır. Adlî yargı kapsamında görülen davalarda mahkeme huzurunda yapılan tahkikat ve yargılama işlemine “duruşma” ve bu işlemler için önceden belirlenmiş olan zaman bölümüne “oturum” (celse) adı verilir ve bu terimler eş anlamlı olarak da kullanılır. Bidâyet mahkemelerindeki davalarda duruşma yapılması kural, Yargıtay’da ise istisnadır ve Yargıtay’da yapılan duruşma “mürâfaa” diye adlandırılır (Kuru, II, 1287-1301; IV, 3361-3368). Osmanlılar’da vezîriâzam konağında toplanan cuma ve çarşamba divanlarında davalara bakılmasına “huzur mürâfaası” dendiği, kanun yolları bakımından hayli önem taşıyan bu uygulamanın kazaskerliklerin meşihata bağlanmasından sonra da Tanzimat devrinin ortalarına kadar “huzûr-ı âlî mürâfaaları” adıyla sürdüğü (Ekinci, s. 109-110, 215-216) dikkate alınırsa bu adlandırmanın gelenekle irtibatlı olduğu söylenebilir (bk. HUZUR MÜRÂFAASI).

Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde âdil yargılamanın önemi vurgulandığı gibi bazı yargılama ilkelerinden ve bunu sağlayacak vasıta ve tedbirlerden söz edilmiş, Hz. Peygamber de yargıç sıfatıyla birçok davaya bakarak uygulamalı örnekler ortaya koymuş, onun tatbikatına şahit olan sahâbe fakihlerinden yargı görevi üstlenmiş olanlar belirtilen ilke, hüküm ve örnekler ışığında muhâkeme usulünün gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır. Daha sonra gelen kadıların uygulamalarıyla birlikte bu alanda meydana gelen birikim fıkıh doktrinlerinin birçok meseleyi ayrıntılı biçimde ele almasına zemin hazırlamıştır. Fıkhın tedviniyle birlikte yargılama hukuku alanına giren konular fürû-i fıkıh kitaplarında “dava, şehâdet, beyyinât, hudûd, cinâyât, edebü’l-kazâ” gibi başlıklar altında veya “edebü’l-kazâ / edebü’l-kādî” türünde yazılan eserlerde incelenmiş, bu alanda zengin bir literatür oluşmuştur. Ancak fıkıh âlimleri, yeri geldikçe aralarındaki farklara işaret etmekle birlikte ortak noktalarının daha çok olduğunu göz önüne alarak hukuk davaları ile ceza davalarını aynı bölümde incelemişlerdir. Fıkıh mezheplerinin istikrar kazanmasıyla birlikte her mezhep kendisinin meşhur ve muteber saydığı fıkıh kitaplarından mahkemelerde usul kanunu gibi yararlanmıştır (Kur’an ve Sünnet’te bu konuda yer alan ilke

ve hükümler, fıkıh doktrinlerinin yargı kararının niteliği ve muhâkeme usulü kurallarıyla ilgili temel yaklaşımları, fıkıh tarihinde yargı fonksiyonu ve mahkeme görevlileri Hakkında bk. KADI; KAZÂ; MAHKEME).

Davanın açılmasıyla başlayan yargılama süreci belirli safhalardan geçtikten sonra hâkimin hükmünü vermesiyle sona erer. İslâm hukuk doktrininde davanın unsur ve şartları, sakatlığı, hükümsüzlüğü, sonuçları, sona ermesi, davanın değişik açılardan taksimi gibi teorik hususlar yanında davanın düşürücü zaman aşımına tâbi olması, tarafların kendilerini vekil vasıtasıyla temsil ettirebilmeleri, iddianın tavzihi, ispat yükü ve delillerin ibrazı, savunma, deliller arası üstünlük ve öncelik, tarafların çelişkili beyanlarda bulunması, davalının gıyabında davaya bakılması, bazı hallerde duruşmanın gizli yapılması, gerektiğinde hâkimin dava konusuyla ilgili keşifte bulunması ve bilirkişiden görüş alması gibi davanın seyriyle ilgili konular geniş biçimde ele alınıp tartışılmıştır (bk. AVUKAT; DÂVA; EHL-i VUKUF; İSBAT). Yargılama sonuçlanıncaya kadar hukuk davalarında davacı konumunda bulunan taraf davadan vazgeçebilir. Gerek hukuk gerekse ceza davalarında hâkim davayı nihaî karara bağlamadan önce kendiliğinden veya tarafların isteği üzerine ihtiyatî tedbir mahiyetinde bazı kararlar alabilir. Meselâ suçun araştırılması sırasında sanığın kaçmasını önleme maksadıyla onu tutuklayıp hapsedebilir veya şahsî kefâlet isteyerek serbest bırakabilir. Davalının çekişmeli mal üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunmaması için çekişmeli malın haczine ve gerektiğinde emin bir kişiye tevdiine karar verebilir. Mahkemenin yargı çevresi dışında ikamet eden tarafların davaya cevap vermesi ve şahitlerin dinlenmesi ikamet ettikleri yerin hâkiminden bir yazı ile (kitâbü'l-kādî ile'l-kādî) istenir ki buna günümüz Arap ülkelerinde ve Türk hukukunda "istinâbe" denmektedir.

Hâkim tarafların iddia, talep ve savunmalarını dinledikten ve dava ile ilgili gerekli araştırmaları yaptıktan sonra objektif delillere ve araştırmasının neticelerine dayanarak, fakat vicdanî kanaatini de dikkate alarak hükmünü verir ve hükmü taraflara bildirir. Yargılamanın sonunda hâkim gerekçesiyle birlikte hükmü içeren bir mahkeme kararı (ilâm) düzenleyip birer sûretini taraflara verir. Hâkim hükmünü verip hükmü taraflara bildirdikten sonra kendisi açısından hüküm kesinleşmiştir ve bu davayı yeniden ele alıp hükmünü değiştirme yetkisine sahip değildir. Ancak bu karar esas ve şekil yönünden incelenmek üzere üst bir mahkemeye götürülebilir. Üst mahkeme

davanın hukuka uygun olduğu kanaatine varırsa kararı tasdik eder, aksi halde hükmü bozar ve davaya yeniden bakılır (İslâm hukukunda kanun yolları Hakkında bk. Ekinci, s. 43-82). Davayı kaybeden taraf hükmün gereğini kendiliğinden yerine getirir. Aksi takdirde mahkeme hükmü cebrî icra yoluyla yerine getirilir. Ölüm cezaları ve kısas gibi bedenî cezalarla hapis gibi hürriyeti kısıtlayıcı cezalar ise devletin denetim ve gözetimi altında infaz edilir (bk. İNFAZ).

Yargı İslâm devletlerinde baştan beri bir kamu hizmeti olarak telakki edildiği için parasız yürütülmüştür. Fıkıh âlimleri beytülmâlde yargı hizmetleri için yeteri kadar ödenek ayrılmaması durumunda kırtasiye, yargılama vb. masrafların bu hizmetten yararlananlardan mâkul ölçüler içerisinde alınabileceğini ve bu masraflardan özellikle sonuçta haksız çıkan tarafın sorumlu tutulması gerektiğini belirtmişlerdir (Şâfiî, VI, 233; Serahsî, el-Mebsûṭ, XVI, 93-94; Atar, İslâm İcrâ ve İflâs Hukuku, s. 136-139, 193-194).

Osmanlı Devleti'nde şer'iyye mahkemelerinde Hanefî mezhebine ait muteber fıkıh ve fetva kitaplarından usul kanunu gibi yararlanılıyordu. Tanzimat'tan sonra şer'iyye mahkemelerinde de uygulanmak üzere muhakeme usulü alanında kanunlaştırma faaliyetleri başladı. Şer'iyye mahkemelerinde görevli kadıların yargılama yaparken başvuracakları muteber fıkıh kitaplarının isimlerini zikretmekle yetinen Muharrem 1255 (Mart-Nisan 1839) tarihli Ta'lîm-nâme-i Hükkâm, kadı ve nâiblerinin davalara bakarken uymaları gereken bazı usul kurallarını içeren 18 Receb 1271 (6 Nisan 1855) tarihli Tenbîhât-ı Seniyye ile 13 Safer 1276 (11 Eylül 1859) tarihli Şer'iyye Mahkemeleri Nizamnâmesi bir tarafa bırakılırsa muhâkeme usulü alanında en önemli kanunlaştırma, 1869 yılından itibaren bölüm bölüm yürürlüğe konan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye ile gerçekleştirildi. Mecelle'nin mukaddimesinde (md. 2-100) usul hukukuna ilişkin pek çok genel kural ve ilkeye yer verildi. 1876'da yürürlüğe giren "Kitâbü'd-Da'vâ, Kitâbü'l-Beyyinât ve't-Tahlîf ve Kitâbü'l-Kazâ" başlığını taşıyan bölümleri yargılama usulüne ilişkin meseleleri düzenledi. Ayrıca Mecelle'nin "Kitâbü'l-İkrâr, Kitâbü's-Sulh ve'l-İbrâ, Kitâbü'l-Vekâlet" ve diğer kitaplarında topluca ya da serpiştirilmiş bir şekilde usul hükümlerine yer verildi. Mecelle'nin 1821. maddesini açıklamak üzere 20 Cemâziyelevvel 1296 (12 Mayıs 1879) tarihinde Bilâ Beyyine Mazmûnuyla

Amel ve Hüküm Câiz Olabilecek Sûrette Senedât-ı Şer‘iyyenin Sûreti Tanzimi adlı Ta‘lîmât-ı Seniyye çıkarıldı.

II. Meşrutiyet’in ilânından sonra 19 Cemâziyelevvel 1331 (26 Nisan 1913) tarihli Hükkâm-ı Şer‘ ve Me’mûrîn-i Şer‘iyye Hakkında Kānûn-ı Muvakkat neşredilerek yürürlüğe girdi. Bu kanun şer‘iyye mahkemelerinin görevleri, münferit hâkim usulü, hâkimlerin görevleri, mahkeme i‘lâmları, istînaf, temyiz gibi konuları düzenledi. 8 Cemâziyelâhir 1332 (4 Mayıs 1914) tarihli Usûl-i Muhâkeme-i Şer‘iyyeye Dair Bazı Mevâd Hakkında Nizamnâme ise gıyabî muhâkeme, muhâkeme masraflarının hangi tarafa yükleneceği, mahkeme kararlarının temyizi gibi usulle ilgili önemli hükümlere yer verdi. Bu nizamnâme, 3 Rebîülâhir 1333 (18 Şubat 1915) tarihli Usûl-i Muhâkeme-i Şer‘iyyeye Dair Bazı Mevâddı Hâvî Nizamnâme ile kısmen genişletildi, kısmen de tâdil edildi.

Nihayet 8 Muharrem 1336 (25 Ekim 1917) tarihinde Usûl-i Muhâkeme-i Şer‘iyye Kararnâmesi hazırlanarak yürürlüğe kondu. Ekseri maddeleri Batı kaynaklı olup 2 Receb 1296 (22 Haziran 1879) tarihli Usûl-i Muhâkeme-i Hukūkıyye Kānûn-ı Muvakkati’ne ve bu kanunun zeyline sık sık atıf yapan bu kararnâme ile yukarıda zikredilen muhtelif kanun ve nizamnâmelerin kısmen de olsa eksikleri tamamlandı. Bu kararnâmenin bazı maddeleri içten ve dıştan gelen baskılar sonucu 26 Şevval 1338 (13 Temmuz 1336/1920) tarihli bir kararnâme ile yürürlükten kaldırıldı. Ancak Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından çıkarılan 20 Ramazan 1338 (8 Haziran 1920) tarih ve 7 sayılı kanunda, İstanbul’un işgal tarihi olan 25 Cemâziyelâhir 1338 (16 Mart 1336/1920) tarihinden itibaren Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin tasvibi olmadan İstanbul’da akdedilen anlaşmalar, sözleşmeler ve resmî düzenlemelerin yok hükmünde sayılacağı belirtildiğinden 1338 (1920) tarihli kararnâme hükümden düştü, 1336 (1917) tarihli kararnâme ise Anadolu’da yürürlüğünü korudu ve 1924 yılına kadar yürürlükte kaldı.

Osmanlı Devleti’nde Tanzimat’tan sonra kanunlaştırma faaliyetlerinin başlamasıyla birlikte şer‘iyye mahkemeleri yanında nizâmiye mahkemeleri kurulmuş ve bu yeni

mahkemelerde uygulanmak üzere Avrupa kanunlarından iktibas edilmek suretiyle muhâkeme usulü alanında usul nizamnâme ve kanunları

hazırlanmıştır. Medenî yargılama usulüyle ilgili ilk düzenleme 10 Rebîülâhir 1278 (15 Ekim 1861) tarihli Usûl-i Muhâkeme-i Ticâriyye Nizamnâmesi'dir. Daha sonra hukuk ve ticaret mahkemelerinde uygulanmak üzere daha genel bir yargılama kanunu niteliği taşıyan ve bazı maddelerinde Mecelle'ye atıflarda bulunan 2 Receb 1296 (22 Haziran 1879) tarihli Usûl-i Muhâkeme-i Hukūkıyye Kānûn-ı Muvakkati çıkarılmıştır. 1278 (1861) tarihli nizamnâmenin bazı maddelerini yürürlükten kaldıran bu kanun, zaman zaman değişikliklere uğramak suretiyle 4 Ekim 1927 tarihine kadar yürürlükte kalmıştır. Bu kanunla ilgili olarak Şûrâ-yı Devlet tarafından tanzim edilen mazbatadan, kanunun yapılışında daha önce Mecelle Cemiyeti'nce hazırlanan 301 maddelik lâyihadan ve 1807 tarihli Fransız Medenî Yargılama Usulü Kanunu'ndan yararlanıldığı anlaşılmaktadır. Bazı nizamnâmeler istisna edilirse ceza yargılamasıyla ilgili tam ve etraflı ilk usul kanunu, 27 Cemâziyelâhir 1296 (17 Haziran 1879) tarihli Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye Kanunu'dur. Bu kanun, 1808 tarihli Fransız Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiyye Kanunu'nun tâdil edilmiş bir tercümesi olup çeşitli hükümleri zaman zaman değiştirilerek 20 Ağustos 1929 tarihine kadar uygulanmıştır.

Kanunlaştırma alanındaki bu gelişmelere paralel olarak mahkemelerin yargı faaliyetini yürütürken takip edecekleri şekil ve usule dair kuralları düzenlemek üzere oluşan yeni hukuk dalına, Avrupa'dan iktibas yoluyla hazırlanan kanunların adlarının ve ayrıca Batı hukuku terimlerinin etkisiyle "muhâkeme / mürâfaa hukuku", "muhâkeme / mürâfaa usulü hukuku", "usul hukuku" gibi adlar verilmiştir. Böylece muhâkeme ve mürâfaa kelimeleri bir hukuk dalını ifade eden geniş bir terim anlamı kazanmakla birlikte, bunların "yargılama" mânasında da kullanılmasına devam edilmiştir. Ancak İslâm ülkelerinde geleneksel muhâkeme şekli sadece sözlü iken yeni oluşan hukuk sisteminde ayrıca yazılı muhâkeme ve karma muhâkeme (hem sözlü hem yazılı muhâkeme) şekillerine yer verilmiş, genel muhâkeme şekli yanında formaliteleri oldukça az olan "basit muhâkeme", seri muhâkeme adı altında özel muhâkeme şekilleri kabul edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥkm", "ḫṣm", "rfʿa" md.leri; Tâcü'l-ʿarûs, "ḥkm", "ḫṣm", "rfʿa" md.leri; Kāmûs Tercümesi, III, 264; IV, 243, 267; Kāmûs-ı Türkî, s. 1296, 1306, 1318; Ebû Yusûf, Kitâbü'l-Ḫarâc (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1405/1985, s. 313-362; Şâfiî, el-Üm, VI, 207, 216, 218-221, 233; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Kahire 1909, s. 53-81, 192-197; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 320; Serahsî, el-Mebsûṭ, V, 13, 39, 102; VII, 207; IX, 38, 55-56, 69; X, 218; XVI, 60, 93-94; XVII, 90; XIX, 3-5; a.mlf., el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, s. 73; Sadrüşşehîd, Şerḥu Edebi'l-ḳāḍî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1397-98/1977-78, I, 256-258, 321; II, 82, 316-329; III, 202; Kâsânî, Bedâʾiʿ, III, 239; IV, 102; VI, 33; VII, 9, 14, 25, 46, 56, 85, 236; İbn Kudâme, el-Muġnî, V, 47, 53, 162; İbn Ebü'd-Dem, Edebü'l-ḳażâʾ (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1404/1984, I, 360, 372, 440; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, II, 117, 171; III, 22, 229; İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye, Kahire 1317, s. 11, 24, 70, 93, 102, 176; a.mlf., İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1973, I, 85, 90; Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü'l-ḥükkâm (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1406/1986, tür.yer.; Alâeddin et-Trablûsî, Muʿînü'l-ḥükkâm, Kahire 1310, tür.yer.; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, III, 256; IV, 303; V, 13, 405; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, IV, 398; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, III, 138; V, 70, 207; Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu'l-enhur, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 332, 370, 625, 732; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 514; IV, 529; VI, 374; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, IV, 107, 317, 488; Mecelle, md. 2-100, 1827; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I-IV, tür.yer.; Sarkis Karakoç, Usûl-i Muhâkeme-i Şer'iyye (Tahşiyeli), İstanbul 1339, s. 3-8; Sıddık Sami Onar - Mustafa Reşit Belgesay, Adliye Hukukunun Umumî Esasları, İstanbul 1944, s. 3, 71, 80-83; Tahir Taner, Ceza Muhakemeleri Usulü, İstanbul 1955, s. 14-15; Sabri Şakir Ansay, Hukuk Yargılama Usulleri, Ankara 1955, s. 11; Coşkun Üçok, "Savcılıkların Avrupa Hukukunda Gelişmesi ve Türkiye'de Kuruluşu", Sabri Şakir Ansay'ın Hatırasına Armağan, Ankara 1964, s. 35-36; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̠evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1965, I, 202; II, 918; Fahrettin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1979; a.mlf., İslâm İcrâ ve İflâs Hukuku, İstanbul 1990, s. 33, 106, 119, 125, 136-139, 193-194, 203-206; Nâsır b. Akīl b. Câsir et-Turayfî, el-Mürâfaʿâtü'ş-şerʿiyye, Riyad,

ts., s. 12-13; Baki Kuru, Hukuk Muhakemeleri Usûlü, Ankara 1980, II, 1287-1301; IV, 3361-3368; Hamdî Abdülmün‘im, Dîvânü’l-meẓâlim, Kahire 1983, s. 212; Abdülkerîm Zeydân, Niẓâmü’l-ḳażâʾ fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Bağdad 1984, s. 115-290; Bilmen, Kamus2, III, 91, 95-96, 328, 432-433, 426, 437-438; VIII, 82; Zâfir el-Kāsımî, Niẓâmü’l-ḥükm fi’ş-şerîʿa ve’t-târîḫi’l-İslâmî, Beyrut 1407/1987, II, 437-642; Muhammed ez-Zühaylî, Târîḫu’l-ḳażâʾ fi’l-İslâm, Dımaşk-Beyrut 1415/1995, s. 450-520; Ekrem Buğra Ekinci, Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukukunda Kanun Yolları (doktora tezi, 1996), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; “İs̱bât”, Mv.F, I, 232-249; “Ḫuṣûmet”, XIX, 126-127; Şefîk İsmâil, “Uṣûlü’l-muḥâkemât”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2000, II, 650-655.

Fahrettin Atar

MÜRÂHİK

(المراهق)

Ergenlik dönemine yaklaşmış çocuk anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “yaklaşmak, yetişmek, vakti gelmek” mânalarındaki rehak (ruhûk) kökünden türeyen mürâhik kelimesi “ergenlik çağına yaklaşmış çocuk” demektir; bu durumdaki kıza mürâhika denir. Fıkıh terimi olarak mürâhik, ergenlik (bulûğ) çağının alt ve üst yaş sınırları arasında bulunup henüz kendisinde tabii bulûğ belirtileri görülmeyen kimseyi ifade eder. Bu döneme mürâheka adı verilir. Bazı âlimler mürâheka kelimesinin yalnız erkek çocuk için kullanılabileceğini, aynı durumdaki kız çocuğuna mu‘sır deneceğini belirtmiştir (İbn Hacer el-Heytemî, VIII, 325). Bulûğ çağının alt ve üst sınır yaşları konusunda görüş birliği olmadığından fakihlerin mürâhik ve mürâhika tanımı da farklılık gösterir. Meselâ erkekler için ergenlik döneminin alt sınırını dokuz yaşın sonu olarak kabul eden Mâlikî ve Şâfiîler’e göre on yaşında olup kendisinde ergenlik belirtileri görülmeyen erkek çocuk mürâhik sayılırken aynı sınırı on iki yaşın sonu kabul eden Hanefîler’e göre henüz murâhik değildir. Kız çocuğu için ergenlik döneminin alt sınırının dokuz yaş olduğu hususunda görüş birliği vardır. Bazı kaynaklarda erkekler için on-on beş, kızlar için dokuz-on beş yaş arasının mürâheka dönemi olduğu belirtilmektedir (Ebü’l-Bekā, s. 871).

“Kişinin dinî-hukukî hükümlere muhatap olmaya ve kendi fiiliyle hak ve borçlar meydana getirmeye elverişliliği” anlamına gelen edâ ehliyetinin tam olarak varlığının kabulü için temyiz kudretinin bulunması yanında bâliğ (ergen) ve bazı hukukî işlemler bakımından ayrıca reşîd (ergin) olma şartı aranır. Mürâheka çağı edâ ehliyeti yönünden insan hayatının devreleri için yapılan tasnifte özel bir dönem kabul edilmez, temyiz sonrası ve bulûğ öncesi dönemin son bölümünü oluşturur; dolayısıyla mürâhik, gerek dinî ve cezaî sorumluluk gerekse kendi fiiliyle haklar ve borçlar meydana getirebilme açısından mümeyyiz küçüğün hükümlerine tâbidir (bu hükümler için bk. ÇOCUK; EHLİYET). Bununla birlikte mürâheka kavramı bulûğ iddiasının kabulü yahut reddi konusunda ve bulûğa oldukça

yakın bir çağda bulunması sebebiyle mürâhik için hususi hükümlerin öngörüldüğü hususlarda özel bir öneme sahiptir.

Kişinin bulûğa erdiği iddiasının kabul edilmesi ahvâl-i şahsiyye açısından onu yeni bir statüye intikal ettirir ve önemli hukukî sonuçlar doğurur. Bu sebeple böyle bir iddianın kabulü için belirli ölçülerin konmasına ihtiyaç duyulmuştur. Mürâhik veya mürâhikanın açtığı bulûğu tesbit davasının dinlenebilmesi için yaşının en az ergenlik döneminin alt sınırına varmış olması gerekir. Eğer hâkim mürâhik veya mürâhikanın dış görünüşüne bakıp bünyesinin bu iddiayı doğruladığı kanaatine varırsa talebi kabul eder, aksi halde reddeder. Bulûğun bu şekilde karar altına alınmasından bir süre sonra kişi o tarihteki beyanının doğru olmadığını iddia edip geçen süre içindeki hukukî tasarruflarını iptal ettirmek isterse bu iddiası dikkate alınmaz (Mecelle, md. 988-989, 1577). Ergenliğin üst yaş sınırına ulaşan mürâhik ve mürâhika fiilen bulûğa ermemişse hükmen bâliğ kabul edilir. İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre bu yaş erkek ve kızlar için on beştir (ayrıca bk. BULÛĞ).

Kural olarak mümeyyiz küçük hükümlerine tâbi olmakla birlikte eğitme amacıyla veya kolaylaştırma ve ihtiyat yolunu tutma gibi ilkelere dayanarak bazı hususlarda mürâhik ve mürâhika için özel hükümler öngörülmüştür. Bunların başlıcaları şunlardır: Yetişkinlere farz olan ibadetleri yerine getirmeleri halinde onlar için bu nâfile ibadet yerine geçer. Mürâhikın kendi akranı olan çocuklara imamlık yapması câizdir. Başlamış olduğu hac ve oruç ibadetini tamamlaması gerekli olmadığı gibi bozması halinde kazâ etmesi de gerekmez. Ergenlik dönemi öncesi yapılan hac bir ibadet olarak sahih görülse de ergenlik sonrasındaki hac yükümlülüğünü kaldırmadığı için ergenlikten sonra yeniden hac yapması gerekir. Mürâhik iken hac için ihrama giren bir kimse Arafat'ta vakfeden önce bulûğa ererse İmam Şâfiî'ye göre ihramlı olarak vakfede durması halinde bu hac farz yerine geçer. İmam Ebû Hanîfe'ye göre ise bu hac nâfile olur, ancak mîkāta dönüp ihramını yenilerse farz olan hac yerine geçer. Ezanı yetişkinlerin okuması evlâ olmakla birlikte mürâhikın okuduğu ezan da yeterli olur. Bir yetişkinle bir mürâhik namazda birlikte saf oluşturabilir. Kadınların erkeklerle aynı safta bulunması konusunda Hanefî mezhebinde mürâhika kadın gibi kabul edilir. Mürâhikanın örtünmesi ve avret yerlerine bakılması konusunda yetişkin kadınlar gibi mütalaa edilmesi yönünde görüşler bulunduğu gibi

bazı fakihler, yetişkin kadının mahremi olmayan yetişkin erkek yanında örtmesi gereken yerleri mürâhik yanında da örtmesi gerektiği kanaatindedir. İslâm âlimlerinin çoğunluğu, yetişkin bir kadının uzak bir yolculuğa çıkarken yanında mahremi olan mürâhik bir erkeğin bulunmasını yeterli görür; Hanbelîler ise bâliğ olmasını şart koşar. Mürâhik erkek veya kız vefat ettiğinde yetişkinler gibi kefenlenir. Genel kabule göre fakir doyurmak suretiyle ödenecek kefârette mürâheka çağındakilerin doyurulması yeterlidir. Yine bazı fakihler nikâh sözleşmesinin geçerliliği için iki murâhikın şahitliğinin yeterli olacağını belirtirler. Bulûğ çağına yaklaşan kız çocuklarının fiziksel gelişimini ifade eden müştehât terimi Hanefîler'in çoğunluğuna göre ancak ergenlik döneminin alt sınırına ulaşmış kızlar (mürâhika) için kullanılabilir; diğer fakihler ise bunun coğrafî şartlara göre daha küçük yaştakiler Hakkında da kullanılabileceği kanaatindedir. Yukarıda belirtilen ilkelerden hareketle müştehât da özellikle mahremiyetle ilgili meselelerde mürâhika gibi düşünülmüştür.

Öte yandan insanın gerek ruhî gerekse bedenî açıdan en hızlı gelişmeleri yaşadığı mürâheka çağında inat, ebeveyne ve öğretmene karşı gelme, özgürlüğe aşırı meyletme, tartışma ve her şeyden şüphe duyma gibi özellikler ön plana çıktığından bu dönemdeki eğitim daha fazla sabır, dikkat ve özen gerektirmektedir. Eğitim konusunda eser kaleme alan bazı İslâm âlimleri de bu hususa dikkat çekmişlerdir (bk. ÇOCUK; TÂLİM ve TERBİYE).

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, "rhḳ" md.; et-Taʿrîfât, "mürâhiḳ" md.; Buhârî, "Cihâd", 74; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 26; Tirmizî, "Mevâḳīt", 182; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, II, 74-75; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1344, I, 320; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 138, 211, 243; II, 73, 142; III, 153; V, 218; X, 120; XXX, 106, 107; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), III, 239; V, 88, 150; VI, 453; VII, 277; Üsrûşenî, Câmiʿu aḥkâmi'ṣ-ṣıġār (nşr. Ebû Mus'ab el-Bedrî - Mahmûd Abdurrahman Abdülmün'im), Kahire 1994, I, 47-48, 62, 92, 106, 177-178,

203; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, IV, 411-433, 448-451; İbn Hacer el-Heytemî, Tuḥfetü'l-muḥtâc, Kahire 1315, VII, 103, 197; VIII, 325, 390; IX, 6; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, I, 462; III, 130; IV, 144, 146; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 58, 85, 89, 160, 274, 275, 340, 540, 542; II, 162, 190, 214, 254; IV, 343, 362; V, 61; VI, 438-440; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 871; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, I, 273; II, 281-283; III, 141; Mecelle, md. 986-989, 1577; Bilmen, Kamus2, II, 7; Abdülkerîm Zeydân, el-Vecîz fî uṣûli'l-fıḳh, İstanbul 1979, s. 67, 75-77; Muhammed Cemâleddin Ali Mahfûz, et-Terbiyetü'l-İslâmiyye li'ṭ-ṭıfl ve'l-mürâhiḳ, Kahire 1986, s. 9-13; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Beyrut 1989, I, 595-597; VI, 28, 36; Muhammed es-Seyyid Muhammed ez-Za'belâvî, Terbiyetü'l-mürâhiḳ beyne'l-İslâm ve ʿilmi'n-nefs, Riyad 1414/1994, s. 15-19; Mv.F, VIII, 197; XXXVI, 338-340; XXXVII, 312-315.

Nihat Dalgın

MÜRCİE

(المرجئة)

İslâm’ın ilk dönemlerinde ortaya çıkıp ılımlı ve uzlaşmacı fikirleriyle tanınan itikadî ve siyasî fırka.

Mürcie kelimesinin “ertelemek, sonraya bırakmak” anlamına gelen ircâ’ veya “beklenti içinde olmak, ümit etmek” mânasındaki recâ’ kökünden geldiği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüşse de kelimenin, aslî harflerinin sonuncusu hemze olan ircâ’dan türemiş olduğu fikri tercih edilmektedir. Bunun yanında, aslî harflerinin sonuncusu vâv olan recâ’ kökünden ircâ kalıbında kullanıldığında birinci anlamın değişmediği konusunda da ittifak vardır (Lisânü’l-ʿArab, “rcʾe”, “rcv” md.leri). Çeşitli tanımları yapılan Mürcie, siyasî ve itikadî bir fırka olarak Hz. Osman ve Ali başta olmak üzere, büyük günah işleyenlerin durumlarını Allah’a bırakıp, mânevî sorumlulukları Hakkında fikir beyan etmeyen topluluklara verilen ortak bir isimdir. Bu arada “amelleri niyet ve inançtan sonraya bırakanlar”, “büyük günah işleyenlere ümit verenler” veya “imanı sırf dille ikrardan ibaret görenler” şeklinde tarifler yapılmışsa da bunların imanla ilgili fikirleri sebebiyle Mürcie’yi karalamak amacıyla yapıldığı anlaşılmaktadır.

Mürcie’nin ortaya çıkışında etkili olan sebeplerin başında Hâricî zihniyeti, Emevî-Hâşimî çekişmesi, Emevîler’in politik ve ekonomik siyaseti, kentleşme sürecinin doğurduğu siyasal, ekonomik ve toplumsal problemler yer almaktadır. Hz. Osman’ın öldürülmesinden sonra gelişen olaylar, Cemel ve Sıffîn savaşları, Hakem Vak‘ası, ayrıca büyük günah işleyenleri ve kendi dışındaki müslümanları tekfir eden, devlet geleneğine sahip bulunmayan ve medenî hayata alışmamış olan Hâricîler karşısında bütün müslümanların eşitliğini ve medenî hayatı savunan ılımlı ve uzlaşmacı bir zihniyetin doğması kaçınılmaz bir sonuçtu. Bu durumda karşıt bir grup niteliğinde Arap olmayan müslümanların temsil ettiği zihniyetin adı Mürcie olmuştur.

Emevîler yönetimi ele geçirince iktidarlarını meşrulaştırma yolları arayarak kendilerinin Allah’ın takdiriyle hilâfete geldiklerini ve O’nun hükmünü icra

ettiklerini, bu sebeple idareye yönelik isyanın Allah'a karşı yapılmış olacağını iddia ettiler. Bu durum müslümanlar arasında ırk ayırımı telakkisini yeniden gündeme getirdi. Emevî halifelerinin Araplar'la mevâlîye farklı muamelede bulunması Arap olmayanların zaman zaman ayaklanmasına sebep teşkil etti; vali Haccâc b. Yûsuf yüzünden birçok zâhidin de katıldığı Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as isyanına ortam hazırladı.

Hz. Osman döneminden itibaren meydana gelen iç çatışmalardan uzak duran, Cemel ve Sıffîn savaşlarında İslâm ümmetinin birliğini bozmamak düşüncesiyle taraflardan hiçbirinin yanında yer almayan üçüncü bir grup bulunuyordu. Böyle bir tavrı ilk defa, Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra Medine'ye dönen ve şüpheciler (şükkâk) olarak anılan gazilerin ortaya koyduğu görülür. Bunların kanaatine göre ayrılığa düşen grupların hepsi güvenilen ve doğruluğu kabul edilen kimselerdir. Bu gruplara karşı nefret duymak, kendilerine lânet etmek mümkün değildir. En doğru hareket onların durumlarını Allah'a havale etmektir (İbn Asâkir, s. 504). Bu tavır İbn Sa'd'ın, "İlk Mürcie Hz. Ali ve Osman'ın mânevî sorumluluğu Hakkında hüküm vermeyip bunu erteleyen, onların iman veya küfürlerine şahitlik etmeyen kimselerdir" şeklindeki sözlerine tamamen uymaktadır (eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 308). Benzer bir tavır, siyasî çekişmelere karışmayanlarla (Nâşî el-Ekber, s. 16-17) Hz. Osman tarafından çeşitli görevlere getirilmeleri dolayısıyla "Osmânî" diye bilinen (Mes'ûdî, II, 361), aralarında Abdullah b. Ömer, Sa'd b. Ebû Vakkās, Muhammed b. Mesleme ve Üsâme b. Zeyd gibi sahâbîlerin bulunduğu tarafsızlarca da ortaya konmuştu. Bunlar başlangıçta Hz. Ali'ye biat etmekten kaçınmış, ancak daha sonra biat edip ehl-i kıbleye Kılıç çekmeyi reddetmiştir.

Yukarıdaki anlayışı benimseyenler içinde Abdullah b. Ömer başta gelmektedir. İlk Mürciî fikirlerin oluşma dönemi onun hayatının sonlarına doğru (60/680'li yıllar) başlamıştır. Kaynaklarda ilk Mürciî fikirler olarak ele alınan pek çok görüşle ilgili tartışmaların İbn Ömer'in şahsında düğümlendiği görülür. Şam, Mısır ve Basra'da da mevcut olmakla birlikte tarafsızlar grubunun yoğunlukta bulunduğu yer Mekke ve Medine idi. Bu cereyan Hz. Hasan'ın hilâfeti Muâviye'ye devretmesiyle daha da güçlenmiştir. Çünkü bu olayın ardından Ali taraftarları ve pek çok kimse Muâviye'ye biat etmiş, ilim ve ibadetle meşgul olmaya başlamıştır.

Tarafsızların çeşitli münasebetlerle gerek Ali'ye gerekse Muâviye'ye verdikleri cevaplar incelendiğinde onların taleplerini kabul etmeyip yanlarında yer almamaları, ortaklaşa vardıkları bir kararın sonucu olmadığı gibi siyasî hareketlere iştirak edip etmeme konusunda o devir âlimlerince takip edilmiş bir hareket tarzının da bulunmadığı görülür. Bu tutumları sonraları ircâ fikrine dönüştürülebilecek bir düşünceye dayanıyordu. Bu sebeple Nâşî el-Ekber, Nevbahtî, Sa'd b. Abdullah el-Kummî ve İbn Asâkir başta olmak üzere pek çok müellif Mürcie'nin tarih sahnesine çıkışını Hz. Osman'ın öldürülmesinin ardından meydana gelen iç savaşlara kadar götürmektedir. Ancak bunlar Mürcie'nin doğrudan temsilcileri değil ilk nüvesi kabul edilebilir. 72'de (691) telif edilen Sâlim b. Zekvân'ın Sîre'si ve birkaç yıl sonra kaleme alınan Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'nin Kitâbü'l-İrcâ˒ı ışığında değerlendirildiğinde Mürcie'nin doğuşunun 60-75 (680-694) yılları arasında gerçekleştiği söylenebilir. Çünkü Muâviye'nin başlatmış olduğu Ali'yi lânetleme ve Osman'ı övme kampanyası pek çok kimsenin tepkisine yol açtığından I. (VII.) yüzyılın ortalarından itibaren her ikisi Hakkında ircâ nitelikli bir düşünceye sahip olmak siyasî bir tavrın işareti haline gelmiştir. Buna göre Mürcie, İslâm toplumunu tehdit eden Hâricî zihniyetine, Emevî-Hâşimî çekişmesine, Emevîler'in Hâricîler'le diğer muhaliflerine karşı acımasız davranışlarına ve mevâlîyi küçük görmelerine, özellikle de müslümanların birbirini öldürmesine tepki olarak doğmuş, uzlaşmacı ve birlik taraftarı siyasî bir fırkadır.

Mekke ve Medine'de yaşayan müslümanların Hz. Ebû Bekir ile Ömer'e temayül gösterdiği bir atmosfer içinde ortaya çıkan Mürcie teşekkülünden hemen sonra toplumun her kesiminden büyük destek görmüş, Emevîler döneminde yayılmaya başlamış ve pek çok âlimin mezhebi haline gelmiştir. Emevîler devrinde bu düşünce mensupları arasında Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye gibi kelâmcılar, Hâris b. Süreyc gibi kumandanlar, Saîd b. Cübeyr gibi müfessirler, Hammâd b. Ebû Süleyman gibi fakihler, Muhârib b. Disâr ve Sâbit Kutne gibi şairler yetişmiştir. Özellikle Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'nin Basra, Mekke, Kûfe ve diğer büyük şehirlere gönderdiği Kitâbü'l-İrcâ˒ adlı eseri mezhebin fikirlerinin yayılmasında önemli rol oynamıştır. Bu arada Emevî-Hâşimî iktidar çekişmesinden bunalan Arap asıllı müslümanlar ile mevâlî arasında bu düşünceler büyük ilgi görmüştür. Emevî yöneticileri, Havâric ve Şîa gibi iktidarı ele geçirmeye yönelik bir amaç gütmeyen Mürcie mensuplarının faaliyetlerine

engel olmamış ve onları çeşitli görevlere getirmekte sakınca görmemiştir. Kendilerini ilme veren mezhep mensupları daha çok Horasan ve Mâverâünnehir'de yürütülen fetih hareketlerine katılmıştır. Emevîler döneminde Mürciîler'in desteklediği siyasî hareketler Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as (81/700), Yezîd b. Mühelleb (101/719), Zeyd b. Ali (122/740) ve Hâris b. Süreyc (127/745) isyanlarıdır.

Mürcie, Emevî halifeleri arasında en büyük desteği Medine valiliği devrinden itibaren Ömer b. Abdülazîz'den görmüştür. Ömer b. Abdülazîz halife olunca Kûfe'den Avn b. Abdullah, Mûsâ b. Ebû Kesîr ve Ömer b. Zer'den oluşan Mürciî heyeti onunla ircâ fikrini tartışmak üzere Şam'a gelmiş, görüşmeden sonra Ömer b. Abdülazîz'in bu fikri benimsediğini iddia etmiştir (İbn Sa'd, VI, 313). Diğer taraftan Ömer b. Abdülazîz, yeni müslüman olan kimseler adına Horasan ve Mâverâünnehir'de Mürcie'nin yürüttüğü mücadeleyi anlatmak üzere Şam'a gelen heyetin şikâyetlerini dinlemiş ve onlara destek sözü vermiştir. Bunun üzerine bölgedeki mevâlîden haraç ve cizye kaldırılmıştır (Taberî, II, 1353-1355, 1507). Onun ölümünün ardından tekrar cizye ve haraç alınmaya başlanınca bazı Mürciîler bu uygulamayı protesto etmek için toplanan halkın yanında yer almış, bunlardan Ebû Sayda ve Sâbit Kutne yakalanarak hapsedilmiştir (a.g.e., II, 1507-1510). Mevâlîye eşit haklar sağlamak amacıyla yapılan bu hareketler neticesinde bölgede toplu ihtidalar gerçekleşmiştir. Valilerin kötü yönetimlerine ve ekonomik politikalarına karşı başlatılan hareket Mürciî Hâris b. Süreyc tarafından devam ettirilmiştir. En önemli desteği Aşağı Tohâristan, Cûzcân, Fâryâb, Tâlekān ve Belh'ten alan Hâris'in hareketi köylüler tarafından destekleniyordu (a.g.e., II, 1569, 1583).

Ebû Müslim-i Horasânî'nin sürdürdüğü ilk dönem Abbâsî politikasını Mürciîler, Emevî zulmüne son vereceği ümidiyle desteklemişti. Ancak onun da aynı şeyi yaptığını görünce muhalefet ettiler. Ardından Mürcie, Horasan'daki Hâricî ve Şiî tehlikesine karşı Abbâsîler tarafından desteklenmiş, bölgede pek çok makam onların eline geçmiştir. Baştan beri diğer mezhepler

kadar siyasetin içine girmeyen Mürciîler, Abbâsîler'in politikasını kabul etmemekle birlikte resmî görevlere tayinleri ve inanç konusundan çok fıkıhla meşgul olmaları sebebiyle eski başarılarını sürdürememişlerdir.

Mihne devrinde bazı Mürciîler devletin resmî politikasına destek verdikleri için Bağdat, Horasan ve Mâverâünnehir'de Mu'tezile ile aynı çizgide telakki edilmiştir. Abbâsîler'in ilk yıllarında ve daha sonraki dönemlerde Belh, Nîşâbur, Rey, Herat, Semerkant, Buhara ve Fergana Mürcie'nin faaliyet gösterdiği merkezler haline gelmiştir. Öyle ki Belh'ten Kûfe'ye ilim öğrenmeye gelenlerin özellikle Ebû Hanîfe'yi ve onun öğrencilerini tercih etmeleri sebebiyle buraya Mürcîâbâd (Mürcie'nin kalesi) deniliyordu (Ebû Bekir Abdullah b. Ömer el-Belhî, s. 28; Bezzâzî, II, 515). Abbâsîler devrinde bu bölgelerde Mürcie'nin mânevî lideri Ebû Hanîfe'dir; bundan dolayı Mürcie denince Ebû Hanîfe ve taraftarları akla geliyordu. Kendisinden sonra Irak'taki öğrencileri onun daha çok fıkha dair görüşlerini sürdürürken Belh, Rey, Nîşâbur ve Semerkant'taki Mürciîler hem fıkhî hem itikadî fikirlerini devam ettirmeye çalışmışlardır. Bölgede temelde Mürciî akîdeye bağlı Rey'de Neccâriyye, Nîşâbur'da Kerrâmiyye, Semerkant'ta Mâtürîdiyye olmak üzere ortaya çıkan üç ekol arasında sadece Mâtürîdiyye Ehl-i sünnet çizgisinde varlığını sürdürmüş, diğerleri zamanla ortadan kalkmıştır.

Görüşleri. İtikadî, siyasî, fıkhî ve tasavvufî konularda pek çok görüş ileri süren Mürcie daha çok iman nazariyeleriyle dikkat çekmiştir. Kaynaklarda onlardan bahsedilirken daima bu iman nazariyeleri üzerinde durulmuştur. İman hususunda Havâric ve ehl-i hadîs karşısında yer alan Mürcie diğer konularda kendi aralarında ayrılığa düşmüştür. 1. İtikadî Görüşleri. Mürcie'nin imanın tarifiyle ilgili fikirlerini üçe ayırmak mümkündür. Birincisine göre iman kalpte gerçekleşen mârifet veya tasdiktir. Mürcie'yi etkilediği kabul edilen Cehm b. Safvân ve taraftarlarına göre iman yalnızca Allah'ı, peygamberlerini ve O'ndan gelen her şeyi bilmektir, mârifet dışındaki şeyler iman değildir. Küfür ise Allah'ı bilmemektir. İman ve küfrün her ikisi sadece kalpte bulunur (Eş'arî, s. 132; Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, s. 149). Bazı Mürciîler, imanı sözlükteki anlamını esas alarak sırf "tasdik" şeklinde tanımlamıştır. Buna göre kalp ve dil ile tasdik gerçekleşmemişse iman da yoktur. Bişr b. Gıyâs el-Merîsî ve taraftarları bu fikri benimsemiştir (Eş'arî, s. 140). İkinci görüşte iman "Allah'ı ve O'ndan gelen her şeyi toptan kalp ile tasdik, dil ile ikrar etme" şeklinde tanımlanır. Bu tanım, genel olarak Ebû Hanîfe ve taraftarlarının oluşturduğu Kûfeli fakih ve zâhidlere ait olup Mürcie'nin çoğunluğu tarafından benimsenmiştir (Takıyyüddin İbn Teymiyye, s. 141). Üçüncü görüşe göre iman sadece dil

ile ikrardan ibarettir. Muhammed b. Kerrâm ve mensuplarınca benimsenen bu görüş imanı kalbin tasdiki değil dilin ikrarı, küfrü ise Allah'ı dil ile inkâr etme olarak anlar (Eş'arî, s. 141; Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, s. 151). Mürcie'nin iman tariflerinin hiçbirinde amel imana dahil edilmemiştir. Bu tarife göre imanın amellerle artmayacağı, günah işlemekle de azalmayacağı fikri ısrarla savunulmuştur. Sadece Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr imanın artacağı fakat eksilmeyeceği görüşündedir (Eş'arî, s. 136). Mürcie'ye göre müminden iman vasfı yalnızca küfürle ortadan kalkar. Bir şahsın aynı anda hem mümin hem kâfir olması mümkün değildir (Ebû Hanîfe, el-Vasiyye, s. 73). Bütün müminler iman konusunda birbiriyle aynı olup birinin diğerine üstünlüğü yoktur (Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-ekber, s. 70; Eş'arî, s. 139); yani günahkârları da sâlih amel işleyenleri de iman konusunda eşittir (Ebû Abdullah el-Halîmî, I, 80). Kişi amellerinde kusur etse de imanı bakımından gerçek mümindir ve onun imanı meleklerin imanından farksızdır (Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim, s. 39).

Mürcie, büyük günah işleyenlerin dünyadaki durumu ile âhiretteki durumunu ayrı ayrı ele alır. Kıble ehlinden büyük günah işleyenler imanları dolayısıyla mümin, büyük günah işledikleri için de fâsıktır. Böylelerinin âkıbeti Allah'a kalmıştır, dilerse affeder, dilerse cezalandırır. Büyük günah işleyenin fâsık olmakla beraber gerçek mânada mümin olmaya devam ettiği fikrini, "Küfürle birlikte iyi ameller fayda vermediği gibi imanla birlikte kötü ameller de zarar vermez" şeklinde formüle ettikleri için (İbn Hazm, IV, 205; Şehristânî, I, 162; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, s. 87) bu söz Mürcie'nin tanımı diye kabul edilmiştir. Halbuki burada anlatılmak istenen şey kişinin küfre girmemesi hususudur. Günah işlememiş veya günahından tövbe ederek ölmüş olan kimse cennetlik, kâfir olarak ölen de cehennemliktir. Bu sebeple büyük günah işleyen kimselerin cennetlik veya cehennemlik olduğuna hükmedilemez. Bu fikir sonraları Ehl-i sünnet'in bütün çevrelerince temel görüş olarak kabul edilmiştir.

2. Siyasî ve Fıkhî Görüşleri. Mürcie mensupları arasında, Emevîler'e karşı gerçekleştirilen isyanlara ve diğer siyasî hareketlere katılma konusunda ortak bir tavrın bulunmadığı görülmektedir. Tarafsızlar denilen geniş tabanlı bir grup içinden çıkmış olmaları siyasî hadiselerde yer alıp almama konusunda farklı eğilimlerin oluşması neticesini doğurmuştur. Bu hususta rivayet edilen hadislerden hareketle siyasî olaylara karışmayanlar arasında

haksız tarafla mücadelenin şart olduğunu ileri süren, devlet başkanına itaati telkin eden ve uzleti seçen üç eğilimin varlığı tesbit edilmiştir (Hatipoğlu, s. 41). Bununla birlikte haksız tarafla mücadeleyi şart koşanların ağır bastığı ve kaynaklara daha çok onlarla ilgili haberlerin yansıdığı görülmektedir. Müslümana Kılıç çekmeye karşı olan Mürcie, yöneticilerin zulüm ve işkenceye başvurduğu durumlarda bu esasa bağlı kalmayarak onlara tepkisini göstermiştir. Mürciîler, yöneticileri küfrü gerektirmeyen bir sapıklık içine düşmüş mümin ve müslüman diye kabul etmeyi sürdürmüş, bunlardan teberrî etmiş, hatta bazan biatlarını bozmuşlardır (Sâlim b. Zekvân, vr. 161-162). Şiî kaynaklarından gelen bazı bilgiler dolayısıyla Mürcie Emevîler'in destekçileri gibi görülmüş, ancak Sâlim b. Zekvân'ın Sîre'si ve diğer dokümanların yayımlanması ile bu kanaat değişmeye başlamıştır. Çünkü Sâlim'in belirttiğine göre Mürcie, Muâviye'yi eleştiren ve onunla dostluğu haram kılan bir gruptur. Emevî halifelerini meşrû saymakla beraber onların zulmüne ve haksızlıklarına karşı susmamıştır. Mürcie'nin Emevîler'le ilişkilerinde tek bir siyasî tavır belirlediğini söylemek mümkün değildir ve bütün Mürciîler'i, Emevîler'e biat ettikleri için onların sadık destekçileri olarak görmek yanlıştır. Mürcie'nin çoğunluğu tarafından benimsenen düşünceye göre halifenin Kureyş'ten olması şartı yoktur. Aslında Hâris b. Süreyc'in, isyanı sırasında Emevî valilerinden istediği şeylerin başında halife veya valinin meşruiyetini halktan alması, bunların müslümanlar tarafından seçilmesi veya herkesin razı olacağı birine biat edilmesi gibi ilkeler gelir. Bu bakımdan Mürcie'yi, İslâm düşüncesinde teorik ve pratik açıdan meşruiyetini halktan alan bir yönetim biçimini savunan ilk mezhep diye görmek mümkündür.

İtikadî alanda olduğu gibi fıkhî konularda da İslâm düşüncesinde aklı, kıyası, istidlâl ve te'vili sistematik biçimde kullanan ilk ekolün Mürcie olduğu söylenebilir. I. (VII.) yüzyılın son çeyreğinden itibaren

Mürcie'nin fıkhî görüşleri, Hammâd b. Ebû Süleyman ve ardından Ebû Hanîfe etrafında odaklanan âlimlerce Kûfe'de sistemleştirilmiştir. Mezhebin Hammâd'dan sonra fıkhî ve itikadî konulardaki tartışılmaz otoritesi Ebû Hanîfe'dir. Ebû Hanîfe ve taraftarlarının problemlerin çözümünde özellikle fıkhî konularda re'yin kullanılması üzerinde ısrar etmeleri ve pek çok meseleyi bu yöntemle çözmeye çalışmaları sebebiyle kendilerine muhalifleri tarafından ehl-i re'y, Kûfe Mürciesi veya fukaha Mürciesi gibi

sıfatlar yakıştırılmıştır (Takıyyüddin İbn Teymiyye, s. 277). Uzun süre mezhebin fıkhî merkezi olmaya devam eden Kûfe'nin itibarını kaybetmesi üzerine Belh ve Merv fukahası ön plana çıkmaya başlamıştır. III ve IV. (IX-X.) yüzyıllarda Mürciî-Hanefî fıkhının merkezi Semerkant, Fergana ve Buhara olmuştur. Hanefî mezhebinin fıkhî görüşlerine göre amel etmiş oldukları için bütün Mürciîler Hanefî ve re'y taraftarı kabul edilir.

Mürcie'nin imanla ameli birbirinden ayırması ve kalbî tasdike ya da dilin ikrarına özel önem atfetmesi farklı görüş ve mezheplere karşı oldukça hoşgörülü davranmasına yol açmıştır. Onlara göre bütün müminler imanlarından dolayı Allah'ın velîleridir ve imanlarında eşittir. Kıble ehlinden hiç kimse büyük günah işlemesi veya te'vil yöntemini benimsemesi sebebiyle tekfir edilemez. Özellikle Belh ve Nîşâbur Mürciîleri arasında zühd, takvâ ve âbidliğiyle meşhur olan Selm b. Sâlim, Halef b. Eyyûb, İbrâhim b. Yûsuf, Nusayr b. Yahyâ, Ahmed b. Harb ve Muhammed b. Kerrâm gibi şahsiyetler bulunuyordu. Mürcie'nin iman anlayışı sûfîliğin Mürciî çevrelerinde yayılmasına zemin hazırlamıştır. Mürciî anlayışı daha sonra Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve Ahmed Yesevî'nin tasavvufî düşüncelerinin teşekkülünde dolaylı biçimde etkili olmuştur.

Mürcie Fırkaları. İtikadî konularda ve özellikle günah işleme mevzuunda inzar yöntemi çerçevesinde aşırılığa kaçan Havâric ile Mu'tezile'ye "Vaîdiyye" (ehl-i vaîd, ashâb-ı vaîd) denilmesine mukabil tebşîr yöntemini benimseyen Mürcie'ye "Va'diyye" (ehl-i va'd) denilebilirse de bu kullanılış yaygınlık kazanmamıştır. Kendi aralarında pek çok gruba ayrılan Mürcie'nin ana fırkaları şunlardır: Gaylâniyye. Şamlı Gaylân b. Mervân'a nisbet edilen, imanı "Allah'ı sonradan elde edilen bir bilgiyle bilmek, sevmek ve O'na itaat etmek, Hz. Peygamber'in getirdiklerinin tamamını dille ikrar etmek" şeklinde tanımlayan, daha çok Şam ve civarında yayılmış bir fırkadır. Cehmiyye. Cehm b. Safvân'a mensup olanlardır. Cehm'in imanın Allah, Peygamber ve ondan gelen haberler konusunda kişide kesin bir bilginin meydana gelmesi, kalbin tasdikinin bundan ibaret olması şeklindeki anlayışı, ayrıca imâmet konusundaki telakkisi yoluyla Mürcie'yi etkilediğini kabul edenler iki mezhep arasında bir ilişki kurarlar (bk. CEHM b. SAFVÂN; CEHMİYYE). Yûnusiyye. Yûnus b. Avn en-Nemîrî'ye nisbet edilen bu gruba göre iman Allah'ı bilmek, O'nu sevmek, Allah'a karşı kibirlenmeyi terketmekten ibarettir; bunun dışında kalan iyi davranışlar

imanın bir parçası değildir. Gassâniyye. Gassân el-Kûfî'ye nisbetle anılan bir fırka olup imanı "Allah'ı ve resulünü bilmek, Allah'ın gönderdiğini ve resulünün getirdiklerini ayrıntılarıyla değil bütünüyle ikrar etmek" şeklinde tanımlar. Bunlar daha çok Kûfe civarında bulundukları için Kûfe Mürciesi, Irak Mürciesi veya halis Mürcie diye anılır. Tûmeniyye. Ebû Muâz et-Tûmenî'nin taraftarlarından oluşan bu fırka, imanın küfürden koruyan şey veya terkedildiği takdirde küfre götüren özellikler olduğunu ileri sürmektedir. Sevbâniyye. Ebû Sevbân el-Mürciî'ye nisbet edilenler olup imanı "Allah'ı, resullerini ve yerine getirilmesi aklen vâcip olan her şeyi bilmek" olarak tarif eder. Merîsiyye. Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'ye nisbet edilen fırka imanı "tasdik" şeklinde tanımlamakta, bunun kalp ve dille birlikte gerçekleşeceğini ileri sürmektedir (bk. BİŞR b. GIYÂS). Kerrâmiyye. Muhammed b. Kerrâm ve taraftarlarından oluşan bir fırkadır (bk. KERRÂMİYYE). Neccâriyye. Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'a nisbet edilen fırkadır. Eş'arî'nin Mürcie'den kabul ettiği bu fırka aslında belirli bir mezhep bünyesinde yer almamaktadır (bk. NECCÂRİYYE).

Bunlardan başka halifenin bütün emirlerine itaat edilmesi gerektiğini savunan Bid'iyye, Mürcie-i Kaderiyye'den Sâlih b. Ömer'e nisbet edilen Sâlihiyye, imanın Allah'ı bilmek, dille ikrar etmek ve kalple sevmek olduğunu ifade eden Ebû Şemr'in taraftarları olan Şemriyye, Ubeyd el-Mükteib ile ona bağlı grubu niteleyen ve şirk dışındaki bütün günahların mutlaka bağışlanacağını ileri süren Ubeydiyye, Muhammed b. Ziyâd el-Kûfî'ye nisbet edilen ve Allah'a iman ettiği halde peygamberi inkâr eden kimselerin Allah'a iman açısından mümin, peygamberliği tasdik açısından kâfir olduklarını söyleyen Ziyâdiyye gibi tâli fırkalar da vardır.

İslâm Düşüncesindeki Yeri. Mürcie iman-amel münasebeti konusunda Hâricîler'le ehl-i hadîse, imâmet konusunda Şîa'ya, va'd ve vaîdle büyük günah meselesinde Mu'tezile'ye karşı çıkarak düşünce özgürlüğü, adalet ve hoşgörü esasına dayalı bir inanç sistemi geliştirmiştir. Bu sistemde bütün müslümanların iman bakımından eşitliği, hiçbir müslümanın İslâm dışı kabul edilemeyeceği, ona gayri müslim muamelesi yapılarak haraç ve cizye alınamayacağı tezi savunulmuştur. Dini birlik ve beraberlik içinde yaşanan bir olgu kabul eden Mürcie muhalif telakkilere sahip mezhep ve kabilelerin Allah'a, resulüne ve tebligatına inandıkları sürece birbirlerini öldürmelerini ve tekfir etmelerini terkedip bir arada yaşamak zorunda olduklarını

söylemiştir. Bu sebeple Mürcie düşüncesi, mezhep kavgalarının ve kabile çekişmelerinin yoğun biçimde yaşandığı Kûfe ve diğer büyük şehirlerde, özellikle yerleşik hayata alışkın olmayan müslümanlar arasında büyük ilgi görmüştür. Ayrıca müslümanların eşitliğini, cizye ve haracın kaldırılmasını öngördüğü için Horasan ve Mâverâünnehir'de yeni müslüman olanlar arasında da çok sayıda taraftar kazanmıştır. Akılcılığı benimseyip dini siyasî ve içtimaî alanda sistemleştiren Mürcie itikadî ve fıkhî konularda ileri sürdüğü görüşlerde kolaylık ilkesine önem vermiş, yeni fethedilen bölgelerde ortaya çıkan sosyal, ekonomik ve siyasal problemlerle ilgilenmiş ve bunları çözmeye çalışmış, bu konumu sayesinde Horasan ve Mâverâünnehir'de yaşamakta olan çeşitli milletlerin, özellikle Türkler'in topluca Müslümanlığı benimsemesini kolaylaştırmıştır. Medenî, hoşgörülü ve çoğulcu toplumun temsilcisi olan Mürcie, Mâtürîdîliğin doğuşuna ve fikrî sisteminin gelişmesine de zemin hazırlamıştır. Türkler'in müslüman olup Mâtürîdîliği kabul etmesi de büyük ölçüde Mürcie'nin bölgedeki hâkimiyeti ve temsil ettiği ılımlı-uzlaşmacı teolojisi sayesinde mümkün olmuştur.

Literatür. Mürcie âlimleri kendi inançlarını açıklamak ve muhaliflerine cevap vermek amacıyla Kitâbü'l-İrcâʾ, Kitâbü'l-Îmân veya Maḳālât adıyla çok sayıda eser yazmışsa da bunların çok azı günümüze ulaşmıştır. Hz. Ali'nin torunlarından Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'nin kaleme aldığı Kitâbü'l-İrcâʾ bu konuda zamanımıza kadar gelen en eski eser olarak kabul edilmektedir. Kaynaklar her ne kadar onu ircâ fikrini ilk defa ortaya atan bir âlim olarak gösteriyorsa da (İbn Sa'd, VI, 328; Ebû Bekir el-Hallâl, vr. 127a) kendisi bu fikri ilk ortaya atan değil bu konuda

ilk eser yazan kişidir. İki sayfalık bu risâle Joseph van Ess tarafından ortaya çıkarılmış ve Hakkında geniş bilgi verilerek yayımlanmıştır ("Das Kitāb al-İrğāʾ des Ḥasan b. Muḥammed b. al Ḥanafiyye", Arabica, XXIII [Leiden 1974], s. 20-52). Emevî dönemi şairlerinden Mürcie'ye mensup Sâbit Kutne'nin yazdığı ircâ kasidesi Horasan'daki ircâ telakkisini günümüze ulaştıran ilk Mürciî vesikadır (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XIII, 50). Kûfe kadılığı yapmış ilk Mürciîler'den Muhârib b. Disâr tarafından kaleme alınan başka bir ircâ kasidesi mevcuttur (Vekî', III, 29-30). Bunların dışında Ebû Hanîfe'nin risâleleri, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'ın Kitâbü'l-İrcâʾ (İbnü'n-Nedîm, s. 255), İsmâil b. Hammâd b. Ebû Hanîfe (Keşfü'ẓ-

ẓunûn, II, 1388), Muhammed b. Şebîb (İbnü'l-Murtazâ, s. 71) ve Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'ye nisbet edilen (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 201) aynı adlı eserler zikredilebilir. Ebû Abdullah b. Ebû Hafs el-Kebîr'in zamanımıza kadar gelmeyen Kitâbü'l-Îmân'ından Ebü'l-Muîn en-Nesefî bazı alıntılar yapmıştır (Tebṣıratü'l-edille, II, 821). Hakîm es-Semerkandî'ye ait Risâle fî beyâni enne'l-îmân cüzʾün mine'l-ʿamel, iki sayfalık bir eser olup bu müellife ait es-Sevâdü'l-aʿẓam'ın sonunda yayımlanmıştır (İstanbul 1288). Ayrıca Muhammed b. Kerrâm'ın Maḳālât'ı (Şehristânî, I, 44, 124) ve Mekhûl b. Fazl en-Nesefî'nin Kitâbü'r-Red ʿalâ ehli'l-bidaʿ adlı eseri zikredilebilir (nşr. Marie Bernand, AIsl., sy. 16 [Kahire 1980], s. 39-126). Mürcie Hakkında bu mezhebe reddiye olarak kaleme alınan eserler yanında makālât, biyografi ve tarih kitaplarında da çeşitli bahisler yer almaktadır. Çağdaş yayınlar arasında Doğu ve Batı dillerinde telif edilmiş Mürcie ile ilgili birçok kitap ve makale bulunmaktadır (Kutlu, s. 1-25, 294, 308-311).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "rcʾe", "rcv" md.leri; Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-müteallim (nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), İstanbul 1981, s. 39; a.mlf., el-Fıkhü'l-ekber (a.e. içinde), s. 70; a.mlf., el-Vasiyye (a.e. içinde), s. 73; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Îmân (nşr. Nâsırüddin el-Elbânî, Min Künûzi's-sünne: Resâʾil erbaʿ içinde), Küveyt 1405/1985, s. 70; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 308, 313, 328; İbn Ebû Ömer, el-Îmân (nşr. Hamed b. Hamdî el-Câbirî el-Harbî), Küveyt 1407/1986, s. 145-149; Câhiz, el-ʿOs̱mâniyye (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Beyrut 1991, s. 82, 147, 149; Nâşi el-Ekber, Mesâʾilü'l-imâme (nşr. J. van Ess), Beyrut 1971, s. 16-17, 19-20, 62-64; Sa'd b. Abdullah el-Kummî, el-Maḳālât ve'l-fıraḳ (nşr. M. Cevâd el-Meşkûr), Tahran 1963, s. 5-6; Vekî', Aḫbârü'l-kuḍât (nşr. Abdülazîz el-Merâgī), Kahire 1947, III, 29-30; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 1353-1355, 1507-1510, 1513, 1566 vd., 1569, 1575-1576, 1583, 1688 vd., 1867 vd., 1916 vd.; Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa, s. 6-7, 10; Ebû Bekir el-Hallâl, Müsned, British Museum, Or. 2676, vr. 127a; Mekhûl b. Fazl en-Nesefî, er-Red ʿalâ ehli'l-bidaʿ ve'l-ehvâʾi'ḍ-ḍâlleti'l-

muḍılle (nşr. M. Bernand, AIsl. içinde), XVI (1980), s. 62, 114-119; Kâʻbî, Bâbü ẕikri'l-Muʿtezile min Maḳālâti'l-İslâmiyye (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1986, s. 159; Eşʻarî, Maḳālât (Ritter), s. 132-154, 229; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 381-382; a.mlf., Teʾvîlât, I, 99-100; Mesʻûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 361; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Bulak1868, XIII, 50-51; a.mlf., Maḳātilü'ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut 1987, s. 141; Âcurrî, eş-Şerîʿa (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 143 vd.; Aḫbârü'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye (nşr. Abdülazîz ed-Dûrî - Abdülcebbâr el-Muttalibî), Beyrut 1971, s. 262-263; Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve'r-red (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1991, s. 43, 46, 149, 151-152; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 255, 345-347; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 37, 39, 238, 323, 365, 395, 397-398; Ebû Hilâl el-Askerî, el-Evâʾil (nşr. Muhammed Seyyid el-Vekîl), Kahire 1987, s. 374; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 80; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 666, 674-677; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 202-204; İbn Hazm, el-Faṣl, IV, 204-226; Ebû Yaʻlâ el-Ferrâ, Mesâʾilü'l-îmân (nşr. Suûd b. Abdülazîz Halef), Riyad 1410/1989, s. 164, 176; İsferâyînî, et-Tebṣîr (nşr. M. Zâhid Kevserî), Beyrut 1988, s. 97-101; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Selamé), I, 146; II, 821; Şehristânî, el-Milel (nşr. Ali Hasan Fâûr - Abdülemîr Ali Mühennâ), Beyrut 1990, I, 44, 124, 161-169; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ: ʿOs̱mân b. ʿAffân (nşr. Sekîne eş-Şihâbî), Dımaşk 1404/1984, s. 504; Neşvân el-Himyerî, el-Ḥûrü'l-ʿîn (nşr. Kemâl Mustafa), Kahire, ts., s. 203; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, Beyrut 1409/1989, s. 21, 87; Fahreddin er-Râzî, İʿtiḳādât (Saʻd), s. 107-110; Sâlim b. Zekvân, Sîre, Library of the University of Cambridge, Or. 1402, vr. 154-194; Ebû Bekir Abdullah b. Ömer el-Belhî, Feżâʾil-i Belḫ (trc. Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Belhî), Tahran 1350 hş., s. 28; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 150, 183-345; Kurtubî, el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân, Kahire 1939, VIII, 252; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Kitâbü'l-Îmân (nşr. Hâşim Muhammed eş-Şâzelî), Kahire, ts. (Dârü'l-hadîs), s. 141, 147-159, 273-287; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 104; X, 201; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm, Kahire 1947, III, 357-358; Bezzâzî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Beyrut 1401/1981, II, 515; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 71; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 349-350; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, II, 320; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1388; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 149-173; M. Said Hatipoğlu, İslâmî Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu (doktora tezi, 1962), AÜ İlâhiyat

Fakültesi, s. 41, 45; Hüseyin Atvân, el-Fıraḳu'l-İslâmiyye fî Bilâdi'ş-Şâm fi'l-ʿaṣri'l-Ümevî, [baskı yeri yok] 1986, s. 81-101; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul 1998, s. 146-184; Sönmez Kutlu, Türkler'in İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Ankara 2000, tür.yer.; W. Madelung, "The Early Murjiʾa in Khurāsān and Transoxania", Isl., LIX (1982), s. 32-39; a.mlf., "Murdjiʾa", EI^{2} (İng.), VII, 605-607; A. J. Wensinck, "Mürcie", İA, VIII, 808-809.

Sönmez Kutlu

MÜREKKEB

(المركّب)

Bir lafzın hece veya elemanlarının bütünün delâlet ettiği anlamın bir kısmına delâletini ifade eden mantık terimi.

Mantıkta lafızlar delâlet açısından müfred-mürekkeb, küllî-cüz'î, zâtî-arazî gibi kısımlara ayrılarak lafızla anlamı arasındaki ilişki üzerinde titizlikle durulmuştur. Bir lafız hece ya da elemanlarına ayrıldığında her eleman o lafzın ifade ettiği anlamın bir kısmını ifade ediyorsa mürekkeb, etmiyorsa müfreddir. Meselâ "Ahmet ayaktadır"; "Ahmet gidiyor" ifadeleri "Ahmet + ayaktadır"; "Ahmet + gidiyor" şeklinde elemanlarına ayrıldığında "Ahmet" bir şahsa, "ayakta" ise bir duruma delâlet etmektedir. Şu halde "Ahmet ayaktadır" mürekkeb bir lafızdır. Bir başka ifadeyle "Ahmet" ve "ayaktadır" lafızları "Ahmet ayaktadır" önermesinin konu ve yüklemidir. Öte yandan Ahmet lafzı "Ah + met" şeklinde hecelerine ayrıldığında bunlar şahsı ifade eden Ahmet'in bir kısmına delâlet etmediğinden Ahmet müfred lafız sayılır. Buna göre müfred bir kavrama, mürekkeb ise bir önermeye tekabül etmektedir.

Mürekkeb tam ve nâkıs olmak üzere iki kısımda değerlendirilir. "Ahmet ayaktadır"; "Ahmet gidiyor" önermelerinde olduğu gibi bir lafız onu işiten ya da okuyan açısından tam bir anlam ifade ediyor ve o konuda soru sormayı gerektirmiyorsa tam mürekkebdir yani tam bir önermedir. Tam mürekkeb de iki isim ya da bir isimle bir fiilden oluşmaktadır. "O Ahmet ki" örneğinde görüldüğü gibi önerme işitene veya okuyana tam bir bilgi sağlamayıp onu tereddütte bıraktığı için soru sormayı gerektiriyorsa nâkıs mürekkebdir. Buna göre isim ve edattan oluşan lafızlara nâkıs mürekkeb denilmektedir.

Mantıkta mürekkeb kıyaslardan da söz edilir; bir kıyas işleminde öncüllerden ikisi veya biri bir önceki kıyasın sonucu durumunda ise buna mürekkeb kıyas denir. Bu da sonucun öncüllerde zikredilip edilmemesi durumuna göre muttasıl ve munfasıl olmak üzere ikiye ayrılır. Muttasıl

mürekkeb kıyasa örnek: “Her insan canlıdır / Her canlı cisimdir / Öyleyse her insan cisimdir / Her insan cisim olduğuna göre *Her cisim cevherdir* Öyleyse her insan cevherdir”. Munfasıl mürekkeb kıyasa örnek: “Her insan canlıdır / Her canlı cisimdir *Her cisim cevherdir* Öyleyse her insan

cevherdir” (bk. Abdülemir el-A‘sem, s. 330-332).

Mürekkeb terimi felsefede basit teriminin karşıtı olarak kullanılmaktadır. Eğer bir maddenin bünyesinde farklı özellikte bir veya birden fazla madde bulunursa o madde mürekkebdir. Meselâ su oksijen ve hidrojenden meydana gelmiş mürekkeb bir maddedir; bu birleşimi oluşturan oksijen ve hidrojen ise birer basit maddedir. Klasik felsefede bir güç ve imkân halini temsil eden ilk madde yani heyûlâ basit ve yalın, somut madde ise madde ve sûretten oluşmuş bir mürekkeb cisim olarak kabul edilir.

Bir başka husus da mürekkeb ile müellef terimlerinin aynı anlamda birbirinin yerine kullanılmasıdır. Ancak filozof Kindî bu iki terim arasında bir fark bulunduğunu işaret ederek şöyle der: “Aynı özelliklere sahip nesnelerin oluşturduğu birleşime müellef; cinsleri aynı, fakat tarifleri farklı nesnelerin meydana getirdiği birleşime ise mürekkeb denilir” (Resâʾil, I, 168). Kimyada ve eczacılıkta bünyesinde birden fazla madde bulunan ilâçlara mürekkeb, bir tek maddeden yapılan ilâçlara ise müfred adı verilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 1512-1513; Kindî, Resâʾil, I, 168; Fârâbî, el-Elfâẓü’l-müstaʿmele fi’l-manṭıḳ (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1968, s. 49-50; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ (1), I, 22, 24-25; Gazzâlî, Miḥakkü’n-naẓar (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1994, s. 73-74; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Resâʾilü’ş-şecereti’l-ilâhiyye (nşr. Mehmet Necip Görgün v.dğr.), İstanbul 2004, I, 57-60; Abdülemîr el-A‘sem, el-Muṣṭalaḥu’l-felsefî ʿinde’l-ʿArab, Kahire 1989, s. 315, 330-332; Ferîd Cebr v.dğr., Mevsûʿâtü muṣṭalaḥâti ʿilmi’l-manṭıḳ ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1996, s. 869-870; Fâtıma

Fenâ, “Basîṭ ve Mürekkeb”, Dânişnâme-i Cihân-i İslâm, Tahran 1378/2000, III, 436-438.

Mahmut Kaya

MÜREKKEP

Hat sanatında kullanılan çeşitli renk ve kıvamdaki sıvı yazı malzemesidir. Arapça'da midâd ve hibr, Farsça'da siyâhî, zekab, zügâlâb gibi kelimeler kullanılır. Birkaç maddenin birleşiminden oluştuğu için Türkçe'de mürekkep denilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de bir âyette, Cenâb-ı Hakk'ın sözlerini yazmak için denizler mürekkep (midâd) olsa ve bir o kadarı da kendisine eklense yine de sözleri bitmeden denizlerin tükeneceği belirtilmekte (el-Kehf 18/109), bir diğer âyette mürekkep lafzen zikredilmeden aynı durum dile getirilmektedir (Lokman 31/27). Çeşitli hadislerde de mürekkepten söz edilmekte, Hz. Peygamber'in kâtiplere mürekkebi iyi yapmalarını emrettiği haber verilmektedir (M. Abdülhay el-Kettânî, I, 278; II, 309-310). Günümüze ulaşmış yazılı belgelerden, milâttan önce Akdeniz ve Anadolu çevresindeki farklı kültürlerde yaygın biçimde siyah is mürekkebinin yapıldığı anlaşılmaktadır. Antikçağ'da siyah mürekkebin, su ilâve edilmiş hayvanî zamkla isin iyice karıştırılması ve ezilmesiyle hazırlandığı bilinmektedir. Kaynaklarda, farklı özelliklere sahip olan siyah mürekkebin birleşiminde % 25 zamk, % 75 is bulunduğu, isin basit bir şekilde kandil ve çıra isinden elde edildiği, ayrıca reçine isi imali için özel teşkilâtlı fırınların yapıldığına dair bilgiler yer almaktadır. Milâttan önce 2500 yılından bu yana kullanıldığı bilinen siyah Çin mürekkebi (çini mürekkep), iki kısım reçine isiyle on iki kısım zamk ve bir kısım "kalkanthos"un karışımı ile elde ediliyordu. Günümüzde değişik birleşimde dört köşe çubuk şeklinde kuru veya sulu olarak hazırlanan çini mürekkebi ince ve sabit özelliğiyle yazı, mimari çizim ve tarama resimlerde çokça kullanılır. Eski medeniyetlerde mazı mürekkebi, demir oksitli mürekkep, metalik mürekkep çeşitleri, mürekkep balığının mürekkep torbasından salgılanan siyah maddeden yapılan mürekkep, ateşte pişmiş purpura ve deniz kabukları, zincifre, kermes, lak, koşnilden kırmızı mürekkep, altın ve gümüş mürekkep gibi renkli türler yapılmıştır. İnsanların mürekkep elde edilmesinde kazandığı tarihî tecrübe, yeni oluşan medeniyetlerde birleşimindeki maddeler ve yapım teknikleri bakımından gelişerek devam etmiştir. İslâm kültüründe en eski yazma kitaplarda bile parlaklık ve siyahlığını koruyan is mürekkebinin ana unsuru bal mumu, bezir yağı, neft yağı, gaz yağı gibi maddelerin usulüne göre yakılmasıyla elde edilen istir.

Osmanlı döneminde is çıkarmayı meslek edinen esnafın işlettiği ishâneler Eğrikapı semtindeki Tekfur Sarayı'ndaydı. Camilerde yakılan yağ kandillerinin islerinden ancak âdi mürekkep yapımında faydalanılırdı. Süleymaniye Camii'ndeki is odası bunun zamanımıza gelen örneğidir. Cami içindeki hava cereyanları hesaplanarak zeytinyağı ile yanan kandillerden çıkan islerin Haliç kapısı üzerindeki menfezlere gidip yukarıdaki odada toplanması sağlanmıştır.

Gülzâr-ı Savâb'ın (s. 93) tarifine göre mürekkep elde etmek için birkaç toprak çanağa hâlis bezir yağı doldurulup rüzgârsız bir yerde içine kısa bir fitil konularak yakılır. Çanakların üzerine başka çanaklar kapatılır. Çıkan isler ateşten kızıp yanmadan üstteki çanaklar kaldırılır ve kuş kanadıyla bir kâğıda alınır. Toplanan isler, birkaç kat mesamatlı kâğıda sarılarak ekmek hamuru içine konulup fırında pişirildiğinde isteki yağ ekmeğe geçer. Yağlı is, yapılacak mürekkebi bozduğundan bu şekilde temizlenmiş olur. İs mürekkebinin terkibine giren ve onu kâğıt üzerine tesbit eden Arap zamkının iyisi Sudan'dan gelen "cellâbî" nevidir. İyi zamk soğuk su ile ıslatıldığında bir gecede erimelidir. Boza kıvamındaki zamk mahlûlü önce sık dokulu bezden geçirilerek süzülür. Eskiden is mürekkebi yapılmasında isten başka safran, efsintin, sabr-ı sükotara, nöbet şekeri, sirke, jengâr, milh-i enderûnî, lâhur çividi, anzurut kâfuru, öküz kuyruğu çiçeği, sarı zırnık, musul mazısı, misk, şap, rastık, sığır ödü, zağ toprağı, meyan balı, mazı suyu, nişadır, karaduz; akıcılığı sağlamak için gül suyu, kına suyu, nar kabuğu suyu, katır tırnağı çiçeği suyu, asma yaprağı suyu, koruk suyu, mersin ağacı meyvesi suyu gibi maddeler kullanılmıştır.

Kaynaklarda değişik formülleri Hakkında bilgi verilen is mürekkebinin yapılış tarzı zamanla giderek sadeleşmiştir: İs, zamk mahlûlü, saf su. Son mürekkepçilerden Hattat Necmeddin Okyay'ın tarifine göre, süzülmüş ve bekletilmiş boza kıvamındaki Arap zamkı mahlûlü taş havana konup içine azar azar is atılarak taş tokmak yardımıyla zamka yedirilir. İs havalandığı için birden konulmayıp yavaş yavaş karıştırılır ve tokmakla dövülmeye başlanır. Koyulaştıkça su eklenir. Tokmak öyle vurulmalıdır ki tabanca gibi patlamalıdır. Mürekkebin kalitesi isin iyice ezilip zamkın içinde erimesine bağlıdır. Bu da günlerce dövmekle sağlanır. Necmeddin Okyay, güçlü kuvvetli bir hamal tutup ona nezaret ettiğini ve yarım saatte ne kadar tokmaklandığını sayarak mürekkebin kıvama gelmesi için kaç darbe

vurulduğunu hesapladığını belirtir. Mürekkebin yapılması bitinceye kadar kaç yarım saat vurulduysa onu evvelce bulduğu rakamla çarpar. Böylece bir havan mürekkep imali için yaklaşık 500.000 defa tokmaklanması icap ettiğini bulur. Eskiler ise 80.000 tokmak vurulması gerektiğini söylemiştir. Bir kısım is için dört kısım Arap zamkı konur. Zamk beş kısım olursa bu nevi mürekkeple yazıldığında parlak görünür, fakat akıntısı eksilir, zor yazılır, zamanla çatlama ihtimali de vardır. Dört kısımdan az zamk konarak yapılmış mürekkeple yazılanlar ise el sürüldüğü vakit çıkar ve siyahlık verir.

Bu şekilde yapılan mürekkep çuhadan süzülerek içinde yabancı madde kalmaması sağlanır ve yazının nevine göre sekiz on misli sulandırılıp kesafeti ayarlanır. Eski mürekkepçiler, kendilerinden mürekkep isteyenlere hangi tür yazı için kullanılacağını sorarlardı. Çünkü sülüs için ayrı, ta‘lik için ayrı, nesih için ayrı kıvamda mürekkep bulunurdu. Fazla sulu ise kâğıt üzerinde siyah yerine gri renk veren ve makbul olmayan bir mürekkebi koyultmak için suyu uçurulur. Yazarken pratik bir çare olarak mürekkebi koyulaştırmak icap ederse sol elin baş ve şahadet parmakları arasındaki çukurluğa birkaç damla mürekkep konur. Vücut hararetiyle suyu azalan mürekkep koyu renk vererek yazar. Zamkı fazla olan mürekkeple yazılan yazılar geç kurur. Bu yazılar rutubette kalırsa zamanla karşı sayfaya yapışabilir. Bal mumu ve bezir yağından yapılan is mürekkebi sulu olursa gri yerine devetüyü rengi verir. Bezir isine başka maddeler ilâvesiyle elde edilmiş mürekkeple yazılan yazılara güneşte yandan bakılınca rengârenk görünür. “Tâvûsî” adıyla anılan bu mürekkebin terkibi şöyledir: 10 dirhem zamk, 15 dirhem mazı, 2,5 dirhem bezir isi, 20 dirhem zaç, 1 dirhem safran, 0,5 dirhem şap, 0,5 dirhem karaduz, 0,5 dirhem jengâr. İs mürekkebinin çok kullanıldığı eski dönemlerde havanda fazla dövülme imkânı bulunamazsa az dövülmüş mürekkep kapalı bir kap içinde hamamlardaki gibi çok açılıp kapanan kapılara veya uzun yola çıkarılan develere asılarak hareket halinde sarsıntı ile terbiye edilmesi sağlanırdı. XVI. yüzyıl hattatlarından Revânî Receb Halîfe bu maksatla bacaklarına mürekkep şişelerini bağlayarak dolaşırmış.

Okur yazar zümrenin hokka içerisinde daima yanında taşıdığı is mürekkebinin, zamanla hiçbir sûrette solmadığından solüsyon tarzındaki Batı usulü mürekkebe karşı üstünlüğü vardır. Ancak bugünkü kalem

sisteminde kullanışlı olmaz, kamış kalem için mükemmeldir. Bu mürekkep bir “is süspansiyonu”dur, yani is parçacıkları erimeden zamkın yardımıyla suda asılı kalmıştır. Âharlı kâğıda bununla yazıldığı vakit yüzeyde kalır, silinip kazınmaya, hatta yalanmaya müsaittir. Bu hal ise eski sanat yazılarımız için gerekli bir husus olup okumuş yazmış kimseler Hakkında kullanılan “mürekkep yalamış” tabiri de buradan gelir. Sanat eserlerini yazmak üzere kullanılan mürekkep kendi kendine kurumaya terkedilir. Ancak resmî yazıların çabuk kurutulması için yazının üzerine “rıh” veya “rîk” denilen renklendirilmiş bir çeşit ince kum, içine konulduğu rıhdan yardımıyla serpilirdi. Aynı maksatla -Viyana’dan getirildiği için-Beç rıhı denilen bir çeşit yaldız kırpıntısı da kullanılmıştır. Bu rıh, is mürekkebi kuruduğu zaman, içinde çok güzel görüntü verir.

Eskiden çok değişik renklerde (gülgûnî, lâcivert, âsumanî, yeşil …) mürekkep yapılmışsa da en çok kullanılanları sarı (zırnık), kırmızı (la‘l ve surh), beyaz (üstübeç) ve altın (zer) mürekkepleridir. Zırnık mürekkebi: Zırnık adıyla bilinen tabiattaki arsenik sülfür taşının ezildikten sonra Arap zamkı mahlûlü ile karıştırılmasıyla sarı renkli, ancak çabuk solan bu mürekkep elde edilir. Bunun turuncu renkli bir cinsi de altınbaş zırnığı adıyla bilinir, ondan da mürekkep yapılır. Zırnık mürekkebi celî hatların kalıplarını yazmakta kullanılır. La‘l mürekkebi: Lotur, şekerci çöğeni, şap ve su muayyen nisbetlerde karıştırılıp kaynatıldıktan sonra suyu alınır ve bunun içine kurutulmuş kırmız böceği iyice dövülerek eklenir. Tekrar kaynatılmakla elde edilen la‘l mürekkebinin cazip kırmızı rengi vardır. Surh mürekkep: Zincifre (civa sülfür) ve Arap zamkı eriyiğinden yapılan bu kırmızı mürekkeple secâvend (tevakkuf) işaretleri konulur. Osmanlı hattatları böcekten yapılan la‘l mürekkebi yerine Kur’ân-ı Kerîm’de surh mürekkebi kullanmışlardır. Zer mürekkep (bk. ALTIN EZME). Üstübeç mürekkebi: Zırnık yerine üstübeç kullanılarak aynı usulle yapılır. Bilhassa mushafların sûre başlıklarının altın zemin üstüne beyaz renkle yazılmasında kullanılır.

XIX. yüzyılda Vezneciler’deki Zeynep Hanım Konağı’nın karşısında Mürekkepçiler Hanı vardı, civarında da başka mürekkepçi dükkânları mevcuttu. Bu dükkânlarda mürekkep, kırılmaması için kısa ve tombul şekilde Eğrikapı’daki şişehânelerde yapılan mürekkep şişelerinde satılırdı. Bu şişeler mürekkepçilerde ipe dizilmiş vaziyette dururdu. Bunlara

“mürekkep kumkuması” da denilir.

Eski mürekkepçilerin hayatı Hakkında fazla mâlûmat yoktur. XX. yüzyılda sanatlarını icra eden birkaçının ismi sıralanabilir: Bursalı İsmâil Ağa, Yamalı Mehmed, Süleyman Efendi, Abdullah, Yûsuf Ağa, Çerkez Selim, Ebrîci Bekir, Konyalı Müderris Vehbi Efendi ile onun yetiştirdiği Osmanağa Hatibi Abdülkadir Şeker, Necmeddin Okyay. Mektepleri dolaşarak yazı meşkeden talebeye sepetli şişeler içinde is mürekkebi satan seyyar esnaf da vardı. Ayrıca mühür basarken onu karartmak için parça halinde kuru mürekkep de satılırdı. Eski hayır severlerden mürekkep vakfederek hayra vesile olanlar çıkmıştır. Meselâ İstanbul Soğanağa mahallesi sakinlerinden el-Hâc Mustafa Ağa’nın vakfiyesinde, Beyazıt İmâreti kapısı önünde her perşembe günü isteyenlerin divitlerine mürekkep koyacak emin bir kimsenin bulundurulması arzu edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Gülzâr-ı Savâb, s. 93-100; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), I, 292; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 202, 603-604, 624; Yazır, Kalem Güzeli, II, 180-186; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, s. 104; a.mlf., Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1994, s. 41-46; Nuray Yıldız, Eskiçağda Yazı Malzemeleri ve Kitabın Oluşumu, Ankara 2000, s. 193-204; H. Blanck, Antikçağda Kitap (trc. Zehra Aksu Yılmazer), Ankara 2000, s. 48-72; M. Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber’in Yönetimi: et-Terâtîbu’l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I, 278; II, 309-310; M. Uğur Derman, “Eski Mürekkepçiliğimiz”, İslâm Düşüncesi, sy. 2, İstanbul 1967, s. 97-112; a.mlf., “İs Mürekkebi”, TA, XX, 222-223; J. J. Witkam, “Midād”, EI² (İng.), VI, 1031.

M. Uğur Derman

MÜREKKEP MAKAM

(bk. MAKAM).

MÜREYSÎ‘ GAZVESİ

(غزوة المريسيع)

Hz. Peygamber’in 5 (627) yılında Benî Mustalik kabilesine karşı düzenlediği gazve

(bk. MUSTALİḲ).

MÜRİD

(المريد)

Tasavvuf yolunu tutmaya veya tarikata girmeye karar veren yahut bir şeyhe bağlı bulunan kişi anlamında tasavvuf terimi.

Sözlükte “iradesi, isteği olan kişi” mânasındaki mürîd kelimesi tasavvuf tarihinde ve çeşitli tasavvufî zümreler arasında farklı mânalarda kullanılmıştır. İlk sûfî müellifler müridden çok irade kavramı üzerinde durmuşlar, iradenin mürid ve murâd terimleriyle ilişkisini göstermeye çalışmışlardır. Meselâ Kuşeyrî er-Risâle’sinde, Herevî Menâzilü’s-sâ ͗irîn’de irade konusuna özel bir bölüm ayırmışlardır.

Mutasavvıfların çoğu iradeyi “âdetleri, alışkanlıkları terketmek” diye tarif etmiştir.

Bunlara göre genellikle halk gaflet içindedir ve nefsin arzularına uymuştur. İrade bu alışkanlıkların terkedilmesidir. İradenin bir de fiilî yönü vardır. Nefsin arzularına uymayıp gaflet halinden vazgeçilmesi terk, Hakk’a giden yola girip bunun gereklerinin yerine getirilmesi fiil halidir. Bu anlamda mürid alışkanlıklarından tamamıyla kopan ve kendini Hakk’a veren kişidir. Nitekim Hallâc-ı Mansûr müridi, “başlangıçta Allah’a vâsıl olmayı isteyen ve ona vâsıl olmadıkça hiçbir şeye meyletmeyen kişi” olarak tanımlamıştır. Bu yolda irade sahibi olmak yeni bir dinî hayatın başlangıcıdır. “Günahları terkedip ibadet ve taatlere yönelme” anlamına gelen tövbe de bir bakıma iradeye benzer ve bundan dolayı tasavvufta birinci makam sayılır. Tövbe işlenen günahlardan pişman olma, irade bunun yanı sıra Hakk’a giden yola girme isteği ve çabasıdır. Bu çabayı doğuran bilinen ve bilinmeyen etkenler vardır. Tasavvufta genellikle iyi ve dindar insanların sohbetinde bulunmanın uyanışa vesile olacağı kabul edilir. Evliya menkıbelerinin böyle bir iradenin ortaya çıkmasında etkili olacağını söyleyen Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre Hak Teâlâ bir kuluna hayır murat ettiği zaman onu ham sofulardan uzaklaştırır ve hakiki sûfîlerin arasında bulunmasını sağlar (Kuşeyrî, s. 436).

Tasavvuf kaynaklarında sûfî hareketin ilk temsilcilerinin tâlip, muhib, fakir, sâlih, müttaki, zâhid, âbid, sâlik ve ârif gibi sıfatlarla anıldığı, şeyh ve mürid terimlerinin yaygın olarak kullanılmadığı görülmektedir. Yine tasavvuf kaynaklarında tasavvufun kuruluş döneminde ortaya çıkan Tayfûriyye, Cüneydiyye, Harrâziyye ve Hakîmiyye gibi hareketlerin mensuplarından daha çok "üstat olarak tanınan zatın sohbetinde bulunup kendisinden feyiz alan kişi" anlamında "sâhib" diye bahsedilir. Meselâ Sülemî Cüneyd'in, Serî es-Sakatî, Hâris el-Muhâsibî, Muhammed b. Ali el-Kassâb gibi sûfîlerin sohbetinde bulunduğunu söylerken onlardan feyiz aldığını belirtmek istemişti (Ṭabaḳāt, s. 154). Horasanlı sûfî Şakīk-ı Belhî, İbrâhim Edhem'in sohbetine katılmış, onun yolunu benimsemişti; Hâtim el-Esamm'ın da üstadı idi (a.g.e., s. 61). Bu örnekler ilk sûfîlerin birden çok üstadın sohbetinde bulunduğunu, ancak yolunu ve tarzını benimsedikleri zatı üstat olarak nitelendirdiklerini göstermektedir.

İlk sûfîler mürid terimini, "Hakk'a giden yolda kararlı ve sağlam bir irade ortaya koyan kişi" anlamının yanı sıra "iradesi olmayan kul" mânasında da kullanmışlardır. Çünkü kişinin Hakk'a giden yolu tutması artık bundan sonra bu yolda Hakk'ın iradesine göre yürümesi, bu iradenin bulunduğu yerde kendi iradesini terketmesi demektir. Bundan dolayı Bâyezîd-i Bistâmî gibi sûfîler, kendi iradelerini Hakk'ın iradesine teslim edip iradesiz bir kul olarak yaşamayı tasavvuf anlayışlarına esas almışlardı. "İradede fenâ" ifadesinin anlamı budur; burada kulun kastı, talebi ve iradesi fâni olmakta, yerini Hakk'ın kastı, talebi ve iradesi almaktadır. Sûfîler müridliğin (irade sahibi olmanın) aslında Allah'ın bir sıfatı olduğuna dikkat çekmişlerdir (Necmeddîn-i Dâye, s. 250). Buna göre hakiki mürid Allah'tır. Bu durumda kul Hakk'ın muradıdır. Tâlib-mürşid ilişkisinde tâlib mürid, şeyh muraddır. Sûfî olmayan İbn Kayyim'in irade ehli dediği müridlerin bir yönden irade sahibi, diğer yönden iradesiz olmalarını hakikatin kendisi diye nitelemesi de önemli bir tesbittir (Medâricü's-sâlikîn, II, 379; III, 389).

Tarikatların yaygınlaşması ve tekke kurumunun önem kazanması şeyh-mürid ilişkisinin daha düzenli ve disiplinli hale gelmesine vesile olmuş, bunun sonucunda şeyhin mürid üzerindeki gözetimi artarken mürid şeyhine daha bağımlı hale gelmiştir. Kuşeyrî, bir üstattan edep öğrenmeyen bir müridin artık bir daha iflâh olmayacağını söyledikten sonra Bâyezîd-i Bistâmî'nin, "Üstadı olmayanın kılavuzu şeytandır" sözünü naklederek

üstatsız sülûkün tehlikesine dikkat çeker (er-Risâle, s. 735). Aynı anlayışın Gazzâlî'de devam ettiği görülmektedir. Ona göre âhireti irade eden bir kimsenin (Âl-i İmrân 3/152) mal, makam, taassup ve günah engellerini önünden kaldırması, bir nehir kenarında kendisini yeden bir âmâ gibi şeyhini izlemesi, hiçbir önerisine hayır dememesi ve onun yanlışını kendi doğrusuna tercih etmesi gerekir (İḥyâʾ, III, 72-77; IV, 255). Buna müridin şeyhinde fâni olması (fenâ fi'ş-şeyh) denir ve bu Allah'ta fâni olmanın (fenâ fillâh) mukaddimesi sayılır. Sühreverdî'ye göre mürid şeyhinin bir parçası olup aralarında baba-oğul ilişkisi gibi bir ilişki vardır. Şeyh oğlunu terbiye eder gibi müridini terbiye eder, müridi üzerinde babanın evlâdı üzerindeki gibi tasarruf Hakkına sahiptir. Müridin şeyhe bağlanması ikinci doğumu diye kabul edilir (ʿAvârifü'l-maʿârif, s. 62). Müridin şeyhten feyiz alma dönemine "irtızâ" (süt emme), kendi kendine yeterli hale gelmesine de "fitâm" (sütten kesilme) denir.

Sûfî müellifler eserlerinde müridleri çeşitli derece ve sınıflara ayırarak ele almışlardır. Kuşeyrî, müridlerinin çoğunun önce riyâzete ve çile çekmeye muvaffak kılındığını, ardından yüce hedeflere ulaştırıldığını, bazısının önce cezbeye kapılarak yüce mânaları keşfettiğini, daha sonra riyâzet ve çile çekme haline dönüp bu yolla da o mertebeye erdiklerini belirtir (er-Risâle, s. 438). Ebû Nasr es-Serrâc mübtedî, mürid ve murad olmak üzere üçlü bir sınıflandırma yapar (el-Lümaʿ, s. 417). Sühreverdî mücerred sâlik, mücerred meczup, yola girdikten sonra cezbeye eren sâlik, cezbelendikten sonra yola giren sâlik diye dörtlü bir mürid tasnifi yapar (ʿAvârifü'l-maʿârif, s. 64). Mutlak mürid, mecazi mürid ve mürted mürid şeklindeki sınıflandırma da şeyhinden ayrılan müridin irtidad etmiş hükmünde tutulması bakımından dikkat çekicidir.

Bir deneme ve hazırlık döneminden sonra uygun görülen tâlipler şeyhe biat ederek mürid olur. Bir tarikata girmeye "ahz-ı tarîk" adı verilir. Şeyh tarikata giren müride zikir telkin eder, hırka-i irâdet denilen ve müridliğin simgesi olan bir hırka giydirir. Bundan sonra intisap ettiği tarikatın âdâbına uygun biçimde seyrü sülûke başlayan mürid farz ibadetlerin yanında kendisine tayin edilen nâfile ibadetleri yerine getirmek, günün belli zamanında evrâd ve ezkâr okumakla yükümlü olur. İrade hırkasını giyen bir mürid sülûkünün ileri aşamalarında başka bir şeyhten de hırka alabilir. Buna "hırka-i teberrük" denir. Ancak aslolan hırka-i irâdettir. Şeyh sülûkünü

tamamlayan müride irşad yetkisi vererek halife tayin edebilir.

Müridin sahip olması gereken nitelikler ve görevleri konusunda tasavvuf kitaplarında ayrıntılı bilgiler verilmiş, ayrıca bu konuda Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin Âdâbü'l-mürîdîn'i gibi müstakil eserler yazılmıştır (Kahire, ts.). Kuşeyrî er-Risâle'sinde irade, sohbet, meşâyihe saygı bölümlerinde konuyu ele aldığı gibi eserin son kısmında müridlere tavsiyelerde bulunur. Aynı şekilde Muhyiddin İbnü'l-Arabî el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'nin sonunda müridlere tavsiyeler konusuna geniş yer vermiş (IV, 576-719), Risâletü künhi mâ lâ büdde li'l-mürîd minhü gibi bazı risâlelerini bu konuya ayırmıştır. Muhâsibî'nin Veṣâyâ'sı da bu türün en güzel örneklerindendir. Büyük mutasavvıflar bir yandan müridleri kâmil insan olmaya teşvik edip bu hususta yapmaları gerekenleri söylerken bir yandan da karşılaştıkları tehlikeler hususunda onları uyarmış, bu yolun zor ve tehlikeli olduğunu, bunun için dikkat ve sabır gerektiğini ısrarla belirtmişlerdir (ayrıca bk. ÂDÂBÜ'l-MÜRÎD).

Müridin şeyh karşısındaki teslimiyetçi tavrı, her dediğini ve yaptığını doğru sayması, darda kaldığında şeyhinin mâneviyatından istimdadda bulunması, şeyh ona bende nazarıyla bakarken onun şeyhini efendisi bilmesi, şeyhinin kulu ve kölesi olmakla gurur duyması eleştirilmiş, böyle körü körüne bağlılığın İslâm'a uymadığı, müridlerin kişiliklerine zarar verdiği ileri sürülmüştür. Müridlerin, öldükten sonra da şeyhlerine aynı şekilde bağlılıklarını devam ettirmeleri ve ruhlarını Allah katında şefaatçi saymaları bazı âlimler ve mezhep mensuplarınca şirk ve küfür sayılmış, bunun kişileri kutsallaştırmak anlamına geldiği ileri sürülmüştür. Bu görüşlerin doğruluğunu gösteren birçok örnek bulunmakla birlikte Hâris el-Muhâsibî, Hakîm et-Tirmizî, Gazzâlî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Dâvûd-i Kayserî, Yûnus Emre gibi büyük fikir adamları, din âlimleri ve şairlerin bir müridlik dönemi geçirdikten sonra bu seviyeye ulaştıkları gerçeği hiçbir zaman göz ardı edilmemelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 612; Muhâsibî, er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh, Kahire 1970, s. 607-627; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 275, 276, 417-418; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1961, I, 194; Kelâbâzî, Taarruf (Uludağ), s. 200-202; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 61, 154, 356, 454; Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1966, s. 433-439, 731-752; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 135-137, 205, 483-487; Herevî, Menâzil (Revân), s. 433 vd.; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 72-77; IV, 255; Ahmed-i Câmî, Ünsü'ṭ-ṭâʾibîn (nşr. Ali Fâzıl), Tahran 1367, s. 77-80; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyn Yûsufî), Tahran 1347, s. 39; Abdülkādir-i Geylânî, el-Ġunye li-ṭâlibi ṭarîḳi'l-ḥaḳ, Beyrut 1288, II, 137-175; Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Kahire 1939, s. 62, 64, 280-289; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, Kahire 1293, II, 689-692; IV, 576-719; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü'l-ʿibâd (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1365 hş., s. 250-266; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Merâtibü'l-irâde (Mecmûʿatü'r-resâʾili'l-kübrâ içinde), Beyrut 1972, II, 69-87; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Beyrut 1403/1983, II, 378-391; III, 389; İbnü'l-Hatîb, Ravżatü't-taʿrîf (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1968, s. 486, 616; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü'l-kâmil, İstanbul 1300, I, 67; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 449; İmâm-ı Rabbânî, Mektûbât, İstanbul 1963, I, 293-295; Aziz Mahmud Hüdâyî, Tarîkatnâme (nşr. Mehmed Gülşen, Külliyyât-ı Hazreti Hüdâyî içinde), İstanbul 1338-40, s. 20-29; Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, Bulak 1256/1840, s. 34, 197-199; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, et-Taṣavvuf s̱evretün rûḥiyye fi'l-İslâm, Kahire 1963, s. 265; M. Asin Palacios, İbn ʿArabî: Ḥayâtüh ve mez̲hebüh (trc. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1965, s. 129-145; A. Schimmel, İslâm'ın Mistik Boyutları (trc. Ergun Kocabıyık), İstanbul 2001, s. 109-116.

Süleyman Uludağ

MÜRÎDİYYE

(المريديّة)

Kādiriyye tarikatının Ahmedü Bamba (ö. 1927) tarafından kurulan Senegal kolu.

Moritanya'ya gidip Kādiriyye tarikatının Batı Afrika'daki en büyük şeyhi konumunda bulunan Şeyh Sidya'ya intisap eden Ahmedü Bamba dinî ilimleri de onun yanında tahsil etti. Seyrü sülûkünü tamamlayıp hilâfet alarak ülkesi Senegal'e döndüğünde Kādiriyye tarikatına mensup olan babası Mumer Ente Sellî'nin (Momar Antassaly) müderrislik yaptığı Cayor'a yerleşti. Burada 1882 yılına kadar onunla birlikte ders okuttu, bir yandan da irşad faaliyetini sürdürdü. el-Cevherü'n-nefîs, Mevâhibü'l-ḳuddûs, Müleyyinü'ṣ-ṣudûr gibi eserlerini bu dönemde kaleme aldı. Kasım 1893'te Mürîdiyye adını verdiği tarikatın kurucusu olduğunu ilân etti. Senegal müslümanlarının Ahmedü Bamba'ya gösterdiği ilgi Fransız sömürge yönetiminde rahatsızlık meydana getirdi. Sömürgecilere karşı silâhlı direnişin müslümanlara fayda getirmeyeceği düşüncesiyle pasif kalmayı tercih etmesine rağmen 1895 yılından itibaren hayatı baskı ve sürgünlerle geçen Ahmedü Bamba vefat ettiğinde kurduğu tarikat ülke genelinde yaygınlık kazanmış, mürid sayısı 400.000'e ulaşmıştı.

Ahmedü Bamba'nın vefatının ardından Fransızlar, yerine kardeşi Şeyh Ente'nin geçmesini engelleyip büyük oğlu Muhammed (Mamadou) Mustafa İmbâkī'nin şeyh olmasını sağladılar. Tarikat Muhammed Mustafa İmbâkī'den (ö. 1945) sonra kardeşi Muhammed Fâzıl (ö. 1968), onun vefatının ardından kardeşleri Abdülahad İmbâkī (ö. 1969) ve Abdülkādir İmbâkī (ö. 1990) tarafından sürdürülmüştür. Halen bu görevi Sâlihu İmbâkī yürütmektedir.

Mürîdiyye tarikatında şeyhin Ahmedü Bamba'nın soyundan gelmesi şarttır. Şeyh aynı zamanda tarikatın merkezi Tûbâ şehrinin yöneticisidir. Tarikat ülke genelinde "büyük marabular" denilen, Ahmedü Bamba'nın soyuna mensup 200 kadar halife tarafından temsil edilir. Hemen her yerleşim

yerinde bulunan küçük marabular tarikatın en alt seviyedeki sorumlularıdır. Mustafa İmbâkī'nin babasının ölüm yıl dönümünü anmak için başlattığı törene mahallî Volof dilinde "magal" adı verilmiştir. Üçüncü şeyh Mustafa Fâzıl da Ahmedü Bamba'nın Gabon sürgününden Senegal'e döndüğü günü magal ilân etmiştir. Bütün tarikat mensupları Tûbâ şehrinde yapılan bu törenlerde bir araya gelir, zekât ve sadakalarını şeyhe takdim ederler.

Ahmedü Bamba babasından aldığı Kādirî evrâdı ile zikir yapmış, ayrıca Moritanya'yı ziyareti sırasında bir Şâzelî şeyhinden bu tarikatın evrâdını zikretme izni almış, Mürîdiyye tarikatına has evrâdı 1903 yılı Ramazan ayında tertip etmiştir. Tarikat kaynaklarında onun bu evrâdı uyanık halde iken bizzat Hz. Peygamber'den öğrendiği kaydedilmektedir. Mürîdiyye mensuplarının her gün bu evrâdla beraber bir cüz Kur'ân-ı Kerîm okumaları tarikatın âdâbındandır. Ayrıca Ahmedü Bamba'nın Resûl-i Ekrem'in methine dair Mevâhibü'n-nâfiʿ, Ceẕbü'l-ḳulûb, Muḳaddemâtü'l-emdaḥ adlı kasideleri ferdî veya toplu olarak okunur.

Ahmedü Bamba, 1924 yılında Fransız sömürge idaresine başvurarak Tûbâ şehrinde bir cami yaptırmak için izin almış, ancak inşaata başlanamamıştı. Fransızlar'la iyi ilişkiler kuran Mustafa Fâzıl'ın şeyhlik döneminde temeli atılan caminin inşası otuz iki yıl sürmüş, açılışı 1963'te Senegal'in bağımsızlığa kavuşmasından sonra devlet başkanı olan ve Mürîdîler tarafından desteklenen Katolik Léopold Sédar Senghor tarafından yapılmıştır. Caminin bitişiğinde Şehü'l-hâdim Kütüphanesi 160.000 kitaplık zengin bir koleksiyona sahiptir. Mustafa Fâzıl, İslâmî ilimler alanında yüksek seviyede eğitim vermek üzere Ezher adlı bir de medrese inşa ettirmiştir.

Ahmedü Bamba'nın hayatına dair Münenü'l-bâḳī adlı eserin müellifi Şeyh Beşîrü İmbâkī ile İrvâʾü'n-Nedîm'in müellifi Muhammed Lamin Diop, Ahmedü Bamba'nın torunu el-Hâc Şeyh İmbâkī, divan sahibi şair Şeyh İbra Diop, Ahmedü Matar, Volof dilinde divanı olan şair Şeyh Mûsâ Ka bu medresede yetişmiştir.

Senegal'de yer fıstığının yarıya yakın kısmı Mürîdiyye mensuplarınca üretilir. Ahmedü Bamba'nın teşvikiyle başlayan bu üretim faaliyeti sayesinde tarikat, hem sömürge döneminde hem bağımsızlık sonrasında

sadece Senegal'de değil bütün Afrika'da diğer tarikatlardan farklı olarak önemli bir ekonomik güce sahip olmuş, bu da tarikat mensuplarını ülke siyasetinde etkin bir konuma getirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvân fi'l-ʿulûmi'd-dîniyye li'ş-Şeyẖ Aḥmedü Bâmbâ el-Bekkî ẖâdimi'r-Resûl, Dakar 1988, I, 6-13; A. Bourlon, "Mourides et Mouridisme", Notes et études sur l'Islam en Afrique noire, Paris 1962, I, 53-74; Cheikh Tidiane Sy, La confrérie sénégalaise des mourides, Paris 1969, tür.yer.;

L. C. Behrman, Muslim Brotherhoods and Politics in Senegal, Harvard 1970, s. 43-49, 61-69, 73-77, 137-144; E. E. Rosander, "Morality and Money: The Murids of Senegal", Awraq Estudios sobre el mundo arabe e islamico contemporaneo, Madrid 1975, s. 43-66; J. Copans, Les marabouts de l'arachide: La confrérie mouride et les paysans du Sénégal, Paris 1980, tür.yer.; Bocar Ly, "Islam: Facteur d'expansion agricole: Le cas des mourides du Sénégal", Proceedings of the First Islamic Geographical Conference, Riyad 1984, VI, 303-313; M. Magassouba, l'Islam au Sénégal demain les mollahs?, Paris 1985, s. 25-37; D. C. O'Brien, "Ahmadu Bamba le saint fondateur des mourides du Sénégal", Les africains (ed. Ch. A. Julien v.dğr.), Paris 1990, II, 47-71; Hadîm M. Saîd İmbâkî, et-Taṣavvuf ve'ṭ-ṭuruḳu'ṣ-ṣûfiyye fi's-Seneġāl, Dakar 2002, s. 73-102; C. A. Mbacké Babou, "Autour de la genèse du Mouridisme", Islam et sociétés au sud du Sahara, sy. 11, Paris 1997, s. 5-38; J.-L. Triaud, "Murīdiyya", EI² (Fr.), VII, 608-609; Rıza Kurtuluş, "Ahmedü Bamba", DİA, II, 172-173; D. Robinson, "Murīdīyah", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, III, 178-179.

Ahmet Kavas

MÜRİDİZM

Kuzey Kafkasya müslümanlarının XVIII. yüzyıl sonlarında Ruslar'a karşı başlattıkları tasavvufî kökenli siyasî hareket.

Nakşibendî tarikatı mensupları öncülüğünde başlatılan bu dinî-millî direniş hareketini Rus müellifleri müridizm olarak adlandırmış, hareket Rus ve Batı literatüründe bu adla yaygınlık kazanmış, müslümanlar ise giriştikleri bu mücadeleye gazavât adını vermişlerdir. Çeçen asıllı İmam Şeyh Mansûr'un 1785'te Çeçenistan'da başlattığı gazavât, Nakşibendîler'in önderliğinde Kādirîler'in de desteğiyle ve çeşitli aralıklarla 1920 yıllarına kadar devam etmiştir. İmam Mansûr'dan önce Çar rejimine bağlı kişilerce Kafkasya'ya özerklik verilmesini savunan bir hareket başlatılmışsa da başarıya ulaşamamıştır. Müridizm, başlangıcından kısa bir süre sonra millî bir nitelik kazanarak bağımsız Kafkasya idealinin ortaya çıkmasında başlıca etken olmuştur.

Muhtemelen 1732'de Çeçenistan'ın Sunca nehri yakınlarındaki Aldı köyünde doğan ve asıl adı Uşurmek (Uşurma) olan İmam Mansûr'un Nakşibendiyye tarikatına Dağıstan'da intisap ettiği ve Muhammed Buhârî adlı bir şeyhe bağlandığı rivayet edilirse de bu konuda kesin bilgi yoktur. 1785'te Kafkas kabileleri arasında dağıttığı beyannâme ile, Kafkasya'nın bir bölümünü işgal etmiş olan Ruslar'a karşı halkı gazâya davet eden İmam Mansûr'un şöhreti kısa süre içinde bütün Kafkasya'ya yayıldı. Nicolae Iorga'nın Rus kaynaklarına dayanarak Nogay (Tatar) asıllı bir "din fanatiği" olarak tanıttığı (Osmanlı İmparatorluğu, V, 51) İmam Mansûr'un faaliyetleri Osmanlı Devleti'nin dikkatini çekti. Ahmed Vâsıf Efendi, Sohum muhafızından Mansûr Hakkında bilgi istendiğini, onun görevlendirdiği bir kişinin kendisiyle görüşüp aldığı bilgileri bizzat İstanbul'a giderek ilgililere anlattığını kaydeder. Vâsıf Efendi'nin aktardığı bu bilgilere göre çobanlık ve çiftçilik yaparak geçimini sağlayan Mansûr, 1784 yılında rüyasında Hz. Peygamber'den halkı doğru yola davet etme emri aldığını, ilim sahibi olmadığından bu işin üstesinden gelemeyeceğini söylemesine rağmen Resûl-i Ekrem tarafından tebliğ faaliyetine başladığında kendisinden ilim zuhur edeceği müjdesi verildiğini ileri

sürmüş, bir müddet sonra yine aynı emre muhatap olunca irşad ve tebliğ faaliyetine başlamıştır (Târih, s. 364). Şeyh Mansûr'un Bâbıâli'ye gönderdiği mektupta Hz. Peygamber tarafından kâfirlere karşı gazâya memur edildiğini söylemesi de (Cevdet Paşa, Târih, III, 261) bu bilgilerle örtüşmektedir. Öte yandan onun gençliğinde Dağıstan'a gidip İslâmî ilimleri tahsil ettiğine, ülkesine döndüğünde köyün camisinde imamlık yapmaya başladığına dair rivayetler de vardır.

Vaazlarında Ruslar'la dostluğun, tütün, şarap ve zinanın haram olduğunu vurgulayan ve gazâ fikrini işleyen Mansûr bir müddet sonra bütün Kuzey Kafkasya'yı Ruslar'a karşı ayaklandırmayı başardı. Kafkasya halklarını yeşil, sarı ve kırmızı renkli bayraklar altında toplamak isteyen Mansûr'un ortaya çıkışı Ruslar'ı tedirgin etti. Mansûr'u ele geçirmeye çalışan Ruslar, Aldı köyü yakınlarında büyük bir yenilgiye uğradılar. Bu dönemde Avar, Lek (Gazikumuk) gibi Dağıstan kabileleri Şeyh Mansûr'un etrafında toplanmaya başladı. Böylece onun emrinde 20.000 kişilik bir ordu meydana geldi. İmam Mansûr, Kızılyar ve Grigoryapili gibi kaleleri kuşatıp Ruslar'a önemli kayıplar verdirdi (Ağustos 1785). Bu olayın hemen ardından Ruslar büyük bir orduyla Mansûr'un üzerine yürüdüler. Küçük Kabartay'da Terek nehri üzerinde bulunan Tatartup'ta yapılan savaşta (Kasım 1785) disiplinli ve teçhizatlı Rus ordusuna karşı azim ve cesaretle direnen İmam Mansûr'un Kumuk, Kabartay, Çeçen ve Dağıstanlılar'dan oluşan ordusu büyük kayıplar verdi, fakat Ruslar'ın Çeçenistan'a girmesini önledi. İmam Mansûr, Kuzeybatı Kafkasya'ya çekilerek mücadelesine bu bölgede devam etti. 1791'de Anapa savaşları sırasında yaralı olarak Ruslar'ın eline esir düşen İmam Mansûr tutuklu bulunduğu Şlisselburg Kalesi'nde vefat etti ve hiçbir dinî merasim yapılmadan defnedildi. 1787'de başlayan Osmanlı-Rus harbini sona erdiren Yaş Antlaşması'ndan sonra Petersburg'a gönderilen fevkalâde elçi Mustafa Râsih Paşa esirlerin mübâdelesi hükmü mûcibince İmam Mansûr'un kendilerine teslim edilmesini istemiş, ancak Çariçe Katerina, Mansûr'un Osmanlı tebaası olmadığını söyleyerek bu teklifi reddetmiş, Râsih Paşa bütün ısrarlarına rağmen bir sonuç elde edememiştir.

Şeyh Mansûr'un ölümünün ardından Kafkasya müslümanları, İmam Gazi Muhammed'in (Gimrili Molla Muhammed) 1826'da ortaya çıkıp 1830'da başlattığı ikinci gazavât hareketine kadar yaklaşık kırk yıl ortak bir liderden mahrum kaldılar. Ruslar bu dönemde Kafkasyalı müslüman halklara karşı

her türlü zulmü uyguladılar. 1793'te Dağıstan'ın Gimri köyünde doğan Molla Muhammed, Nakşibendî-Hâlidî şeyhi İsmâil Şirvânî'ye intisap ederek hilâfet aldıktan sonra 1823'te Dağıstan'a dönüp irşad faaliyetine başladı. Halka ilk görevinin Allah yolunda gazâ olduğunu, kâfire haraç verilmeyeceğini, haramlardan kaçınılarak ruhun ibadetlerle beslenmesi gerektiğini anlatan Molla Muhammed irşad faaliyetini bir süre devam ettirdikten sonra Avar Hanlığı'ndan Şeyh Şeybânî, Tarku Şamhallığı'ndan Molla Hacı Yûsuf, Kumuk Hanlığı'ndan Molla Han Muhammed gibi halk önderlerinin katıldığı bir istişare toplantısı düzenledi. Bu toplantıda yapılan seçimle gazavât hareketinin liderliğine seçildi ve "imam" unvanıyla anılmaya başlandı. Kafkasya halkını Ruslar'a karşı cihada davet eden bir bildiri yayımlayarak ikinci gazavât hareketini fiilen başlatan İmam Gazi Molla Muhammed, Ruslar'ın eline geçen Gimri'de bir çatışma sırasında şehid oldu (29 Kasım 1832).

Gazavâtın üçüncü imamı olarak seçilen Hamza Bey (Hamzat Bek) 1789 yılında Dağıstan'ın Gotsatı köyünde doğdu. Avar Prensi İskender Han'ın oğlu olan Hamza Bey, Gazi Molla Muhammed ve Şeyh Şâmil'in kayınpederi Şeyh Cemâleddin Gazikumukî'nin gözetimi altında yetişti. 1832'de Çar Kalesi Savaşı'nda Ruslar tarafından esir alındı. Gazikumuk Hanı Aslan Han'ın kefaletiyle serbest bırakıldıktan sonra kurtarıcısının telkinleriyle Avar hanlarına düşman kesildi. İmam seçilmesinin ardından Avar Hanlığı'nın merkezi Hunzah'ı ele geçirip Avar ailesinin iki prensini öldürten

Hamza Bey, Ruslar'ın da kışkırtmaları sonucu kan davası güdülerek cuma namazını kıldırmak için gittiği Hunzah Mescidi'nde öldürüldü (19 Eylül 1834). Onun yerine Şeyh Şâmil imam seçildi.

Nakşibendî şeyhi Muhammed Yaragî'ye intisap eden, ayrıca Gazi Molla Muhammed ile kayınpederinden ve imamlık döneminde danışmanlığını yapan Şeyh Cemâleddin Gazikumukî'den feyiz alan Şeyh Şâmil, 1835 yılında topladığı şûrada alınan kararlar gereği önce bölgedeki Rus iş birlikçisi hanlarla mücadeleye girişip halkın gazavât hareketinin yanında yer almasını sağladı. 1840-1843 yıllarında Ruslar'ı ağır kayıplara uğrattı. Yirmi beş yıl boyunca teçhizatlı Rus ordularına karşı ateşli silâhlardan mahrum küçük birliklerle direnişini sürdüren İmam Şâmil, ailesi ve kırk

müridiyle beraber İstanbul'a gitmesine izin verilmesi şartıyla 6 Eylül 1859'da iki oğluyla birlikte Ruslar'a teslim oldu. Ancak Ruslar sözlerinde durmayıp İmam Şâmil'i önce Petersburg'a, ardından on yıl kalacağı Kaluga şehrine gönderdiler. 1869'da İstanbul'a gitmesine izin verilen İmam Şâmil, İstanbul'dan Medine'ye gitti ve orada vefat etti (16 Şubat 1871).

İmam Şâmil'in teslim oluşunun ardından Kuzeybatı Kafkasya nâibi Muhammed Emin'in kumandasında müridler beş yıl daha gazavâta devam ettiler. Ancak onlar da 1864'te silâhlarını bırakmak zorunda kaldılar. Kafkasya halkları bu tarihten sonra da zaman zaman mevzii olarak direnişlerini sürdürdüler. 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi sırasında İmam Şâmil'in nâiblerinden Abdurrahman liderliğinde Dağıstan'da başlatılan ayaklanma Ruslar tarafından kanlı bir şekilde bastırıldı. 1876'da Andican'da Nakşibendî şeyhi İşan Ali liderliğindeki ayaklanma, 1881'de Ahal Tekke Türkmen boyunun Göktepe müdafaası, Nakşibendî şeyhi Gotçzolu Necmeddin ve Saltılı Uzun Hacı önderliğinde 1920-1921'de Kuzey Kafkasya'da başlatılan iki isyan Müridizm kökenli diğer önemli direniş hareketleridir.

Müridizm hareketi birçok dilin konuşulduğu, etnik kökeni farklı halk ve kavimlerin yaşadığı Kuzey Kafkasya'yı bağımsızlık ideali etrafında birleştirmeyi hedefliyordu. Bir yandan Ruslar'a karşı çeşitli hareketler yürütülürken öte yandan Rus istilâsı kadar tehlike arzeden kabilecilik ve ayırımcılığa karşı mücadele verilmiştir. Aynı coğrafyada yaşayan bu insanların aynı tarikatta birleşerek ve aynı imama bağlanarak birbirini kardeş gibi görmeleri, kavmiyetçilikten ve bölgecilikten kaynaklanan ayırımcılığı ve bu temelde oluşan kötü âdetleri etkisiz hale getirmiştir. İmamların şer'î hükümleri herkese eşit biçimde uygulamaları, bu hükümlere uymayanları kararlı bir şekilde cezalandırmaları, Kuzey Kafkasya'nın müslüman halkları arasında bir düzenin kurulmasını ve bunların disiplin altına alınmasını sağlamıştır.

Müridizm'in siyasî ve idarî yapısı oldukça demokratikti. Hem tasavvufî hem siyasî anlamda lider olan imam öldüğünde yerine geçecek olan kimse çeşitli bölgelerden gelen nâibler ve mahallî şeyhler tarafından seçiliyor, imam seçilen kişi sade ve mütevazi bir hayat yaşıyordu. Önemli kararlar şûrada alınıyor ve imam tarafından uygulanıyordu. Mescidler ve camiler bu

tür kararların verildiği ve duyurulduğu yerlerdi. Gazavâta katılan mücahidlerin hepsi tarikat mensubu değildi. Ancak gazavâtı imamlar, imamı temsil eden nâibler (halifeler) ve bunların müridleri yönetiyordu. Ruslar bu sebeple harekete Müridizm adını vermişlerdir.

İmam Mansûr'dan sonra gazavât hareketini ikinci defa başlatan Molla Muhammed ve diğer imamların tarikat silsilesi Şeyh İsmâil Şirvânî vasıtasıyla Nakşibendiyye tarikatının Hâlidiyye kolunun pîri Hâlid el-Bağdâdî'ye ulaşır. Bu sebeple gazavâtı Nakşî-Hâlidî tarikatının bir uzantısı şeklinde değerlendirmek mümkündür. Nitekim bazı Rus müellifleri, Müridizm'i Hâlidiyye tarikatıyla ilişkilendirerek Hâlid el-Bağdâdî'yi hareketin kurucusu olarak göstermişlerdir. Ancak gazavât önderlerinin bazı uygulamaları, meselâ şeyh veya mürşid yerine siyasî anlam taşıyan "imam", halife yerine "nâib" terimini kullanmaları klasik tarikat terminolojisinden farklı özgün uygulamalardır. Ayrıca gazavât hareketinin Nakşî-Hâlidî kökeni üzerinde durulurken Şeyh İsmâil Şirvânî'nin bazı görüş ve uygulamaları sebebiyle Hâlid el-Bağdâdî tarafından halifelikten azledildiği gerçeği de gözden uzak tutulmamalıdır. Öte yandan hareketin önderleri, harekete tasavvufu çağrıştıracak bir ad vermeyip Kafkasya müslümanlarını bütün müslümanlar için ortak değer olan gazâ fikri etrafında birleştirmeye çalışmışlardır. Şeyh Cemâleddin Gazikumukî'nin el-Âdâbü'l-marżiyye fi't-ṭarîḳati'n-Naḳşibendiyye adlı eseri müridlerin mânevî eğitiminde temel kitap olarak kullanılmıştır.

Şeyh Mansûr'un başlattığı bu hareket sonunda bağımsız bir Kafkasya devleti hedefi gerçekleşmemişse de müslüman Kafkasya halkları arasında ortak bir vatan bilincine ulaşılmıştır. Sovyet devriminden sonra bu bilinci yok etmek isteyen yöneticiler yine tasavvufî geleneğin direnciyle karşılaşmışlardır. Müridizm, 1917-1922 yılları arasında Sovyet yönetimi tarafından millî bir kurtuluş hareketi, ilerici ve demokratik bir direniş olarak değerlendirilmiş, Çarlık yönetiminin Kafkasya'ya saldırısı emperyalist bir eylem şeklinde görülüp lânetlenmiştir. Ancak bu görüş, II. Dünya Savaşı yıllarında Sovyet halklarının millî uyanışına yol açacağı endişesiyle terkedilmiş, başta Müridizm olmak üzere sosyalist içerikli olmayan millî kurtuluş hareketleri feodal ve burjuva hareketleri diye nitelendirilmiştir. Sovyetler Birliği Bilimler Akademisi'nin 1956 Kasımında Moskova'da düzenlediği Tarihçiler Konferansı'nda Müridizm'in konusu tartışılmış,

sonuç bildirgesinde Müridizm, Çar otokrasisine karşı antiemperyalist bir hareket şeklinde tanımlanmış, Çarlar'ın politikasının zorbalık, bölgenin Sovyetler'e katılmasının ise ilericilik olduğu belirtilmiştir. Konferansın ardından Voprosy Istorii gazetesinde (Aralık 1956) yayımlanan ve Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin resmî görüşünü yansıtan bir makalede Müridizm'i savunmanın anti-Sovyet bir manevra olduğu, feodal ve dinî kalıntılara karşı yürütülen mücadelenin Müridizm'e karşı da yürütülmesi, Marksist-Leninist ilkelerden yola çıkanların bilimsel Allahsızlık yöntemlerini kullanarak Müridizm ile savaşmaları gerektiği vurgulanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 364-365; Cevdet, Târih, III, 246-251, 261; İsmail Berkok, Tarihte Kafkasya, İstanbul 1958, s. 318, 382-386; Cemal Gökçe, Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Kafkasya Siyaseti, İstanbul 1979, s. 117-136, 196; A. Bennigsen, "Sovyet Müslümanları ve İslam Dünyası", Stratejik Açıdan Sovyet Müslümanları ve Diğer Azınlıklar (trc. Yuluğ Tekin Kurat), Ankara, ts. (Yeni Forum Yayınları), s. 308-313; a.mlf. - C. Lemercier-Quelquejay, Stepte Ezan Sesleri (trc. Nezih Uzel), İstanbul 1981, s. 86, 272-273; a.mlf.ler, Sufi ve Komiser (trc. Osman Türer), Ankara 1988, s. 93-97; C. Lemercier-Quelquejay, "Kuzey Kafkasya'da Tarîkatlar", İslâm Dünyasında Tarîkatlar (haz. A. Popovic - G. Veinstein, trc. Osman Türer), Ankara 2004, s. 69-79; Muhammed Tahirü'l-Karakhî, Kafkasya Mücahidi İmam Şamil'in Gazavatı (trc. Tahirü'lMevlevî, haz. Tarık Cemal Kutlu), İstanbul 1987; Aytek Kundukh, Kafkasya Müridizmi: Gazavat Tarihi (haz. Tarık Cemal Kutlu), İstanbul 1987; Tarık Cemal Kutlu, İmam Mansur, İstanbul 1987; Hayati Bice, Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler, Ankara 1991, s. 14-29; Ahmed Akmaz, Rus Yayılmacılığı Karşısında Kafkasya Müridizm Hareketi, Kayseri 1994, s. 60-81, 105-116; J. F. Baddeley, Rusya'nın Kafkasya'yı İstilası ve Şeyh Şamil (trc. Sedat Özden), İstanbul 1995, s. 72-75, 228-284, 300-450; A. Knysh, Islamic Mysticism: A Short History, Leiden 2000, s. 289-300; a.mlf.,

“Sufism as an Explanatory Paradigm”, WI, XLII/2 (2002), s. 139-173; a.mlf., “Us̱ẖurma, Manṣūr”, EI^2 (İng.), X, 920-922; Alev Erkilet Başer, Ele Geçirilemeyen Toprak Kuzey Kafkasya, Ankara 2002, s. 182-202; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, V, 51-53, 56.

Süleyman Uludağ

MÜRRE SERİYYESİ

(سريّة بني مرّة)

Benî Mürre üzerine gönderilen seriye (8/629).

Medine'ye iki günlük mesafedeki Fedek yakınlarında oturan Benî Mürre kabilesi hicretten sonra Kureyş müşrikleriyle birlikte hareket etmiş ve Hendek Gazvesi'nde müşrik ordusu içerisinde yer almıştı. Hz. Peygamber, Kureyşliler'le beraber hareket etmelerini önlemek amacıyla 7. yılın Şâban ayında (Aralık 628) Beşîr b. Sa'd kumandasında otuz kişilik bir seriyyeyi Mürreoğulları üzerine gönderdi. Beşîr, vadilerine çekilmiş olan Mürreoğulları'nın sürülerini ele geçirerek Medine'ye dönmek üzere yola çıktı. Durumu haber alan Mürreoğulları müslüman askerlere yetiştiler. Meydana gelen çatışmada yirmi sekiz müslüman şehid oldu. Sağ kurtulanlardan Ulbe b. Zeyd durumu Resûl-i Ekrem'e bildirdi. Ağır yaralanan ve öldü sanılan Beşîr, Fedek'te bir yahudinin yanında tedavi gördükten sonra Medine'ye geldi.

Hz. Peygamber, Mürreoğulları'nı cezalandırmak için 200 kişilik bir birlik hazırladı. Bu sırada Gālib b. Abdullah'ın Mülevvihoğulları'na karşı yaptığı baskını başarıyla tamamlayarak Medine'ye dönmesi üzerine Resûl-i Ekrem, kumandan tayin ettiği Zübeyr b. Avvâm'ın yerine bölgeyi iyi tanıyan Gālib b. Abdullah'ı görevlendirdi. 8. yılın Safer ayında (Haziran 629) yola çıkan birlik Fedek'te çatışmanın meydana geldiği alana ulaştığında Gālib, Ulbe b. Zeyd kumandasındaki on kişilik bir öncü birliği Mürreoğulları'nın konakladığı yerleri öğrenmek için gönderdi. Bir grubun yerini öğrendikten sonra düşmanı gözetleyebileceği mesafeye kadar ilerleyerek karargâh kurdu. Mürreoğulları'nın dinlenmeye çekildiği bir sırada harekete geçilmesini emretti. Kısa zamanda Mürreoğulları'ndan birçok kişi öldürüldü, çok sayıda esir alındı, kabilenin deve ve davar sürüleri ele geçirildi.

Sefere katılan Üsâme b. Zeyd'in, Mürreoğulları'nın müttefiklerinden Benî Cüheyne'nin Hurâka kolundan Mirdâs b. Nehîk'i kelîme-i şehâdet

getirmesine rağmen öldürmesi müslüman askerler ve kumandan Gālib b. Abdullah tarafından hoş karşılanmamıştı. Askerî birlik Medine'ye dönünce Hz. Peygamber'in sorguya çektiği Üsâme, Mirdâs'ın ölüm korkusuyla kelîme-i şehâdet getirmiş olabileceğini söyleyince, "Bari adamın kalbini yararak bu sözünün doğru mu yalan mı olduğuna baksaydın!" dediği, Üsâme'nin Resûl-i Ekrem'in bu sözleri üzerine çok üzüldüğü, "Keşke yeni müslüman olsaydım da böyle bir hadiseye sebep olmasaydım" diyerek bundan sonra "lâ ilâhe illallah" diyen hiçbir kimseyi öldürmeyeceğine yemin ettiği kaydedilmektedir (Buhârî, "Meġāzî", 45; İbn Sa'd, II, 119).

9 (630) yılında Tebük Gazvesi'nden sonra, daha önce müslüman olan Hâris b. Avf başkanlığındaki on üç kişilik Benî Mürre heyeti Medine'ye gelip Hz. Peygamber'le göRüştü. Heyet kuraklık ve kıtlık sebebiyle Resûl-i Ekrem'den dua etmesini isteyince Resûlullah da Allah'a yağmur yağdırması için dua etti. Ayrıca Hâris b. Avf'a 12, diğer heyet üyelerine de 10'ar ukıyye gümüş hediye edildi (İbn Sa'd, I, 297-298; Köksal, IX, 354-356).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 200; Buhârî, "Meġāzî", 45; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 443, 723-725; İbn Hişâm, es-Sîre, IV, 271; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 297-298; II, 118-119; Diyarbekrî, Târîḫu'l-ḫamîs, Beyrut 1283, II, 60, 67-68; Nûreddin el-Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), III, 186, 189; L. Caetani, İslâm Târihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1925, V, 181-184; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), IX, 354-356.

Hüseyin Algül

MÜRSEL

(المرسل)

İsnadında, sahâbî olan râvisi veya diğer râvilerinden biri zikredilmeyen hadis.

Sözlükte “göndermek, salıvermek, bırakmak” anlamındaki irsâl masdarından türeyen mürsel kelimesi terim olarak “tâbiînden bir râvinin, kendisiyle Hz. Peygamber arasındaki sahâbînin ismini atlayarak naklettiği hadis” mânasına gelir. Usul âlimleri ve fıkıhçıların kullanımına göre “münkatı‘, mu‘dal, müdelles ve muallak gibi senedinin herhangi bir yerinden bir veya birden çok râvisi düşen hadis” demektir. Sahâbenin doğrudan Resûl-i Ekrem’den değil başka bir sahâbîden duyduğu, ancak Resûlullah’tan işitmiş gibi naklettiği hadise sahâbe mürseli, bir râvinin, çağdaşı olmakla beraber göRüştüğü bilinmeyen bir kişiden yaptığı rivayete el-mürselü’l-hafî denilmiş, mürsel hadis rivayet eden râvi için mürsil, bu şekilde rivayette bulunma eylemi için ise “irsâl” terimi kullanılmıştır.

Mürsel teriminin ilk defa ne zaman kullanıldığı tam olarak belli değildir I. (VII.) yüzyılda, fitneye sebep olan hadiselerin ortaya çıkmasından sonra hadislerin kimden alındığına dair sorular sorulup müsned ve muttasıl rivayetler aranmaya başlandığına göre (İbn Ebû Hâtim, I, 28) mürselin de bu sırada ortaya çıktığı düşünülebilir. Bazı şarkiyatçıların mürselin kullanıldığı en eski kaynak olarak Müslim’in el-Câmiʿ u’ṣ-ṣaḥîḥ’inin mukaddimesini göstermeleri (EI² [İng.], VII, 631), onların isnadın daha sonraları uydurulduğu şeklindeki tezlerini ispata yönelik olup senedin teşekkül tarihini geç dönemlere çekme çabalarının sonucudur. Mürsel hadisin artık arandığı tâbiîn neslinde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Zira âdil kabul edilen sahâbîlerin birbirlerinden nakilde bulunurken sened zikretmelerine gerek görülmezken tâbiîlerin hem birbirlerinden hem sahâbîlerden nakilde bulunmaları hadisi kimden aldıklarını araştırmayı gerekli kılmış, onların senedde zikretmediği şahsın sahâbe olması dolayısıyla hadisçilerin kullandığı anlamdaki mürsel hadis terim anlamını ilk asrın sonlarında kazanmıştır. Mürsel hadis rivayet ettikleri bilinen ve

mürsellerinin makbul olup olmadığı tartışılan meşhur hadis imamlarının genellikle tâbiîn tabakası içinde yer alması da bunu göstermektedir.

Hadis kaynaklarında mürsel hadislerin varlığı ile, ilk dönem muhaddislerinden bir kısmının mürsel hadis rivayetiyle meşhur olması hadis tarihi araştırmacıları tarafından tartışılarak farklı şekillerde yorumlanmış, irsâle başvurmanın değişik sebepleri olduğu ileri sürülmüştür. 1. Hadisin kendisinden alındığı kişinin zabtı zayıf, isnada önem vermeyen biri olması gibi sebeplerle veya hadisi alandan yaşça küçük olduğu için râvinin adını gizlemek maksadıyla hadis mürsel olarak rivayet edilebilir. Ayrıca politik ve ideolojik baskılar yüzünden râvinin adı verilmeyebilir. Siyasî sebeplerle yapılan irsâlin örneklerinden biri, Hz. Ali taraftarı olan Hasan-ı Basrî'nin Hz. Ali'den duyduğu hadisleri, Emevî Valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin zulmünden çekindiği için Hz. Peygamber'den duymuş gibi rivayet etmesidir (İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, II, 266-267). 2. Hadisin meşhur veya isnadının çok olması gibi sebeplerle râvinin zikredilmesine gerek duyulmayabilir.

Ayrıca hadisin rivayet izni alınmamış yazılı nüshalardan nakledilmesi, eğitim, hitâbet ve irşad gibi durumlarda hadisin sadece metnine işaret etmenin yeterli olması gibi sebeplerle de şahıs adları zikredilmeyebilir. 3. İsnad sisteminin kuruluş ve yerleşme aşamasında sened zikretme alışkanlığı henüz tam mânasıyla oturmadığı için de hadisler mürsel olarak rivayet edilmiştir (Polat, s. 63-67).

Bir hadisin mürsel olup olmadığını anlamak için râvisinin kendisinden önceki râvilerle görüşüp görüşmediğini ve onlardan hadis alıp almadığını tesbit etmek gerekir. Ancak bir hadisin mürsel tariki yanında muttasıl tariki de bulunabileceği için bunların hangisinin doğru olduğunu belirlemek güçleşir. Bu durumda ortaya çıkacak teâruzun aynı şahıstan mı, farklı şahıslardan mı kaynaklandığı belirlenmelidir. Aynı şahıstan kaynaklanıyor ve bu şahıs bir hadisi bir rivayetinde mürsel, diğer rivayetinde müsned olarak naklediyorsa hadisçiler bunu iki şekilde değerlendirmişlerdir. Birinci görüşe göre bu rivayet mürseldir ve bu durum râvi için cerh sebebi olup bir üstteki kişiyi gizlediği için bu râvinin müsned rivayetleri de kabul edilmez (Abdülazîz el-Buhârî, III, 727). Hadisçilerin çoğunun itibar ettiği ikinci görüşe göre ise böyle bir rivayetin müsned tarikinde semâa açıkça delâlet

eden bir lafız varsa hadis müsned, aksi takdirde mürsel olur. Râvinin irsâl esnasında unuttuğu ismi, müsned olarak rivayet ederken hatırlamış olması ihtimalinin ağır basmasından dolayı İmam Şâfiî, Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü's-Salâh gibi hadisçiler bunu râvi için cerh sebebi saymazlar. Teâruz farklı şahıslardan kaynaklanıyorsa, bir râvinin mürsel olarak rivayet ettiği bir hadisi başka bir râvinin müsned olarak rivayet etmesi söz konusu olduğu için bu durumda beş farklı görüş ileri sürülmüştür: a) Mürsel rivayet önemsenir ve hadis mürsel sayılır. Hadisçilerin çoğu bu görüşü benimsemiştir. b) Sika râvinin ziyadesi makbul olduğundan onun müsned rivayetine itibar edilip hadis müsned sayılır. Ayrıca bu rivayeti mürsel olarak rivayet edenin onu mürsel, müsned rivayet edenin de müsned olarak işitmesi mümkündür. Ancak müsned rivayet mürsel olana tercih edilir. c) Hata yapma ihtimali daha az olduğundan çoğunluğun rivayeti tercih edilir. d) Hıfz yönünden daha üstün olan râvinin rivayeti daha makbuldür. e) Hadisin hem mürsel hem müsned olduğuna hükmedilebilir. Kurallara uymayan özel durumlarda her rivayeti tek tek ele alıp tercih sebeplerini göz önünde bulundurarak karar vermek daha isabetlidir. Nitekim Abdurrahman b. Mehdî, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve İbn Hacer el-Askalânî'nin bu görüşte oldukları nakledilmiştir (Şemseddin es-Sehâvî, I, 166).

Muhaddisler, mürsel hadis rivayetiyle tanınan râvileri mürseli makbul olanlar ve olmayanlar diye ikiye ayırmakla beraber bu hususta bir birlik sağlayamamışlardır. Esasen doğru karar verebilmek için rivayetlerin tek tek değerlendirilmesi daha isabetli olmakla birlikte buna imkân bulunmadığı durumlarda mürselleri makbul sayılan râvileri bilmenin bir ön değerlendirme yapma bakımından faydası vardır. Buna göre mürselleri makbul sayılan râviler şunlardır: Saîd b. Müseyyeb, Saîd b. Cübeyr, İbrâhim en-Nehaî, Mücâhid b. Cebr, Şa'bî, Tâvûs b. Keysân, Amr b. Dînâr, İbnü'l-Münkedir, Muâviye b. Kurre ve Mâlik b. Enes. Hasan-ı Basrî'nin mürsellerini sahih kabul edenler yanında zayıf kabul edenler de vardır. Şu muhaddislerin mürselleri ise zayıf sayılmıştır: Atâ b. Ebû Rebâh, Katâde b. Diâme, İbn Şihâb ez-Zührî, Yahyâ b. Kesîr, Zeyd b. Eslem, A'meş, Süfyân es-Sevrî, Ebû İshak el-Hemedânî ve Süfyân b. Uyeyne. Tâbiînin sahâbeyi atlayarak doğrudan Hz. Peygamber'den naklettiği mürsel hadislerin sayısının Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde 93, Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde 11, Tirmizî'nin es-Sünen'inde 128, Nesâî'nin es-Sünen'inde 66,

Ebû Dâvûd’un es-Sünen’inde 70, İbn Mâce’nin es-Sünen’inde 9, Dârimî’nin es-Sünen’inde 90, Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde 98 ve Mâlik’in el-Muvaṭṭâ’ında 222 olduğu belirtilmiştir.

Mürsel Hadislerin Delil Olma Yönünden Değeri. İlk dönemlerden itibaren muhaddisler ve fakihler başta olmak üzere İslâm âlimlerini çokça meşgul eden bu konu üzerinde usul açısından ilk defa İmam Şâfiî’nin durduğu ve mürsel rivayetleri almada temkinli davrandığı kabul edilmektedir (Süyûtî, I, 202). Bu hususta ortaya çıkan görüşleri üç grupta ele almak mümkündür. 1. Mürsel hadisi mutlak olarak makbul ve hüccet sayanlar arasında Mu‘tezilî, Hanefî ve Mâlikî âlimlerinden çoğunun yer aldığı belirtilmekte ve Ebû Hanîfe, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, İbn Cerîr et-Taberî, Ebû Ca‘fer et-Tahâvî, Ebû Bekir el-Cessâs, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Kesîr, Seyfeddin el-Âmidî gibi âlimlerin adı zikredilmektedir. Mürsel haberin nakledilmesi gerektiğini ileri sürenler kendilerine naklî deliller aramışlar, Allah’ın indirdiğini gizleyenlerin lânetlendiğini (el-Bakara 2/159), Resûl-i Ekrem’in Allah’tan kendisine indirileni tebliğ etmekle yükümlü bulunduğunu, bu sebeple mürsel ve müsned ayırımı yapmadan ondan nakledilenleri tebliğ etmenin vâcip olduğunu, eğer râvi fâsık değilse mürsel veya müsned haberinin kabul edilmesi gerektiğini söylemişler, ayrıca Peygamber’in buyruğunu dinleyenlerin dinleyemeyenlere ulaştırmasını emreden hadisi de (Buhârî, “‘İlim”, 9-10; Tirmizî, “‘İlim”, 13) delil göstermişlerdir. Bu konuda delil olarak kullanılan âyet ve hadislerin zorlama yorumlara tâbi tutulduğu açıktır. Hadisin hiçbir râvisinin araştırılmasına gerek bırakmayan bu tutarsız görüş reddedilmiştir. Nitekim birçok hadis âliminin rivayet ettiği mürsellerin zayıf olduğu ortaya konulmuş ve pek çok hadis âliminin rivayetleri sika olmayan râvilerden hadis yazdığı ve naklettiği belirtilerek kabul edilmemiştir. 2. Mürsel hadisi hiçbir şekilde makbul ve hüccet saymayanlar. Hadisçilerin çoğunun ve fukahanın bir kısmının mürseli zayıf kabul ettiği belirtilmiş, hadisçilerden Saîd b. Müseyyeb, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Yahyâ b. Maîn, Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Huzeyme, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Ebû Zür‘a er-Râzî, Dârekutnî, Hâkim en-Nîsâbûrî, İbn Abdülber enNemerî, Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Nevevî ve İbn Hacer el-Askalânî ile fukahadan İbn Hazm, Gazzâlî, Bâkıllânî ve Şevkânî’nin bu görüşte olduğu kaydedilmiştir. Bu görüşte olanlar, mürseli makbul ve

hüccet kabul etmenin sonraki asırların bütün münkatı ve isnadsız haberlerini de makbul saymayı gerektireceğini, bunun da muhaddislerin asırlar boyunca isnad ile cerh ve ta‘dîl için verdikleri emeği anlamsız bırakacağını söylemişlerdir. 3. Mürsel hadisi belli şartlarla makbul ve hüccet kabul edenler. Senedinden sahâbî râvisi düşen mürselle sadece büyük tâbiîlerin, Mâlikîler'in büyük çoğunluğu ile Ahmed b. Hanbel'e göre bütün tâbiîlerin, Îsâ b. Ebân, Ebû Bekir el-Cessâs, Ebü'l-Usr el-Pezdevî gibi âlimlere göre ilk üç neslin, İbnü'l-Hâcib ve İbnü'l-Hümâm'a göre hadiste imam olanların ya da sadece sika râvilerden rivayet ettiği bilinen kimselerin mürselleri makbuldür. Alâî ilk dönemlerden itibaren Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Ali b. Medînî, Ahmed b. Hanbel, İbn Abdülber enNemerî, İbn Teymiyye, İbnü's-Sübkî ve İbnü'l-Hümâm gibi âlimlerin bu görüşte olduğunu, kendisinin de bunu benimsediğini belirtir

(Câmiʿu't-taḥṣîl, s. 94 vd.). Ahmed b. Hanbel'in mürseli kabul ettiği, etmediği ve şartlı kabul ettiği şeklinde üç farklı görüş bulunmasına karşılık İbn Receb el-Hanbelî onun sika olmayanlardan rivayette bulunanların mürselini zayıf saydığını belirtmektedir (Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî, s. 243). Öte yandan İmam Şâfiî çeşitli şekillerde desteklenen mürselleri makbul saymıştır (er-Risâle, s. 461-467). Bazı âlimler mürsel hadislerin sadece faziletli ameller konusunda delil olacağını söylemiş, bazıları da bir konuda mürsel hadis dışında başka delil bulunmadığı zaman mürselin re'ye tercih edileceğini belirtmiştir. Bir kısım kaynaklarda bu sonuncu görüş Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Nesâî ve İbn Ebû Hâtim'e nisbet edilmiştir.

Literatür. Mürsel hadisleri bir araya getiren ilk çalışma Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin 544 mürsel hadisi içeren Kitâbü'l-Merâsîl'idir (bk. el-MERÂSÎL). Abdullah b. Müsâid ez-Zehrânî eser üzerine yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1408, el-Câmiatü'l-İslâmiyye [Medine]). Mürsel hadis nakleden râvilerin biyografilerini toplamak maksadıyla önce Berdîcî küçük hacimli Kitâbü Beyâni'l-mürsel'ini yazmış, daha sonra İbn Ebû Hâtim konuyu geniş bir şekilde ele aldığı el-Merâsîl'inde 492 (veya 476) râvi ve 1000'e yakın mürsel rivayeti toplamıştır. Hatîb el-Bağdâdî'nin Temyîzü(Beyânü ḥükmi)'l-mezîd fî muttaṣıli'l-esânîd ve et-Tafṣîl li-mübhemi'l-merâsîl'i de bu konudadır (DİA, XVI, 457). Bu hususu hem teknik açıdan geniş bir şekilde ele alan hem de mürsel hadis nakleden 1039

râviyi alfabetik sırayla tanıtan yegâne çalışma Alâî'nin Câmiʿu't-taḥṣîl fî aḥkâmi'l-merâsîl'idir (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Bağdad 1397/1978; Beyrut 1407/1986). Zeynüddin el-Irâkī esere bir ta'lik (Rāgıp Paşa Ktp., nr. 236), Sıbt İbnü'l-Acemî de bir hâşiye yazmış (Alâî, s. 94), Ömer b. Hasan Fellâte de kitap üzerine bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1392, Câmiatü Ümmi'l-kurâ [Mekke]). İbnü'l-Irâkī'nin Tuḥfetü't-taḥṣîl fî ẕikri ruvâti'l-merâsîl'i mürsel râviler Hakkında yazılmış en kapsamlı çalışmadır (nşr. Abdullah Nevvâre, Riyad 1419/1999). Müellif bu eserinde büyük ölçüde İbn Ebû Hâtim ve Alâî'nin kitaplarından faydalanmış, yaptığı ilâveleri rumuzlarla göstermiştir.

Mürsel hadis konusunu teknik açıdan ele alan çalışmalar arasında Muhammed Hasan Hîtû'nun el-Ḥadîs̱ü'l-mürsel ḥucciyyetühû ve es̱eruhû fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Beyrut 1390/1970, 1409/1989), Fevzî Muhammed Abdülkādir el-Bitiştî'nin Ḥucciyyetü'l-mürsel ʿinde'l-muḥaddis̱în ve'l-uṣûliyyîn ve'l-fuḳahâʾ (Kahire 1402/1982) ve Haldûn Muhammed Süleym el-Ahdeb'in el-Ḥadîs̱ü'l-mürsel mefhûmuhû ve ṣıḥḥıyyetühû (Cidde 1404/1984) adlı eserleri zikredilebilir. Salahattin Polat Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değerleri (Ankara 1985), Ömer Abdülazîz el-Cuğbeyr el-Ḥasene'l-Baṣrî ve ḥadîs̱ühü'l-mürsel (Amman 1412/1992) adıyla doktora çalışması; Muhammed Mustafa el-Gadâmisî el-Mürsel mine'l-ḥadîs̱ ve ârâʾü'l-eʾimmeti fîhi (Rabat 1396), Abdülazîz Sirâc Belîle el-Mürsel ve ḥucciyyetühû (1402/1982, Câmiatü Ümmi'l-kurâ [Mekke]), Hammâdî el-Yûsufî Merâsîlü'l-Muvaṭṭaʾ bi-rivâyeti Yaḥyâ b. Yaḥyâ el-Leysî (1982, el-Câmiatü'z-Zeytûniyye [Tunus]), Hassa Abdülazîz es-Sagīr el-Ḥadîs̱ü'l-mürsel beyne'l-ḳabûl ve'r-red (1408/1988, Külliyyetü't-terbiyye li'l-benât [Mekke]) ve Şerîf Hâtim b. Ârif el-Avnî el-Mürselü'l-ḫafî ve ʿalâḳatühû bi't-tedlîs (I-IV, Riyad 1418/1997) ismiyle yüksek lisans çalışması yapmışlardır. Mürsel hadis Hakkındaki şu makaleler de önemlidir: Hasan Muzaffer Rızk, "el-Ḳavlü'l-faṣl fi'l-ʿamel bi'l-ḥadîs̱i'l-mürsel" (Mecelletü'l-Câmiʿati'l-İslâmiyye, sy. 62 [Medine 1404], s. 29-42); Sâmir Hâşim el-Amîdî, "el-Ḥadîs̱ü'l-mürsel beyne'r-red ve'l-ḳabûl" (Türâs̱ünâ, XIII/2-3 [Kum 1418], s. 107-190); Sâbir Nasr Mustafa Osmân, "Ḥucciyyetü'l-mürsel ʿinde'l-uṣûliyyîn ve ehli'l-ḥadîs̱" (Mecelletü'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, XVI/46 [Küveyt 1422/2001], s. 63-120); Abdullah b. Nâsır eş-Şekârî, "Ḥaḳīḳatü'l-ḥadîs̱i'l-mürsel ve envâʿuhû ʿinde'l-muḥaddis̱în ve'l-fuḳahâʾ ve'l-uṣûliyyîn" (ed-Dirʿiyye, V/17 [Riyad

1423/2002], s. 195-256); Abdülkerîm el-Vüreykât, “Esbâbü irsâli’l-ḥadîs̱ ʿinde’r-ruvât” (Dirâsât: ʿUlûmü’ş-şerîʿa ve’l-ḳānûn, XXIX/1 [Amman 1423/2002], s. 42-55); Mahmûd Sâlih Câbir, “el-Ḥadîs̱ü’l-mürsel ʿinde’l-İmâm eş-Şâfiʿî ve taṭbîḳātühü’l-fıḳhiyye” (a.g.e., XXX/2 [Amman 1424/2003], s. 310-325).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “rsl” md.; Buhârî, “ʿİlim”, 9-10; Tirmizî, “ʿİlim”, 13; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1359/1940, s. 461-467; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, I, 28; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 25-29; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. M. Hâfız el-Tîcânî), Kahire 1972, s. 317-318, 546-577; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 408-412; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 359-364; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 169-171; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Riyad 1400/1980, II, 2, 650-665; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, Beyrut 1398/1978, s. 25-36; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, İstanbul 1307, III, 727; Mizzî, Tuḥfetü’l-eşrâf bi-maʿrifeti’l-eṭrâf (nşr. Abdüssamed Şerefeddin - Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1404/1983, XIV, 131-457; Alâî, Câmiʿu’t-taḥṣîl fî aḥkâmi’l-merâsîl (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1407/1986, s. 94 vd.; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥrü’l-muḥîṭ (nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar), Kahire 1409/1988, V, 402-425; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli’t-Tirmiẕî (nşr. Subhî Câsim el-Hamîd), Bağdad 1396/1976, s. 243; Irâkī, Fetḥu’l-muġīs̱, s. 63-81; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, II, 266-267; a.mlf., en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebîʿ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 540-571; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥul-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, I, 55-229; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 195-232; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü’t-taḥdîs̱, Beyrut 1399/1979, s. 133-146; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü’l-maʿrife), s. 152-170; L. Caetani, İslam Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924, I, 71-89; Zafer Ahmed et-

Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 137-165; J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1975, s. 163-175; Abdullah Muhammed el-Cübûrî, Fıḳhü'l-İmâm el-Evzâʿî, Bağdad 1977, I, 58; Hemmâm Abdürrahîm Saîd, el-ʿİlel fi'l-ḥadîs̱, Amman 1980, s. 173-183; G. H. A. Juynboll, Muslim Tradition, Cambridge 1983, s. 51-58; a.mlf., "Mursal", EI² (İng.), VII, 631; Salahattin Polat, Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri, Ankara 1985, s. 63-67, 80-85; Haldûn el-Ahdeb, Esbâbü iḫtilâfi'l-muḥaddis̱în, Cidde 1405/1985, s. 203-270, 313 vd.; Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, et-Tedlîs fi'l-ḥadîs̱, Riyad 1412/1992, s. 13-20; Murtazâ ez-Zeyn Ahmed, Menâhicü'l-muḥaddis̱în fî taḳviyeti eḥâdîs̱i'l-ḥasene ve'ż-żaʿîfe, Riyad 1415/1994, s. 115, 287 vd.; Şerîf Hâtim b. Ârif el-Avnî, el-Mürselü'l-ḫafî ve ʿalâḳatühû bi't-tedlîs, Riyad 1418/1997, I-IV; M. Yaşar Kandemir, "Hatîb el-Bağdâdî", DİA, XVI, 457.

Salahattin Polat

MÜRSELÂT SÛRESİ

(سورة المرسلات)

Kur'ân-ı Kerîm'in yetmiş yedinci sûresi.

Mekke döneminde, muhtemelen nübüvvetinin 4. yılında Hz. Peygamber Mina'da bulunuyorken nâzil olmuştur. Adını ilk âyetinde geçen "mürselât" (gönderilenler) kelimesinden alır. Müfessirler bu kelimenin âlemin idaresiyle görevli melekleri, rüzgârları, peygamberleri veya Kur'an âyetlerini ifade ettiğini belirtirler. Ayrıca yine ilk âyetinde yer alan kelimeden dolayı Urf (örf) sûresi olarak da isimlendirilir. Yeminle başlayan sûrelerden olup elli âyettir. Fâsılası "عبرتم لنا" tertibinde yer alan

ا، ب، ت، ر، ع، ل، م، ن harfleridir. Nüzûl sebebiyle ilgili herhangi bir bilgi tesbit edilememiştir. İnsanda sorumluluk duygusunu güçlendiren âhiret hayatını etkili ifadelerle tasvir ettiği göz önünde bulundurularak nübüvvetin ilk yıllarında ilâhî vahye ve onun insan davranışlarını disiplin altına alan ilkelerine karşı gösterilen inatçı direnişler sebebiyle nâzil olduğunu söylemek mümkündür.

Mürselât sûresinin muhtevasını bir giriş ve iki bölüm halinde ele almak mümkündür. Giriş niteliğindeki ilk beş âyette Sâffât ve Zâriyât sûrelerinde olduğu gibi ardarda bazı güçler üzerine yapılan yeminler dikkat çekmektedir. Müfessirlere göre bu âyetlerde üzerlerine yemin edilen "mürselât, âsıfât, nâşirât, fârikāt, mülkıyât" kelimeleri melekler, rüzgârlar, Kur'an âyetleri veya insanların kalplerine doğan düşünceleri ifade etmektedir (Elmalılı, VII, 5519). Sözü edilen kavramları bilimin kaydettiği gelişmelerden yararlanarak tabiat güçlerindeki bazı etkileşimlerle açıklamak da mümkündür. Sûrede daha sonra bu yeminlerin yöneldiği konu olarak geleceği haber verilen kıyametin mutlaka gerçekleşeceği belirtilir (âyet 1-7).

Birinci bölüm, kıyametin kopması sırasında vuku bulacak kozmik değişikliklere temas eden âyetlerle başlar. Ardından kıyamet "yevmü'l-fasl"

(hakla bâtılın, haklı ile haksızın ayırt edileceği gün) tabiriyle nitelendirilir; ölümün insan türü için aksamayan bir kanun olduğu vurgulanır; insan yaratılışı ve yaşayışının hassas, ölçülü ve sınırlı dengelere bağlı şekilde düzenlendiği ifade edilir; onun barındığı yer küresinin de bir düzen içinde seyrettiği belirtilir. Daha sonraki âyetlerde âhiret hayatında suçlulara uygulanacak azap niteliğindeki işlemlere ve cehennemin kısa tasvirine yer verilir; cehennem ehline özür dilemek için bile izin verilmeyeceği bildirilir (âyet 8-40).

Sûrenin ikinci bölümünde Allah'a karşı gelmekten sakınanlara (müttakiler) sunulacak özenilir hayat tarzına temas edilir. Ardından konu yine suçlulara intikal eder, onların geçici dünya hayatından zevk almaya önem verdikleri ve belirgin niteliklerinden birinin Allah'ın huzurunda boyun eğmemek olduğu ifade edilir. İkinci bölüm, "Peki onlar bu beyana inanmazlarsa hangi söze inanacaklar?" meâlindeki âyetle sona erer (âyet 41-50). Mürselât sûresinde inkârcıların ebedî hayattaki hüsranlarının büyüklüğünü vurgulamak üzere, "Dinî gerçekleri yalan sayanların o gün vay haline!" mânasındaki cümle on defa tekrarlanmaktadır.

Ebû Hüreyre'den nakledilen bir hadise göre Hz. Peygamber, "Sizden biri Mürselât sûresini okuyup da, 'Peki onlar bu beyana inanmazlarsa hangi söze inanacaklar?' âyetine gelince, 'Allah'a iman ettik' desin" buyurmuştur (İbn Kesîr, VII, 175, 194). Diğer bazı rivayetler de Resûl-i Ekrem'in, "Beni Hûd, Vâkıa, Kıyâme, Mürselât, İze'ş-şemsü küvvirat (Tekvîr), İze's-semâün şekkat (İnşikāk) ve İze's-semâün fetarat (İnfitâr) sûreleri ihtiyarlattı" dediği (Abdürrezzâk es-San'ânî, III, 368), namazın bir rekatında Mürselât sûresiyle ardından gelen Nebe' sûresini birlikte okuduğu kaydedilir (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 6, 28; Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 275-279; krş. İbrahim Ali, s. 306-307, 342-343). Bazı kaynaklarda yer alan, "Mürselât sûresini okuyan kimsenin siciline müşrikler grubuna girmediği hususu kaydedilir" meâlindeki hadisin (meselâ bk. Zemahşerî, IV, 205; Beyzâvî, IV, 368) mevzû olduğu kabul edilmiştir (Muhammed et-Trablusî, II, 725). Mina'da Mescidi Hayf'ın güneyindeki Sâih dağının eteğinde Mürselât sûresinin nâzil olduğu, Mescidi Mürselât diye de anılan mağara (gārü'l-Mürselât) bugün mevcut değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “rsl” md.; Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 6, 28; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 275-279; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, III, 368; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 205; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Beyrut 1410/1990, IV, 368; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, VII, 175, 194; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408, II, 725; Elmalılı, Hak Dini, VII, 5519; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, Feżâʾilü süveri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 306-307, 342-343.

M. Kâmil Yaşaroğlu

MÜRSÎ

(ابمرسي)

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ömer el-Ensârî el-Mürsî (ö. 685/1287)

Şâzelî şeyhi.

616'da (1219) Endülüs'ün Mürsiye (Murcia) şehrinde doğdu. Soyu ensardan Sa'd b. Ubâde'ye ulaşır. Tahsilini Mürsiye'de tamamladıktan sonra ticaretle meşgul olan babasının yanında çalışmaya başladı. Hıristiyan saldırılarının şehri tehdit ettiği dönemde babası ailesiyle birlikte 640 (1242) yılında hacca gitmeye karar verdi. Bindikleri gemi Tunus açıklarında fırtınaya yakalanıp battı. Annesini ve babasını bu sırada kaybeden Mürsî ve kardeşi Cemâleddin çetin bir mücadeleden sonra Tunus sahiline ulaşmayı başardı. Kardeşi Tunus'ta babasının mesleğini sürdürürken Mürsî, fakih Muhriz b. Halef Zâviyesi'nde çocuklara okuma yazma ve Kur'an öğretmeye

başladı. O sırada Tunus'ta bulunan Şâzeliyye tarikatının pîri Şeyh Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'yi bu yıllarda tanıdı. Mürsî'de istidat gören Şâzelî onu müridliğe kabul etti. Kadı İbnü'l-Berâ ile arasında meydana gelen bir anlaşmazlık yüzünden Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî Tunus'u terketmek zorunda kalınca Mürsî de şeyhiyle birlikte İskenderiye'ye gitti. Bu olayın ardından şeyhinin vefatına kadar (656/1258) onun yanından hiç ayrılmadı. Şâzelî hayatının sonlarına doğru Mürsî'yi halife tayin etti; irşad yetkisini ve tarikatı sürdürme görevini ona verdiğini belirtti.

Mürsî, şeyhinin vefatından sonra genellikle İskenderiye'de ve zaman zaman gittiği Kahire'de kurduğu ilim meclislerinde onun yolunu sürdürerek fıkıh, hadis, tefsir ve ahlâka dair dersler okuttu. Zâhir ulemâsının da katıldığı bu derslerde bulunan müridi İbn Atâullah el-İskenderî onun ders anlatırken Kitâbü'l-Meṣâbîḥ (hadis), el-İrşâd (usûlü'd-din), et-Tehẕîb (fıkıh), el-Muḥarrirü'l-vecîz (tefsir) gibi eserlerden faydalandığını belirtir. İbn Atâullah'ın verdiği bu bilgiden, "Biz fıkıhçılarla aynı bilgileri paylaşıyoruz,

ancak onlar sahip olduklarımız konusunda bize ortak değiller” diyen Mürsî’nin zâhir ilimlerinde derin bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır.

İskenderiye’de otuz yıl ilim ve irşadla meşgul olan Mürsî 25 Zilhicce 685 (11 Şubat 1287) tarihinde burada vefat etti ve Bâbülbahr Kabristanı’na defnedildi. 705 (1306) yılında İskenderiyeli tüccar Zeynüddin b. Keysân gördüğü bir rüya üzerine kabrin yanına onun adına bir mescid yaptırmış, tarih boyunca çeşitli onarımlar geçiren mescidin 1927’de Evkaf Nezâreti tarafından yeniden inşasına karar verilmiştir. 1944 yılında tamamlanan bina şehrin en güzel mescidi olup yanına bir de kütüphane inşa edilmiştir. Kütüphanenin yazma eserler katalogunu Yûsuf Zeydân yayımlamıştır (Fihrisü maḫṭûṭati Ebi’l-ʿAbbâs el-Mürsî, I-II, İskenderiye 1997-2000).

Sûfîlerin bilgilerinin tahkike dayandığını ve diğer insanların akıllarının bu bilgileri kaldıracak yetenekte olmadığını söyleyen Mürsî, üstadı Ebü’l-Hasan eş-Şâzelî’ye uyarak eser telif edecek ilmî yeterliğe sahip olmasına rağmen bu yolu tercih etmemiş ve eser yazmamıştır. Ancak müridi İbn Atâullah el-İskenderî, Leṭâʾifü’l-minen fî menâḳıbi’l-Mürsî ve Ebi’l-Ḥasan adlı kitabında, Şa‘rânî Ṭabaḳātü’l-kübrâ ve Envârü’l-ḳudsiyye adlı eserlerinde onun dinî ve tasavvufî konulardaki sözlerine geniş yer vermiştir.

Derslerinde fıkıh ve hadis kitaplarının yanında İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn, er-Riʿâye, Ḳūtü’l-ḳulûb, el-Mevâḳıf gibi tasavvuf kitaplarını okutan Mürsî tasavvufu zâhir ilimleriyle meczeden bir anlayışa sahiptir. Onun kendisine intisap etmek isteyenlere geçimlerini çalışarak temin etmelerini tavsiye ettiği, hükümdarlarla görüşmekten titizlikle kaçındığı belirtilmektedir. Bazı kaynaklarda Ebû Medyen el-Mağribî’nin, kendisine intisap etmek isteyen Merakeş hâkimi Sultan Ya‘kūb’a Mürsî’ye gitmesini söylediği kaydedilmektedir. Ancak Mürsî, Ebû Medyen’in ölümünden (594/1198) çok sonra dünyaya geldiğine göre bu bilginin doğru olması mümkün değildir. Öte yandan bu bilgi Mürsî’nin hükümdarlarla görüşmediğine dair rivayetle de çelişmektedir. Bu yanlışlık, Ravżü’r-reyâḥîn müellifi Yâfiî’nin Ebü’l-Abbas el-Merînî’yi Ebü’l-Abbas el-Mürsî şeklinde kaydetmesinden kaynaklanmıştır. Şâzeliyye silsilesi Ebü’l-Hasan eş-Şâzelî’den sonra, “Tarikimiz ne doğuya ne batıya mensuptur, sadece Hasan b. Ali’ye mensuptur, o kutubların ilkidir” diyen Mürsî vasıtasıyla devam etmiştir. İbn Atâullah el-İskenderî, Ḳaṣîdetü’l-bürde müellifi Muhammed b. Saîd el-

Bûsîrî ve Ya‘kūb Arşî onun yetiştirdiği çok sayıda mürid arasında en tanınmışlarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Atâullah el-İskenderî, Leṭâ˒ifü'l-minen (nşr. Hâlid Abdurrahman el-Ak), Dımaşk 1992, s. 75-202; Yâfiî, Ravżü'r-reyâḥîn fî ḥikâyeti'ṣ-ṣâliḥîn, Kıbrıs, ts., s. 429; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 786-787; Şa‘rânî, Ṭabaḳātü'l-kübrâ (nşr. Abdurrahman Hasan Mahmûd), Kahire 1421/2001, II, 457-472; a.mlf., el-Envârü'l-ḳudsiyye (nşr. Tâhâ Abdülbâkī Sürûr - M. Îd eş-Şâfiî), Beyrut 1988, I, 49, 126-127, 196-200; II, 20-23; Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, Câmi˓u'l-kerâmât, Beyrut 1329, I, 314-315; Ali Sâlim Ammâr, Ebü'l-Ḥasan eş-Şâẕelî, Kahire 1931, s. 160; Hasan es-Sendûbî, Ebü'l-˓Abbâs el-Mürsî ve mescidühü'l-Câmi˓ bi'l-İskenderiyye, Kahire 1363/1944, s. 1-22; Cemâleddin eş-Şeyyâl, A˓lâmü'l-İskenderiyye fi'l-˓aṣri'l-İslâmî, Kahire 1945, s. 202-210; Abdülhalîm Mahmûd, el-˓Ârif-billâh Ebü'l-˓Abbâs el-Mürsî, Kahire 1392/1972, s. 1-57; a.mlf., Ḳażıyyetü't-taṣavvuf: el-Medresetü'ş-Şâẕeliyye, Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 175-280; Âmir en-Neccâr, eṭ-Ṭuruḳu'ṣ-ṣûfiyye fî Mıṣr, Kahire 1995, s. 124-154; D. M. Dunlop, "A Spanish Muslim Saint: Abu'l-Abbas al-Mursî", MW, XXXV (1945), s. 181-196; Mustafa Kara, "Şâzeliyye Tarikatı ve Üç Büyük Şeyhi", Fikir ve Sanatta Hareket, sy. 24 (1981), s. 27-28, 30; Fethullah Müctebaî, "Ebü'l-˓Abbâs Mürsî", DMBİ, V, 674-676.

Mustafa Kara

MÜRSİYE

(مرسية)

İspanya’da yaklaşık beş asır İslâm hâkimiyetinde kalan, halen bir il ve özerk bölge merkezi olan tarihî şehir.

İspanya’nın güneydoğusundaki Mürsiye (Murcia) sulamalı bir tarım alanında ve Segura (Ar. Şekūre/Vâdilebyaz) ırmağının kıyısında kurulmuştur. İslâm kaynaklarında müslümanlar tarafından kurulduğu belirtilmekteyse de adının Villa (etrafı surlarla çevrili büyük çiftlik) Murtea’dan gelmesi sebebiyle çekirdeğinin Romalılar’a ait olduğu söylenebilir; ancak müslümanlar burayı yeniden imar etmiş ve büyük bir şehre dönüştürmüştür. Mürsiye IX. yüzyılın ilk çeyreğinde, Tüdmîr eyaletinin (Kûre) merkezi olan Ello’da Kayslı ve Yemenli kabileler arasında başlayan ve yedi yıldan fazla süren savaşlar yüzünden yönetimin zorlaşması ve istikrarın kaybolması üzerine, Endülüs Emevî Emîri II. Abdurrahman’ın emriyle Vali Câbir b. Mâlik tarafından 210 (825) veya 216 (831) yılında yeniden inşa edildi ve bölgenin idare merkezi buraya taşındı. Emîr Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman

dönemindeki (888-912) siyasî parçalanma sonucunda Deysem b. İshak şehirde, Güney Endülüs’te merkezî idareye karşı mücadele veren Ömer b. Hafsûn’un da yardımıyla Emevî hânedanına şeklen bağlı, kendi ordusuna ve hazinesine sahip bir yönetim oluşturdu ve bir süre sonra ödemesi gereken vergiyi göndermemek suretiyle bağımsızlığını ilân etti. Ancak III. Abdurrahman’ın yolladığı ordu karşısında yenildi ve şehir tekrar Emevî yönetimi altına girdi (304/916). Ardından Ya‘kūb b. Ebû Hâlid ve Âmir b. Ebû Cevşen gibi mahallî liderlerin başlattığı ayaklanmaları da bizzat III. Abdurrahman bastırdı (312/925); bundan sonra yüzyılı aşkın bir süre bölgede huzurlu günler yaşandı.

Mülûkü’t-tavâif devrinde Mürsiye, önce Âmirîler’in iktidardan uzaklaştırılmasının ardından bir süre burada idareci olarak bulunan Saklebî kumandanı Vâsıl tarafından müstakil bir şekilde yönetildi; daha sonra

Meriye'de bağımsızlığını ilân eden yine Saklebî asıllı Hayrân el-Âmirî'nin eline geçti. Hayrân, şehri bir ara Belensiye hâkimi Abdülazîz b. Abdurrahman el-Mansûr'a bırakmak zorunda kaldıysa da ardından geri aldı ve Meriye'ye bağladı (413/1022). Şehrin bu durumu Hayrân'ın yerine geçen Saklebî Züheyr zamanında da (1029-1038) devam etti; onun ölümü üzerine tekrar Belensiye'ye bağlandı. Wasserstein 436'da (1044-45) şehrin hâkimi olarak Mücâhid el-Âmirî'yi gösterir (The Rise and Fall of the Party Kings, s. 91). Mürsiyeliler, daha sonra yönetimi kendi aralarından Benî Tâhir'e mensup Ebû Bekir Ahmed b. İshak adlı bir Arap soylusuna verdiler. Şehri 471 (1078) yılında bir Abbâdî ordusunun başında gelen İbn Ammâr el-Endelüsî ele geçirdi ve burada bağımsızlığını ilân etti. Ancak sınırlarını genişletmek amacıyla sefere çıktığı bir sırada yönetime kendi kumandanı İbn Reşîḳ el-Kuşeyrî el koydu. 484'te (1091) şehir mülûkü't-tavâife son vermek niyetiyle Endülüs'e geçen Murâbıtlar tarafından zaptedildi ve Endülüs'teki harekâtları için ana üs haline getirildi. Murâbıtlar'ın güç kaybettikleri dönemde Benî Gāniye'nin elinde kalan Mürsiye, 1145-1147 yılları arasında üç defa yönetim değişikliği geçirdi. 1147'de, İspanyol kökenli bir lider olan ve bir süre İbn İyâz'ın Mürsiye valiliğini yapan İbn Merdenîş, Doğu Endülüs'ün büyük bölümünü ve bu arada Mürsiye'yi ele geçirerek hâkimiyetini ilân etti. Hıristiyan krallıklarla yakın ilişki içerisine girerek onların desteğini sağladı. Mürsiye'nin yerli halkından birçok kimseyi şehir dışına sürüp yerlerine paralı hıristiyan askerlerini yerleştirdi ve onların ihtiyaçlarını karşılamak üzere yeni evler, kilise ve çarşı yaptırdı. Yaklaşık yirmi beş yıl onun elinde kalan şehir daha sonra uzun bir mücadelenin ardından Muvahhidler'in kontrolü altına girdi (567/1172). 620'de (1223) burada Muvahhidler'den Ebû Muhammed Abdullah, el-Âdil unvanıyla halifeliğini ve kısa süre içinde onun öldürülmesinin ardından Hûdîler'den Seyfüddevle Muhammed b. Yûsuf b. Hûd, Muvahhidler'e karşı ayaklanarak emirliğini ilân etti (625/1228). Ayrıca Kurtuba, İşbîliye (Sevilla), Gırnata, Mâleka (Malaga) ve Meriye'yi (Almeria) kendisine bağlayan Seyfüddevle'nin 635'te (1238) vefatıyla şehir kısa bir süre Hafsîler'in elinde kaldı.

639 (1241) yılında Kastilyalılar tarafından kuşatılan Mürsiye, dışarıdan yardım alamaması üzerine direnme gücünü kaybederek yapılan bir antlaşma çerçevesinde teslim oldu (10 Şevval 640 / 2 Nisan 1243). Bir yıl sonra Mürsiyeliler istilâcıları dışarı atıp Nasrîler'e bağlılıklarını bildirdilerse de

Kastilyalılar çok geçmeden şehri yeniden hâkimiyetleri altına aldılar (9 Zilkade 641 / 19 Nisan 1244). 663'te (1264-65) Nasrî yöneticilerinin teşvikiyle halk bir defa daha isyan etti. Ancak iki yıl sonra Kastilyalılar'ın çağrısı üzerine yardıma gelen Aragon Kralı I. Jaime şehri ele geçirdi. Kastilya Kralı X. Alfonso, müslümanları kırk gün içerisinde şehir merkezinden çıkararak evlerine hıristiyan aileleri yerleştirdi. Surların dışında çeşitli sıkıntılara mâruz kalan müslüman nüfusun önemli bir bölümü Gırnata'ya göç etti; geriye sadece dinî ve sosyal kısıtlamalara mâruz bırakılmış çiftçiler kaldı. 1499'dan itibaren İspanya genelinde başlatılan zorla hıristiyanlaştırma politikası neticesinde bu müslümanlardan ya Mağrib'e göçmeleri ya da vaftiz olmaları istendi ve sürgünü göze alamayanlar hıristiyan kabul edildi. Fakat bunların önemli bir bölümü Hıristiyanlıklarından şüphe edildiği için 1609-1611 arasında sürgüne tâbi tutuldu.

Coğrafyacı İdrîsî'nin verdiği bilgilere göre şehrin çevresinde meyve ağaçlarıyla dolu birçok bahçe ve çiftlik vardı, bu sebeple buraya halk arasında "el-Bustân" deniliyordu. Meyve-sebze üretimi yanında civardaki zengin gümüş yatakları da işletiliyordu. Mürsiye göz alıcı renklerdeki kaliteli ipekli kumaşlarıyla ülke içinde ve dışında ün kazanmıştı; o derecede ki, "Süvari Tilimsân'da, gelin Mürsiye'de hazırlanır" sözü Endülüs'te ve Mağrib'de darbımesel haline gelmişti. Burada üretilen seramikler de Piza, Cenova ve Venedik gibi İtalyan şehir devletlerine ihraç ediliyordu.

Mürsiye, İslâmî dönemde ekonomi yanında ilmî hayatta da aktif bir merkez olarak temayüz etmiş, burada özellikle nahiv, kıraat, tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimlerin öğretimi yapılmıştır. Ebü'l-Abbas İbnü'r-Reşîḳ ile Muhammed b. Müferric b. Ebü'l-Âfiye ve Safvân b. İdrîs kitâbet ve inşâda; Muhammed b. Yebkā el-Ümevî, Ebû Bekir İbn Ebû Cemre ile Ebû Muhammed el-Huşenî fıkıhta; İbnü't-Teyyânî diye bilinen Temmâm b. Gālib, İbn Sîde, Ebû Âmir el-Belevî ve İbn Vehbûn dil ve edebiyatta; İbnü'l-Cennân, Kelâî ve Ebû Bekir Muhammed b. Galbûn el-Ensârî hadiste; İbn Seb'în, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Ebü'l-Abbas el-Mürsî tasavvufta ileri gitmiş Mürsiye kökenli ilim ve fikir adamlarının en önde gelenleridir. Tarihçi ve hadis âlimi Ahmed b. Yahyâ ed-Dabbî hayatının yarısından fazlasını Mürsiye'de geçirmiş ve burada ölmüştür. Kādî İyâz ve Kartâcennî de Mürsiye'de bir süre kalıp ilim tahsil etmiştir. Mürsiye'nin bilimsel birikimi hıristiyan

hâkimiyeti altında da bir süre varlığını korumuş, hatta Kastilya Kralı X. Alfonso, bundan hıristiyan öğrencilerin de yararlanabilmesi için bir okul açtırarak müderrisliğine hekimliği yanında mantık, felsefe, mûsiki ve matematik alanlarında da ün yapmış olan Muhammed b. Ahmed el-Mürsî er-Rakūtî'yi getirmiştir.

İslâmî dönemde Mürsiye'nin diğer Endülüs şehirleri gibi müslümanlar, hıristiyanlar ve yahudileri bünyesinde barındırmak suretiyle ortaya koyduğu bir arada yaşama tecrübesi, her yıl düzenlenen Murcia Tres Culturas (Mürsiye üç kültür) adlı festivalle yâdedilmekte ve bir hoşgörü örneği olarak bugünkü kuşaklara aktarılmaktadır. Murcia, halen İspanya'yı meydana getiren on altı idarî birimden 11.317 km² genişliğindeki aynı adlı ilin merkezi olup 2005 yılının başlarına ait tahminlere göre 410.000 kişilik bir nüfusu barındırmaktadır. Şehrin eski kesimleri Segura ırmağının kuzey, yeni kesimleri ise güney yakasında bulunur. Buradaki tarihî ipek sanayii günümüzde de önemini korumaktadır. Monteagudo Şatosu Mürsiye'deki Murâbıt devri askerî mimari örneklerinden biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Muhammed er-Râzî, Crónica del Moro Rasis (nşr. ve trc. D. Catalán - M. S. de Andrés), Madrid 1975, s. 34-46; İbn Hayyân, el-Muḳtebes fî târîḫi'l-Endelüs V (nşr. P. Chalmeta Gendrón - F. Corriente), Madrid 1979, s. 190; İbnü'd-Delâî, Nuṣûṣ ʿani'l-Endelüs min kitâbi Terṣîʿi'l-aḫbâr (nşr. Abdülazîz el-Ehvânî), Madrid 1965, s. 5-6; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ (nşr. R. Dozy - M. J. de Goeje), Leiden 1864, s. 175, 194-195; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 47; II, 246; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, bk. İndeks; Ẕikru bi-lâdi'l-Endelüs: Una Descripción Anónima de al-Andalus (nşr. L. Molina), Madrid 1983, s. 11, 14, 75, 86, 155, 172; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb (nşr. Mustafa Ebû Dayf Ahmed), Dârülbeyzâ, ts. (Dârü'n-neşri'l-Mağribiyye), s. 95; İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, bk. İndeks; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1937, s. 181-183; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, VIII, 223; ayrıca bk. İndeks; M. Gaspar Remiro, Historia de

Murcia Musulmana, Zaragoza 1905; Emîr Şekîb Arslân, el-Ḥulelü’s-sündüsiyye, Kahire 1939, s. 386-530; E. Lévi-Provençal, Historia de España (trc. E. García Gómez), Madrid 1950, IV, 15, 20-21, 31, 51, 94, 131-133, 217, 224-226, 235, 240; a.mlf., “Mursiya”, EI² (İng.), VII, 633-634; M. Abdullah İnân, Mülûkü’ṭ-ṭavâ᾿if, Kahire 1979, s. 174 vd.; Hâlid es-Sûfî, Târîḫu’l-ʿArab fi’l-Endelüs: el-Fetḥ ve ʿaṣrü’l-vülât, Bingazi 1980, s. 317-318; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain 1002-1086, Princeton 1985, s. 91; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Buḥûs̱ İslâmiyye fi’t-târiḫ ve’l-ḥaḍâre ve’l-âs̱âr, Beyrut 1411/1991, I, 497-525; S. Gutiérrez Lloret, La Cora de Tudmīr, de la Antigüedad al mundo islámico: Poblamiento y cultura material, Madrid 1996; M. Rodríguez Llopis, Historia de la Región de Murcia, Murcia 1998; A. Carmona González, “From the Roman to the Arab: The Rise of the City of Murcia”, The Formation of al-Andalus (ed. M. Marín), Aldershot 1998, I, 205-216; a.mlf., “Una Cuarta Versión de la Capitulación de Tudmir”, Sharq al-Andalus, Estudios Árabes, sy. 9, Alicante 1992, s. 11-16; E. Molina López, “El gobierno de Zayyân b. Mardaniš en Murcia (1239-1241)”, Miscelánea Medieval Murciana, VII, Murcia 1981, s. 159-182; P. Guichard, “Evolución sociopolítica de la región murciana durante la época musulmana”, Cuadernos de Historia, sy. 10 (1983), s. 53-72; R. Pocklington, “Notas de toponomia arábigo-murciana”, Sharq al-Andalus: Estudios Árabes, sy. 3 (1986), s. 115-128.

Mehmet Özdemir

MÜRŞİD

(المرشد)

Sâlike Hak yolunda rehberlik yapan kimse, velî, er, eren, pîr

(bk. ŞEYH).

MÜRŞİDÂBÂD

(مرشدآباد)

Hindistan'ın Batı Bengal eyaletinde bir şehir ve idarî bölge.

Ganj nehrinin kollarından Bhagirathi'nin doğu yakasında XVI. yüzyılın sonlarında Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah zamanında kurulmuş olan şehrin önceki adı Maksûdâbâd'dır (Mahsûsâbâd). Riyâżü's-selâṭîn müellifi Gulâm Hüseyin Selîm bu ismi Maksûd Han adlı bir tüccara nisbet etmekte ve onun yaptığı yatırımlarla buranın kısa zamanda tanınmış bir ticaret merkezi haline geldiğini söylemektedir. XVII. yüzyılda özellikle ipek ticaretiyle tanınan Maksûdâbâd İngiliz, Fransız ve Hollandalı tüccarların bölgedeki önemli üslerinden biriydi. Seyyah Tavernier 1666'da buradan büyük bir kasaba diye bahseder.

Şehre bugünkü adını veren Mürşid Kulı Han (Kartalap Han; ö. 1727) aslen Brahman'dır; çocuk yaşta müslümanların eline geçti ve İran'da eğitim gördü. Bâbürlüler'in hizmetine girdikten sonra Evrengzîb'in sarayında yükselerek 1705'te Bengal, Bihâr ve Orissa'dan müteşekkil Bengal eyaletinin nevvâbı oldu; yeni eyalet merkezi Maksûdâbâd'ın isminin Mürşidâbâd'a çevrilmesi bu döneme rastlar. Mürşid Kulı Han özellikle ticaretin gelişmesi için gayret gösterdi ve şehri mâmur hale getirdi. Onun halefi Şücâüddin Muhammed Han zamanında da imar faaliyetleri devam etti ve bir saray, tophâne, divanhâne, pek çok idarî bina ile Ferahbâğ olarak anılan bir park yapıldı. Fakat 1756'da Nevvâb Sirâcüddevle'nin İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin idare merkezi Fort William'ı (Kalikâtâ / Calcutta) zaptetmesi üzerine ertesi yıl karşı saldırıya geçen İngilizler, Plassey savaşıyla kaleyi geri aldıkları gibi bütün Bengal'in idarî ve malî yönetimini de ele geçirdiler ve nevvâbı onun sarayına yerleştirdikleri bir genel valiye bağladılar; 1773'te de idare merkezini Kalküta'ya taşıdılar. Böylece herhangi bir işlevi kalmayan nevvâblar Mürşidâbâd'da oturmaya devam etmekle birlikte İngilizler'in bölgedeki ticarî faaliyetleri de Kalküta'ya yönlendirmeleri sonucu şehir giderek önemini yitirdi. 1769-1770'te yaşanan büyük bir kuraklık ve kıtlık yüzünden çok sayıda insanın

bölgeden göç etmek zorunda kalması da bu durumu etkiledi.

Mürşidâbâd'da pek çok mimari eser bulunmaktadır. Mürşid Kulı Han çeşitli yapılar inşa ettirmiştir. Bunlar arasında Çihilsütun Sarayı, dört tarafı medrese olarak kullanılan odalarla çevrili cuma camisi başta gelenlerdir. Katra Mescid adıyla bilinen bu cami yüksek bir zemin üzerinde yapılmıştır ve Mürşid Kulı Han'ın kendi inşa ettirdiği türbesi de bu caminin girişindedir. Bhagirathi ırmağının karşı kıyısında yer alan İtalyan tarzındaki Nizâmat Kale, Nevvâb Hümâyun Han tarafından İngiliz mimarlara yaptırılmıştır (1837); bugün kalenin de içinde bulunduğu ünlü Hezarduvari Sarayı da kısmen tahrip olmuş durumdadır. 1825 yılında saray mensuplarının çocukları için inşa edilmiş olan Nizâmat Okulu günümüzde de faaliyetini sürdürmektedir.

Mürşidâbâd halen Hindistan'da müslümanların çoğunluğu teşkil ettiği birkaç bölgeden biridir. Esasen müslüman nüfusunun yoğunluğu sebebiyle 1947'de bölge Doğu Pakistan sınırları içinde düşünülmüş, fakat daha sonra İngilizler Hindistan'a dahil etmişlerdi. Merkezi Baharampûr olan

Mürşidâbâd idarî bölgesi 5,424 km²'lik bir alanı kaplamakta ve üzerinde 58.630.717 nüfus yaşamaktadır (2001); Mürşidâbâd şehrinin nüfusu ise 4.740.150'dir. Tarıma dayalı bir ekonomisi olan bölgenin başlıca ürünleri pirinç, jüt, mango, baklagiller ve tahıldır. Mürşidâbâd'da Kalküta Üniversitesi'ne bağlı sekiz kolej bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

J. B. Tavernier, Travels in India (trc. W. Ball, ed. W. Crooke), London 1925, I, 108; W. W. Hunter, A Statistical Account of Bengal, London 1876, IX; Major J. H. T. Walsh, A History of Murshidabad District, London 1902; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1940, III, 37, 42, 153; Abdul Karim, Murshid Quli Khan and his Times, Dacca 1963, s. 18-23; Khan Mohammad Mohsin, A Bengal District in Transition: Murshidabad 1765-1793, Dacca 1973; The City in South Asia (Pre-Modern and Modern) (ed.

K. Ballhatchet - J. Harrison), London 1980; Muhammad Mohar Ali, History of the Muslims of Bengal, Riyadh 1985, I/A, s. 62, 254, 516, 528, 529, 579-594; H. Beveridge, “Mürşidâbâd”, İA, VIII, 812; T. O. Ling, “Murs̠h̠idābād”, EI² (İng.), VII, 632; “Mürşidâbâd”, UDMİ, XX, 452-453.

Azmi Özcan

MÜRŞİDİYYE

(bk. KÂZERÛNİYYE).

MÜRŞİDÜ’l-HAYRÂN

(مرشد الحيران)

Muhammed Kadri Paşa’nın (ö. 1306/1888) eşya ve borçlar hukukuna dair eseri.

XIX. yüzyıl, Osmanlı Devleti’nde olduğu gibi Mısır’da da kanunlaştırma hareketlerinin otaya çıktığı dönemdir. Aradaki siyasî ihtilâftan dolayı Osmanlı kanunlarını uygulamak istemeyen Mısır yönetimi Tanzimat sonrasında yaşananlara benzer süreçler yaşamıştır. Önce Fransız Medenî Kanunu’nun (Code civil) iktibası için çalışmalar yapılmıştır. Fransa’nın da etkisiyle yürütülen bu çalışmalar sırasında Hidiv İsmâil Paşa’nın tâlimatıyla Mahlûf el-Minyâvî tarafından Taṭbîḳu’l-ḳānûni’l-medenî ve’l-cinâ˒i ˓alâ mez̠hebi’l-İmâm Mâlik adıyla bir eser kaleme alınmış, Mâlikî mezhebinin görüşleriyle Fransız kanunu arasında benzer ve farklı yönler tesbit edilmiştir. Aynı tarihlerde Muhammed Kadri Paşa da Code civil’in Hanefî mezhebi çerçevesinde İslâm hukukuna uygunluğuna dair Taṭbîḳu mâ vücide fi’l-Ḳānûni’l-medenî muṭâbıḳan li-mez̠hebi Ebî Ḥanîfe ismini taşıyan bir eser yazmıştır (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Kavânîn ve Ahkâm, nr. 80). Öte yandan Code civil’in kabulü yerine İslâm hukukunun tedvinini hedefleyen çalışmalar da yapılmış, Adalet bakanı olduğu sırada Kadri Paşa önce el-Aḥkâmü’ş-şer˓iyye fi’l-aḥvâli’ş-şaḫṣiyye adıyla kişiler, aile ve miras hukukunu düzenleyen bir kanun taslağı hazırlamıştır. Mısır hükümeti tarafından yayımlanan (1875) bu çalışma kanun metni olarak yürürlüğe girmese bile yarı resmî bir statüye sahip olmuştur. Kadri Paşa’nın eşya ve borçlar hukukuyla ilgili Mürşidü’l-ḥayrân ilâ ma˓rifeti aḥvâli’l-insân fi’l-mu˓âmelâti’ş-şer˓iyye ˓alâ mez̠hebi’l-İmâm Ebî Ḥanîfe en-Nu˓mân isimli kitabı ise hükümetin tâlimatıyla hazırlanmaya başlanmış ve kanun şeklinde düzenlenmiş olmakla birlikte resmen bir kanun metni olarak kabul edilmemiş, müellifin vefatından sonra Mısır Maarif Vekâleti’nce bastırılıp medreselerde kullanılmasına karar verilmiştir.

Eserin ilk baskısının sonunda müellif nüshasıyla dikkatli bir mukabele yapılarak ihtiva ettiği dipnotlarla beraber basıldığı ifade edilmekte, dönemin

Mısır müftüsü Muhammed Mehdî el-Abbâsî tarafından bakanlığa yazılan mektuptan -daha önce bu iş için görevlendirilen Şeyh Hasûne en-Nevâvî’nin yardımıyla-vârislerin bakanlığa sundukları müsvedde üzerinde bazı değişiklikler ve düzenlemeler yapıldığı anlaşılmaktadır (Mürşidü’l-ḥayrân [nşr. Selâhaddin Abdüllatîf en-Nâhî], neşredenin girişi, s. 3-4). Bununla birlikte Mürşidü’l-ḥayrân’ın mevcut şeklinde “kitab-bab-fasıl” tertibinin tutarlı olmadığı görülmekte, madde sayısı da baskıdan baskıya farklılıklar taşımaktadır. 1308 (1890) baskısında madde sayısı 941, 1983 baskısında 1045, 1987 baskısında 1049 olup bunlardan her biri diğerinde bulunmayan maddeler içermektedir; her üç nüshanın dipnotlarında bazı maddelerdeki hükümlerin bilgi kaynaklarıyla ilgili açıklamalar, ayrıca 1987 baskısında neşredenin bazı konularda izah ve değerlendirmeleri yer almaktadır. “Emvâl Hakkında” başlıklı birinci bölümde (kitab) aynî haklar incelenmekte, “Esbâbü’l-mülk” adını taşıyan ikinci bölümde mülkiyet sebebi olması yönüyle akidler, hibe, vasiyet ve miras konuları yer almaktadır. Diğer bölümler için sıra numarası verilmemiştir. Üçüncü sırada bulunan “şüf‘a” kitabından sonra zilyedlik ve istimlâk konuları ele alınmakta, ardından muhtemelen ayrı bir bölüm olarak düşünülen, borç ilişkisiyle ilgili değişik konuların işlendiği “Müdâyenât, Ukūd, Emânât, Zamânât Hakkında” genel başlığı gelmekte (1308 baskısında sadece başlık konmuş olup diğer baskıların bu kısmında bulunan doksan dört madde mevcut değildir), akidlere dair genel hükümleri içeren bölümden sonra sırasıyla, bey‘, icâre, müzâraa ve müsâkāt, şirket, âriyet, karz, vedîa, kefâlet, havâle, vekâlet, rehin ve sulh Hakkındaki bölümlere yer verilmektedir.

Her iki eserde Hanefî fıkhının esas alındığı ve bu mezhebin kaynaklarına dayanıldığı göz önüne alınırsa Mürşidü’l-ḥayrân ile Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye arasında hükümler bakımından tam bir paralellik görülmesi tabiidir. Ancak Mecelle’de şartlara ve maslahat düşüncesine binaen yer yer Hanefî mezhebi içinde tercih edilen görüşün dışına çıkıldığı halde Mürşidü’l-ḥayrân’ın mezhepte üstün bulunan görüşler konusunda daha muhafazakâr olduğu görülmektedir. Meselâ Mecelle, şart muhayyerliğinde sürenin anlaşmayla tayin edilebileceği yönündeki İmâmeyn görüşünü benimserken (md. 300) Kadri Paşa, Ebû Hanîfe’nin bu sürenin üç günden fazla olamayacağı şeklindeki görüşünden ayrılmamıştır (md. 329). Nakit muhayyerliği konusunda da Mecelle İmam Muhammed’e ait sürenin

sınırsız olması görüşünü esas aldığı halde (md. 313) Mürşid müellifi mezhepte tercih edilen bu sürenin üç günle sınırlandırılması görüşünü benimsemiştir (md. 426). Yine Mecelle, Ebû Yûsuf'un görüşünü zamana daha uygun bulduğundan kefaletin geçerliliği için kefilin icabını yeterli sayarken (md. 621) Kadri Paşa kabulü de gerekli gören mezhep içindeki muhtar görüşü esas almıştır (1983 neşri md. 823; 1987 neşri md. 840). Mecelle Cemiyeti ile şeyhülislâmlık arasında sorun teşkil eden havâle akdine dair bir hükümde Mecelle'nin İmam Züfer'in görüşünü tercih etmesine mukabil (md. 692) Kadri Paşa, Hanefî hukukçularının kuvvetli bulduğu görüşü benimsemiştir (1983 neşri md. 884; 1987 neşri md. 907). Mecelle, Ebû Yûsuf'un şüf'a Hakkı sahibinin müşteriyi araziye diktiği ağaçları sökmeye zorlayamayacağı yönündeki görüşünü benimserken (md. 1044) Mürşid müşterinin buna zorlanabileceği görüşünden ayrılmamıştır (md.130).

Birçok özelliğiyle Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye hukuk tarihinde çok seçkin bir yere sahip olmakla birlikte kanun tekniği bakımından Mürşidü'l-ḥayrân'ın Mecelle'ye nisbetle daha soyut ve şeklen modern Batı kanunlarına daha yakın olduğu söylenebilir. Bu çerçevede aralarında özellikle şu farklılıklar dikkat çekmektedir:

Mecelle'nin başında yer alan genel kaideler Mürşidü'l-ḥayrân'da mevcut değildir. Mecelle'de her kitabın başında o konuya dair terimlerin açıklaması yapılmakta, böylece daha didaktik bir yöntem takip edilmekteyken Mürşidü'l-ḥayrân'da oldukça sınırlı sayıda tanıma, çoğu zaman sadece düzenlenen akdin tanımına yer verilmiştir. Mecelle'de maddelerin önemli bir kısmında görülen misallere Kadri Paşa'nın metninde rastlanmamaktadır. Bunun dışında müellif, Mecelle'de satım akdi içinde düzenlenen borçların genel hükümlerini ayrı bir bölüm halinde ve daha mücerret hükümler tarzında tertip etmiştir (ayrıca bk. MECELLE-i AHKÂM-ı ADLİYYE).

Eser ilk defa 1308'de (1890) Bulak Matbaası'nda basılmış ve ardından Kahire'de (1308, 1891, 1909, 1919, 1931, 1983), Şam'da (ts.) ve Amman'da (1407/1987) baskıları yapılmıştır. Kitabı Abdülazîz Kâhil Bey Fransızca'ya tercüme etmiştir (bk. bibl.). Eserin, Muhammed Zeyd el-İbyânî ve Muhammed Selâme es-Sincelfî tarafından hazırlanmış bir şerhi de

vardır (Kahire 1908; Bağdat 1955).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Kadri Paşa, Mürşidü'l-ḥayrân, Bulak 1308/1890; a.e., Kahire 1403/1983; a.e. (nşr. Selâhaddin Abdüllatîf en-Nâhî), Amman 1407/1987; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 3-4; mlf., Statut réel d'après le rite hanafite, mis en articles d'après le système des codes égyptiens par Mohammed Kadri Pacha (trc. Abdulaziz Kahil Bey), Caire 1893; Mahlûf el-Minyâvî Muhammed Haseneyn b. Muhammed Mahlûf el-Adevî, Taṭbîḳu'l-ḳānûni'l-medenî ve'l-cinâ˒î ˓alâ mez̠hebi'l-İmâm Mâlik (nşr. Muhammed Ahmed Serrâc - Ali Cum'a Muhammed), Kahire 1420/1999; M. Zeyd el-İbyânî - M. Selâme es-Sincelfî, Şerḥu Mürşidi'l-ḥayrân ilâ ma˓rifeti aḥvâli'l-insân fi'l-mu˓âmelâti'ş-şer˓iyye ˓alâ mez̠hebi'l-İmâmi'l-A˓ẓam Ebî Ḥanîfe en-Nu˓mân mülâ˒imen li-sâ˒iri'l-aḳṭâri'l-İslâmiyye, Bağdad 1955; Farhat J. Ziadeh, Lawyers the Rule of Law and Liberalism in Modern Egypt, Stanford 1968, s. 20; Chafik Chehata, Essai d'une théorie générale de l'obligation en droit musulman, Paris 1969, s. 268-270; Sobhi Mahmassani, Falsafat al-Tashrī fi al-Islām (trc. Farhat J. Ziadeh), Leiden 1961, s. 52-53; M. Hüseyin Heykel, Terâcimü Mıṣriyye ve Ġarbiyye, Kahire 1980, s. 96-103; Muhammed ez-Zühaylî, Merci˓u'l-˓ulûmi'l-İslâmiyye: Ta˓rîfühâ, târîḫuhâ, e˒immetühâ, ˓ulemâ˒ühâ, meṣâdiruhâ, kütübühâ, Şam, ts., s. 499; Muhammad Yusuf Guraya, Islamic Jurisprudence in the Modern World, Lahore 1986, s. 48-49; Ahmet Akgündüz, Mukayeseli İslâm ve Osmanlı Hukuku Külliyatı, Diyarbakır 1986, s. 368-369; J. Schacht, İslâm Hukukuna Giriş (trc. Mehmet Dağ - Abdülkadir Şener), Ankara 1986, s. 108-109, 274; Rahmi Yaran, Mahlûf el-Minyâvî (Hayatı-Eserleri) ve Tatbîku'l-kanûni'l-medenî alâ mezhebi'l-İmam Mâlik (yüksek lisans tezi, 1987), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 16-18.

Mustafa Şentop

el-MÜRŞİDÜ’l-VECÎZ

(المرشد الوجيز)

Ebû Şâme el-Makdisî’nin (ö. 665/1267) yedi harf ve meşhur kıraatlere dair eseri.

Tam adı el-Mürşidü’l-vecîz ilâ ʿulûmin teteʿalleḳu bi’l-Kitâbi’l-ʿazîz olan eser altı bölümden (bab) oluşmaktadır. Birinci bölümde Kur’ân-ı Kerîm’in nüzûlüyle ilgili bazı konular ve nâsih-mensuh meselesi, ikinci bölümde Hz. Ebû Bekir zamanında Kur’ân-ı Kerîm’in cem‘i ve iki kapak arasına alınması, Hz. Osman devrinde nüshalarının çoğaltılması konuları işlenmektedir. Üçüncü bölümde Kur’ân-ı Kerîm’in “yedi harf” üzerine nâzil oluşu ele alınmış, burada konuyla ilgili hadislere yer verilmiş, Kur’ân-ı Kerîm’in indirildiği yedi harften maksadın ne olduğu ve Hz. Osman döneminde çoğaltılan mushaf nüshalarının hadiste geçen yedi harfle ilgisi araştırılmıştır. Dördüncü bölüm meşhur derecesine ulaşmış ve zamanımıza kadar okunagelmiş yedi kıraate, bu kıraatler arasındaki farkların sebeplerine ve yedi kıraat ile hadiste geçen yedi harf arasındaki ilişkiye, beşinci bölüm şâz kıraatlere ayrılmıştır. Altıncı bölümde Kur’ân-ı Kerîm’in usulüne uygun biçimde nasıl okunması gerektiği ve Kur’an okumaktan esas maksadın onun mânası üzerinde düşünmek olduğu hususlarına temas edilmiştir.

el-Mürşidü’l-vecîz, Kur’ân-ı Kerîm’in yedi harf üzerine nâzil olduğunu bildiren hadisteki “el-ahrufü’s-seb‘a” ve bunun meşhur kıraatlerle ilgisi konusunda müstakil şekilde yazılan ilk ve en ayrıntılı eserdir. Kitap, daha sonra ulûmü’l-Kur’ân ve kıraat konularında telif edilen birçok esere kaynaklık ettiği gibi kendisinden önce yazılan, fakat nüshalarının günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen bazı eserlerdeki görüş ve fikirlerin zamanımıza ulaşmasına da vesile olmuştur. Müellif eserinde sadece kendisinden önceki âlimlerin görüşlerini rivayet etmekle yetinmeyip kendi görüş ve tercihlerini de belirtmekte, yer yer önemli fikirleriyle dikkati çekmektedir.

Çeşitli yazmaları bulunan el-Mürşidü’l-vecîz, İstanbul kütüphanelerindeki

üç nüshası (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3625; Şehid Ali Paşa, nr. 2751; Ayasofya, nr. 59) esas alınarak müellifin hayatı ve eserlerini içeren bir inceleme ile birlikte Tayyar Altıkulaç tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1975; Ankara 1986). Eser daha sonra Velîd Müsâid et-Tabâtabâî'nin tahkikiyle de yayımlanmıştır (Küveyt 1414/1993).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Şâme el-Makdisî, el-Mürşidü'l-vecîz (nşr. Tayyar Altıkulaç), Beyrut 1395/1975, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 35-40; Brockelmann, GAL Suppl., I, 550; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 70.

Ahmet Gürtaş

MÜRTED

(bk. RİDDE).

MÜRTEKİB-i KEBÎRE

(bk. KEBÎRE).

MÜRÛET

(bk. MÜRÜVVET).

MÜRÛR

(المرور)

Bir arazi mâlikinin başkasına ait bir arazi ya da yoldan geçme Hakkı anlamında hukuk terimi

(bk. İRTİFAK).

MÜRUR TEZKİRESİ

Osmanlı Devleti'nde seyahat izin belgesi için kullanılan tabir.

Osmanlı topraklarında seyahat etmek isteyen yerli ve yabancı herkes seyahat için bir izin tezkiresi almak mecburiyetindeydi. XVI. yüzyılda "yol hükmü" denilen bu belge XIX. yüzyılda "mürur tezkiresi" adıyla anılmıştır. Yol hükümleri genellikle yabancı elçilik mensuplarına, tüccara, yerli ve yabancı ruhbana yönelik olarak onların geçeceği yerlerin idarecilerine hitaben kaleme alınır ve kendilerinin korunması, vergi bahanesiyle herhangi bir şekilde rahatsız edilmemeleri, paralarıyla yiyecek içecek almalarının sağlanması gibi tembihatı ihtiva ederdi. Ahidnâme metinlerinde bu izinlerle ilgili maddeler yer alırdı. Buna benzer şekilde devlet görevlilerine bir işle ilgili olarak vazifelendirildiklerinde bu kabil hükümlerin verildiği bilinmektedir. Bunlara dair örneklere Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde mühimme ve ruûs defterlerinde sıkça rastlanır. Daha sonra bu uygulama yaygınlaştırılmıştır. Sistemin yeni bir düzenlemesi XIX. yüzyılda gerçekleştirilmiştir. Nitekim eldeki örneklere göre bir yıl süre ile verilen yol tezkireleri, istenilen

bilgi başlıklarının matbu olarak hazırlandığı 14 × 28 cm. ebadında kâğıtlar olup bilgilerin el yazısı ile doldurulduğu dikkati çeker. Kâğıdın üst tarafında bir çerçeve içinde "mürur tezkiresi" yazısı bulunur, boydan orta kısmında sağ tarafta hangi devletin tebaası olduğu, nerede ikamet ettiği, kendisi ve babasının adları, nereden nereye seyahat edeceği gibi hususlar yer alırdı. Yol üzerindeki zabtiye çavuşları ve diğer ilgililerce seyahatine engel olunmaması, bir güçlükle karşılaştığı takdirde yardımda bulunulması hususlarına yer verilir ve hemen altına mühür basılırdı. Bu kısmın solunda çerçeve içinde seyahat edecek şahsın eşkâlinin yazıldığı yer vardır. Burada yaş, boy, sakal-bıyık ve göz renkleri belirtilir. Tezkire sahibi silâhlı olarak seyahat edecekse buna da ayrıca işaret edilir. Tezkire sahipleri geçtikleri yerlerde bu tezkireyi ibraz ederler. Bir bölgeden çıktıklarında çıkış yaptıklarına dair tezkirenin arkasına şerh konarak mühür basılıp tarih atılır. Eğer geçilen yerde herhangi bir salgın hastalık varsa tezkire sahibinin bu hastalıktan salim olduğuna dair not konur.

Asayiş ve emniyet açısından mahallî idarecilere kolaylık sağlayan ve iç göçü bir ölçüde kontrole yönelik olan bu uygulama, aynı zamanda seyahat belgesini elinde tutana da geçeceği yerlerde keyfî herhangi bir davranışla karşı karşıya kalmasını önleyici, vergi veya farklı maddî zorlamalardan koruyucu bir güven temin ediyordu. Yurt içi seyahat izinleri XIX. yüzyılda şehrin idarecileri ve mahkeme görevlilerince verilmekteydi. Bir şehre gitmek isteyen kişi önce mahalle imamından nereye ve hangi amaçla gideceğine dair bir pusula alır, kadıya gidip bunu gösterir ve haracını ödedikten sonra tezkire hazırlanırdı. Medrese öğrencileri izinli olduklarında müderrisleri kendisine kefil olur, ancak bu şartla tezkire alabilirlerdi. Büyük şehirlere göçü önlemek ve iç güvenliği sağlamak için mürur tezkiresi verme işi bilhassa 1830'lara doğru daha da önem kazandı, nüfus işleriyle ilgili Defter Nezâreti oluşturulunca bu nezârete havale edildi. 1841'de Men'-i Mürûr Nizâmnâmesi çıkarılarak memleket içerisinde dolaşım bir nizam altına alınmıştır. Yabancılar için pasaport sisteminin devreye girişiyle bu tip geçiş ve seyahat belgelerine ihtiyaç kalmamıştır. Cumhuriyet devrinde yerli halkın mürur tezkiresi mecburiyeti kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, BEO, dosya, nr. 6/95, 16/15; Musa Çadırcı, Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları, Ankara 1991, s. 39, 48, 70-72; a.mlf., "Tanzimat Döneminde Çıkarılan Men'-i Mürûr ve Pasaport Nizamnâmeleri", TTK Belgeler, XV/19 (1993), s. 169-181; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1994, s. 254; Hamiyet Sezer, "Osmanlı İmparatorluğunda Seyahat İzinleri (18-19. Yüzyıl)", TAD, sy. 33 (2003), s. 105-124; Pakalın, II, 583.

Mübahat S. Kütükoğlu

MÜRÛRÜZAMAN

(bk. ZAMAN AŞIMI).

MÜRÜVVET

(المروّة)

İnsanî hasletler ve erdemli davranışlar için kullanılan ahlâk terimi.

Sözlükte “erkek” anlamındaki mer’ kökünden türeyen mürûet (mürüvvet) “tam erkeklik” veya “mükemmel insaniyet” demektir (Lisânü’l-ʿArab, “mrʾe” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “mrʾe” md.). Mer’ kelimesinin “efendi” ve mürûetin “efendilik” (siyâde) mânasına geldiği de belirtilmiş, İbn Kuteybe’nin ʿUyûnü’l-aḫbâr’da (I, 411-413) mürüvvet konusunu “Kitâbü’s-Süʾdüd” (siyâde) başlığı altında işlemesi buna delil olarak gösterilmiştir (İA, VIII, 815). Ancak kelimenin Câhiliye devri edebiyatında -ahde vefa, cömertlik, bağışlama gibi bir kısmını İslâm’ın da benimsediği ahlâkî erdemleri kısmen içermekle birlikte-daha ziyade kişinin bedenî üstünlüklerini ifade etmek üzere kullanıldığı, “ahlâkî ve mânevî meziyetler” anlamını İslâmî dönemde kazandığı anlaşılmaktadır. Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa adlı eserinde (s. 143) insana has erdemlere insaniyet dendiğini, kişinin insaniyetinin bu erdemlerdeki üstünlüğü oranında olduğunu ifade ettikten sonra insaniyetle mürüvvetin birbirine yakın anlamlar taşıdığını belirtmektedir. Müellif mürüvvetin iki farklı etimolojisinin bulunduğunu söyler. Kelime ya “yemeğin lezzetli ve faydalı olması, rahatlıkla yutulup hazmedilmesi” anlamındaki mer’ veya “erkek” anlamındaki mürûet kökünden gelmektedir. Birinci etimolojiye göre bu erdem, temiz tabiatlı insanlarca kolaylıkla benimsenen iyi huyları ve fiilleri ifade eden bir isim olup bu da insaniyet demektir. İkinci etimolojiye göre mürüvvet erkeklere mahsus meziyetleri ifade etmektedir ve erkeklikle aynı mânaya gelmektedir. İsfahânî, bu ikinci görüşü açıklarken kendi döneminin erkekler lehine olan ayırımcı telakkisini de ortaya koymaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de mürüvvet kelimesi geçmez. Ancak birçok kaynakta mürüvvet konusu ele alınırken çeşitli âyetlere atıf yapılarak bunların mürüvvetin kapsamına giren erdemleri ihtiva ettiği belirtilmektedir. Râgıb el-İsfahânî, “Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı ve akrabaya yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, kötülüğü ve

zorbalığı yasaklar” meâlindeki âyette (en-Nahl 16/90) mürüvvetin tam açıklamasının yer aldığına dair bir görüşü nakletmektedir (bk. eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa, s. 144; Muḥâḍarâtü’l-üdebâʾ, I, 301). Ebû Mansûr es-Seâlibî’nin Mirʾâtü’l-mürûʾât’ının başlarında bu görüş Muhammed b. Harb el-Hilâlî’ye nisbet edilmektedir. Yine burada kaydedildiğine göre Süfyân b. Uyeyne’ye, “Kur’an’da birçok konuyu bulup çıkardın, onda mürüvvet de var mıdır?” diye sorulunca, “Kolaylığı seç, iyi olanı emret, cahillerden yüz çevir” meâlindeki âyeti (el-A‘râf 7/199) okumuştur. Zira bu âyet bütün davranış güzelliklerinin ve ahlâkî erdemlerin özeti gibidir. Bu eserde affetme, yapıcı davranışlar ortaya koyma, kötülükleri iyiliklerle telâfi etme, iyiliğe iyilikle karşılık verme, insanlara güzel sözler söyleme, kibirden sakınma, harcamalarda ölçülü olma, serveti hem dünya hem âhiret iyiliği için kullanma gibi davranışları öğütleyen âyetler de mürüvvetle ilgili görülmüştür (s. 73-75). Aynı rivayeti aktaran İbn Hüzeyl’in yorumuna göre kolaylığı seçme kötülük yapanları bağışlamak, müminlere yumuşak davranmak gibi iyi huylu insanlara mahsus özellikleri; iyi olanı emretme akrabalık bağlarını canlı tutmak, helâl-haram konularında Allah’ın hükümlerini çiğnemekten sakınmak, bakışlarını haramdan korumak, ebedî hayata hazırlıklı olmak gibi güzellikleri içerir. Cahillerden yüz çevirme ise hilim erdemiyle donanmak, zulüm ehlinden uzak durmak, aşağılık kimselerle dalaşmaktan, cahillerin seviyesine düşmekten sakınmak gibi davranışları kapsamaktadır (ʿAynü’l-edeb ve’s-siyâse, s. 132-133).

Sahih kaynaklarda mürüvvet kelimesi sadece bir hadiste, “Kişinin onurlu oluşu dinini, mürüvvetli oluşu aklını, soylu oluşu ahlâkını yansıtır” şeklinde geçmektedir (el-Muvaṭṭaʾ, “Cihâd”, 25; Müsned, II, 365). İbn Hibbân bu hadiste mürüvvetle akıl arasında ilişki kurulmasını aklın doğru yolu izlemenin ve hatadan kurtulmanın bilgisini ifade etmesi şeklinde açıklamaktadır (Ravżatü’l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü’l-fużalâʾ, s. 229). İçinde mürüvvet kelimesi geçmemekle birlikte cömertlik, sevgi, hediyeleşme, yardımlaşma, hayırda öncü olma, sözünde durma, herkese güven verme, hayâ, dilini küfür ve kötü sözlerden koruma, misafirperverlik gibi konulara dair pek çok hadis mürüvvet kapsamında zikredilmektedir (meselâ bk. Ebû Mansûr es-Seâlibî, s. 81-85).

Mürüvvetle ilgili birçok tanımda onun dinî olmaktan ziyade dünyevî işlerle ilgili, insanın sosyal konumunu güçlendiren bir içeriğe sahip olduğu

görülmektedir. Kaynaklarda sıkça geçen, “Mürüvvet bağına sımsıkı sarılarak dünyanın zahmetlerinden kurtul; takvâ bağına sarılarak âhiret sıkıntılarından kendini koru” şeklindeki söz de bu ayırıma işaret etmektedir (İbn Hüzeyl, s. 131). Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî “kişinin evinin geniş, hizmetçilerinin çok, cinsel gücünün yerinde ve hayatının rahat olması, çevresine iyilik etmesi, dostlarına bol bol ikramda bulunması” şeklindeki mürüvvet tanımıyla bunun dünyevî nimetleri kapsayan bir kavram olduğuna işaret etmiştir (Ebû Mansûr es-Seâlibî, s. 95). Mürüvvetin dünyevî olan içeriği Abdullah b. Mukaffa‘ın Kelîle ve Dimne’si, İbn Kuteybe’nin ʿUyûnü’l-aḫbâr’ı, Câhiz’in el-Beyân ve’t-tebyîn’i gibi edebî eserlerde de görülür. İlk eserde kaydedildiğine göre mürüvvetsiz insanlar kemik bulunca sevinen köpekler gibi küçük şeylerle avunur, önemsiz şeylere razı olurlar. Fazilet ve mürüvvet ehli olanlar ise kendilerine lâyık olan şeyleri elde ederek onlarla yücelmek isterler ve küçük şeylerle yetinmezler” (Kelîle ve Dimne, s. 132; ayrıca bk. s. 133, 138, 139, 140). Abdullah b. Mukaffa‘ın mürüvveti akıl, zekâ, sağlam görüş gibi kavramlarla birlikte kullanması kelimenin özellikle ilk dönemlerde zihnî bir muhteva taşıdığını, dolayısıyla insanı onurlu ve saygın kılan erdemlerin öncelikle zihinsel yetenekler olarak anlaşıldığını göstermektedir. Mürüvvetin mutlaka insanı onurlu ve saygın kılan tutum ve davranışlarla ilgili olduğu, kendini övmek, sokak ortasında yemek yemek, dostuna verdiği maldan para kazanmak, insanların içinde soyunmak, dostunun aleyhinde konuşulan yerde durmak gibi örnekler sıralanarak yapılan olumsuz içerikli tanımlardan da anlaşılmaktadır (İbn Hibbân, s. 233-234; Ebû Mansûr es-Seâlibî, s. 174-179). “Açıktan yapıldığında utanç veren şeyi gizli olarak da yapmamak” şeklindeki mürüvvet tanımı Nûşirevân ve Muhammed b. Ali gibi bilge kişilere nisbet edilerek pek çok kaynakta zikredilir (meselâ bk. Ebû Mansûr es-Seâlibî, s. 89; Mâverdî, s. 315).

İbn Hibbân birçok ahlâkî erdemi mürüvvet kapsamında gösteren, ayrıca insanın sosyal durumunu geliştirmesi için ihtiyaç duyduğu akıl, zekâ, mal ve evlât zenginliği gibi imkânları mürüvvetten sayan yirmi üç değişik tanım sıraladıktan sonra kendi tarifini “Allah’ın ve müslümanların çirkin gördüğü tutumlardan uzak durmak, Allah ve müslümanlar tarafından sevilen hasletlerle donanmak” şeklinde vermekte, mürüvvetin akılla ilgisine dair hadisi kaydettikten sonra kişiye mürüvvetini göstermede yardımcı olan en önemli şeyin temiz servet olduğunu belirtmektedir (Ravżatü’l-ʿuḳalâʾ ve

nüzhetü'l-fużalâʾ, s. 230-232). Diğer birçok kaynakta da mürüvvetin mal varlığı ve başkalarına ikramla ilgisi sık sık vurgulanmış, hatta mürüvvetin onda dokuzunun sofra Hakkında olduğu belirtilmiştir (İbn Hüzeyl, s. 133-134).

İslâm ahlâk kültürünün olgunluk dönemine ait en önemli çalışmalardan olan Mâverdî'nin Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn'inde mürüvvetin oldukça geniş bir ahlâkî muhtevada incelendiği görülmektedir. Eserinin tamamını mürüvvetin bir açıklaması olarak gösteren Mâverdî daha başta mürüvveti, "nefsin, kendisinden kasıtlı olarak çirkin bir hareket sâdır olmayacak şekilde en üstün melekeler kazanmış olması" şeklinde tanımlayarak bu kapsam genişliğini ortaya koymaktadır. Yine bu eserde yer alan bir açıklamada mürüvvetin şartları "haramlardan uzak durmak, günahlardan arınmak, hüküm verirken âdil ve dürüst olmak, haksızlıktan sakınmak, Hakkı olmayan şeye göz dikmemek, zayıfa karşı güçlüye arka çıkmamak, onurlu kişiye karşı onursuzun yanında yer almamak, günah ve kötülük doğuracak bir durumu gizlememek, insanın adını ve şöhretini kirletecek işler yapmamak" şeklinde sıralanmıştır. Mürüvvetin yaratılıştan gelmeyip ahlâk yolunda gösterilen çabalarla kazanılabileceğine dikkat çeken ve insanın kendi gayretiyle elde edeceği en üstün kazancın mürüvvet olduğunu belirten Mâverdî, mürüvvetin şartlarını ve gereklerini ferdî ve içtimaî ahlâk bakımından sistematik biçimde incelediği eserinde kavramın tarih içinde kazandığı zengin ahlâkî muhtevayı mükemmel bir şekilde ortaya koymuştur.

Hadis ilminde güvenilir bir râvinin sahip olması gereken beş şarttan biri kabul edilen mürüvvet, râvinin dinî ve ahlâkî ölçülerle örf ve âdetler açısından itibarını zedeleyici davranış ve sözlerden uzak durmasını ifade eder. Diğer bir söyleyişle mürüvvet sahibi olmak kişinin Allah'a karşı sorumluluklarında, kendisiyle, başkalarıyla, diğer canlılarla ilgili davranış ve tutumlarında ahlâkî olgunluğa erişmesi demektir. Mürüvveti, "nefsi kötülüklerden alıkoymak ve halkın kötü gördüğü davranışlardan uzak durmak" diye tanımlayanlara göre toplumda ayıp sayılan bir fiili işlemek, ahlâksız kabul edilen kişilerle arkadaşlık etmek, kıyafet ve görünümüyle karşı cinse benzemek, mahrem sayılan yerleri açmak mürüvveti yok eden davranışlardır.

Bu tür davranışlar râvinin ciddiye alınmamasına ve rivayetlerine güvenilmemesine sebep teşkil eder. Bazı âlimler mürüvvetin zaman, mekân ve cinsiyete göre değiştiğini ileri sürerek onu adâlet şartına dahil etmek istememişlerse de (Şemseddin es-Sehâvî, I, 291; Tâhir el-Cezâirî, I, 97) hadis âlimlerine göre mürüvvete aykırı davranan râvinin kendisi güvenilir, rivayeti de makbul sayılmamış, mürüvvet vasfından yoksun bulunmanın akıl noksanlığından, dinî emirlere karşı kayıtsız kalmaktan veya hayâsızlıktan kaynaklandığı kabul edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "mrʾe" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "mrʾe" md.; el-Muvaṭṭaʾ, "Cihâd", 25; Müsned, II, 365; İbnü'l-Mukaffa', Kelîle ve Dimne (nşr. Mustafa Lutfî el-Menfelûtî), Beyrut 1966, s. 132-133, 138, 139, 140, 287-288; İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr (Tavîl), I, 411-413; İbn Hibbân, Ravżatü'l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü'l-fużalâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397/1977, s. 229-234; Ebû Mansûr es-Seâlibî, Mirʾâtü'l-mürûʾât (nşr. Yûnus Ali Medgarî), Beyrut 1424/2003; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, Beyrut 1398/1978, s. 306-334; Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 143-144; a.mlf., Muḥâḍarâtü'l-üdebâʾ, Beyrut, ts. (Menşûrâtü Mektebeti'l-hayât), I, 301; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 104; İbn Hüzeyl, ʿAynü'l-edeb ve's-siyâse, Beyrut 1405/1985, s. 130-141, 143; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 290-291; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut, ts. (Dârü'l-Erkam), s. 247-248; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, I, 97-98; Nûreddin Itr, Menhecü'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Dımaşk 1399/1979, s. 79-80; Hâdî el-Müderrisî, Mevsûʿatü'l-İmâm ʿAlî fi'l-aḫlâḳ, Beyrut 1406/1986, s. 453-459; Bichr Farès, "Mürüvvet", İA, VIII, 814-817.

Mustafa Çağrıcı

MÜSABAKA

(المسابقة)

Sözlükte “öne geçmek, rakiplerini geride bırakmak” anlamındaki sebk kökünden türeyen müsâbaka, sibâk ve istibâk kelimeleri fıkıhta dar anlamıyla at yarışını, geniş anlamıyla birden fazla kişi ya da takım arasında ödüllü veya ödülsüz olarak düzenlenen her türlü yarışmayı belirtmek için kullanılır. Klasik literatürde özel yarış türlerini ifade eden başka terimler de vardır. Meselâ remy / rimâye ok atmayı ve ok atma yarışını, bazan da her türlü atıcılık ve atış yarışlarını ifade eder. Münâdale / nidâl de ok atmayı ve atış yarışlarını anlatan bir kavramdır. Rihân / mürâhene / muhâtara kavramları ise dar anlamda at yarışlarını, özellikle de ödüllü at yarışlarını ifade eder; ancak ödül konularak düzenlenen her türlü yarışmayı ve bu nitelikteki yarışların sonucu üzerinde bahis tutuşmayı kapsayacak şekilde kullanımlarına da rastlanır.

Kur’ân-ı Kerîm’de müsabaka kelimesi geçmemekle birlikte aynı kökten değişik kelimeler yer almakta, bunlardan “yarışma” mânasına gelenlerden sadece biri oyun ve eğlenme (Yûsuf 12/25), diğerleri ise hayırlı işler yapma ve ilâhî bağışa erişip cennete girebilmek için çaba harcama (el-Bakara 2/148; el-Mâide 5/48; el-Mü’minûn 23/61; el-Hadîd 57/21) bağlamında kullanılmaktadır. Öte yandan bazı âyetlerde, klasik kaynaklarda en fazla üzerinde durulan at yarışlarının temel unsuru olan atlardan ve at yetiştirmekten söz edilmektedir (el-Enfâl 8/60; Sâd 38/31-33). Hadis ve siyer kaynaklarında ise bizzat Resûlullah’ın bazı müsabakalara seyirci veya yarışmacı olarak katıldığını ve özellikle at, deve ve ok yarışlarını teşvik ettiğini, hatta kazananları ödüllendirdiğini ifade eden çok sayıda rivayet yer almaktadır (Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 60; Tirmizî, “Cihâd”, 22; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 21-22, 24-25, 28; Şevkânî, VIII, 87-93, 95-98, 103-106).

Başta at ve deve yarışlarıyla ok atma yarışı olmak üzere eşek, katır, fil, güvercin, inek, horoz gibi hayvan yarışları; sırık, mızrak, kargı, sapan ve mancınıkla atış yarışları; koşu, güreş, bilek güreşi, yüzme, dalgıçlık, ağırlık kaldırma, tekne yarışı gibi müsabakaları dinî hükümler bakımından ele alan

klasik literatür, kültür tarihi açısından ve özellikle bunların teknik düzeni ve terminolojisi Hakkında zengin bilgiler içermektedir. Ayrıca tavla, satranç gibi bazı oyunların da müsabaka bağlamında ele alındığı görülmekte, bilhassa Hanefî eserlerinde dinî ilimler alanında bilgi yarışması yapılmasından söz edilmektedir.

Kaynaklarda genellikle müsabakanın cevazı Hakkında icmâ bulunduğu (İbn Kudâme, VIII, 651), bedeni ve zihni güçlendirerek düşmana karşı hazırlıklı bulunma özellik ve amacı dikkate alınıp belli müsabakaların sünnet veya müstehap, hatta farz-ı kifâye olduğu belirtilir; naslarda olumsuz biçimde anılan veya dinin ilkeleriyle çatışan müsabakalar ise haram yahut mekruh diye nitelenir. Hz. Peygamber’in konuya ilişkin söz ve uygulamalarını içeren rivayetlerin sübût ve delâlet yönünden farklı değerlendirmelere tâbi tutulması yanında, gerek içerdiği unsurlar gerekse dış bağlantıları bakımından müsabakanın bazı şekillerinin giriftlikler taşıması da İslâm âlimlerinin bir kısım müsabakaların dinî hükmü konusunda farklı görüşler ortaya koymasında etkili olmuştur. Kaynaklarda müsabaka ile ilgili hükümler, genellikle bunların ivazlı (bedel karşılığında, ödüllü) olup olmamasına göre bir ayırım yapılarak işlenmektedir.

İvazlı olmayan müsabakalar klasik doktrindeki hâkim eğilime göre genel serbestlik kapsamında olup Hakkında yasaklayıcı bir nas yoksa ve dinen sakıncalı bir unsur taşımıyorsa ilke olarak câizdir. Buna karşılık yasak olduğu bildirilen veya dinin ilkeleriyle çatışan müsabakalar, meselâ köpek, horoz ve koç dövüşü, canlı bir havyanı hedef seçerek yapılan, hayat ve vücut bütünlüğü için tehlike arzeden, hayvanlara eziyet içeren yarışlar ittifakla haram görülmüştür. Bedelsiz bile olsa satranç, tavla vb. müsabakaların haram veya mekruh olduğunu söyleyenler de bu oyunlarla ilgili yasaklayıcı rivayetleri veya bunlardaki sakıncalı unsurları dikkate almaktadır. Daha çok Hanefîler’in temsil ettiği yaklaşıma göre ise naslarda belirtilen at ve deve yarışı, ok atma, koşu müsabakaları dışında kalanlar dinen tasvip edilmeyen eğlence kapsamında değerlendirildiğinden câiz görülmemiştir; bazı kaynaklarda güreş de meşruiyeti nasla sabit müsabakalar arasında zikredilir. Kâsânî tarafından dile getirilen bu olumsuz bakışa göre bir hadiste (Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 23; Nesâî, “Ḫayl”, 8) belirli oyun ve yarışların dışında kalanlar “bâtıl” olarak nitelendirildiği için bunların yasak olması asıl, câiz olması istisnadır (Bedâʾiʿu’ṣ-ṣanâʾiʿ, VI,

206). Bir kısım Hanefî eserlerinde ödülsüz yarışların tamamının mubah sayıldığı ifade edilirse de başka eserlerde bu hüküm cihada hazırlık amacıyla kayıtlanmakta ve sırf eğlence amacıyla düzenlenen müsabakaların mekruh olduğu belirtilmektedir (İbn Âbidîn, V, 258-259). Çoğunluğun anlayışına göre ise hadiste geçen "bâtıl" sözü "yasak" değil, "boş ve faydasız" anlamına gelmekte ve bu tür işler de esas itibariyle mubah çerçevesine girmektedir. Konuyu daha çok "meysir" yasağı ile ilişkilendiren Mâlikî fakihlerinin de Hanefîler'inkine benzer bir yaklaşıma sahip bulunduğu görülmektedir. Ancak onlar meysiri maddî karşılık içeren kumarla sınırlı tutmayıp iki taraf için kazanıp kaybetme riski bulunan, din ve topluma dönük bir fayda sağlamayan ve özü itibariyle ibadetleri ve aslî görevleri ihmale götüren her türlü oyun ve eğlenceyi bu kapsamda değerlendirmişlerdir (Refîk Yûnus el-Mısrî, s. 28-30, 48-49).

İvazlı müsabakanın da cevazında ilke olarak ihtilâf bulunmamakla birlikte müsabakanın tür ve şartları konusunda farklı görüşler vardır. Fakihlerin çoğunluğu,

konunun değişik yasaklarla bağlantılı olduğunu göz önünde bulundurarak yasaklığı esas alma ve câiz olanları özel biçimde belirleme yöntemini benimsemiştir. Meşruiyeti Hakkında hadis bulunan ödüllü at, deve ve ok yarışının cevazında ittifak vardır. Hanefîler hadislerde geçen koşu müsabakalarının da ivazlı olarak düzenlenmesini câiz görürler; bazı kaynaklarda güreşin de bu kapsamda olduğu belirtilir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 28, 47; İbn Âbidîn, V, 258-259; İbn Kayyim el-Cevziyye'nin ödüllü müsabakayı üç türle sınırlayan hadis Hakkında Hanefîler'e nisbet ettiği farklı bir yorum için bk. el-Fürûsiyye, s. 49). Bunların dışındakilerde ise müsabakanın değişik yasaklarla ilişkisi gözden geçirilerek bir değerlendirme yapılmıştır. Yasaklık sonucuna varılanlarda daha çok etkili olan gerekçeler ele alınan müsabaka türünün kumar, hayvanlara eziyet veya naslardaki menfi anlamıyla oyun-eğlence kapsamında düşünülmesi yahut karşılıklı iki bedelin bir kişide toplanması, mülkiyetin devrini şansa / riske bağlama, kişinin kendisine menfaat sağlamayan bir şart gereği başkası lehine borç altına girmesi gibi özellik veya sonuçlar içermesidir. Verilen örneklerden Şâfiîler'in cevaz kapsamını daha geniş tuttukları anlaşılmaktadır (Mv.F, XXIV, 126-127). Öte yandan Kur'an ezberleme, hadis ve fıkıh gibi dinî ve ilmî konularda yapılan ödüllü yarışmaları

Hanefîler câiz görürken diğer ekoller câiz görmemektedir; İbn Kayyim ise bunların öncelikle câiz sayılması gerektiği kanaatindedir (el-Fürûsiyye, s. 47).

İvazlı müsabakalarla ilgili genel tavır doğrultusunda olmak üzere bunların cevazı için klasik kaynaklarda müsabakada konacak ödülün niteliği ve ödülü koyan Hakkında da sıkı şartlar öngörülmüştür. “Sebak, sübka, cu‘l, ivaz, hatar, nedeb, kara‘, veceb, rehin, kumra, câize, atâ’, nevâl” gibi terimlerle ifade edilen ödülün mütekavvim bir mal olması, cins, miktar ve niteliğinin belirlenmesi bu şartların başında gelmektedir. Buna karşılık ödülün peşin veya vadeli, ayn veya deyn olmasında sakınca görülmez. Ödülün müsabakaya katılanlar dışında üçüncü bir şahıs, özellikle devlet başkanı veya yetkili kıldığı bir kamu görevlisi tarafından konmasında sakınca görülmediği gibi fakihlerin çoğunluğunca ödülün müsabakaya katılanlardan biri tarafından konulması da câiz sayılmıştır (Mâlikî mezhebinde bunun cevazı için ileri sürülen şartın yorumu için bk. Zekeriyyâ M. Tahhân, s. 116-118). Her iki tarafça bedel konması halinde ivazlı müsabaka bir tür kumar sayıldığı için meşrû görülmemiş, ancak yarışı kazanırsa ödül alacak ve kaybederse maddî kayba uğramayacak yarışçı veya yarışçıların (muhallil, dahîl) dahil edilmesi halinde buna cevaz verilmiştir. Hz. Peygamber’in bir hadisine (Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 69) dayanan bu anlayışa göre muhallilin kaybedeceği veya kazanacağı kesin olmaması, yani şeklen değil gerçek bir yarışçı olması gerekir. Buna karşılık İbn Teymiyye ve İbn Kayyim hadislerde müsaade edildiği bildirilen at, deve ve ok yarışlarıyla sınırlı gördükleri ödüllü yarışların meşruiyeti için ayrıca muhallil şartı koşulmasına şiddetle karşı çıkmaktadır. Onların bu yaklaşımında, muhallil kavramının bazı işlemlerdeki şeklen hukuka uygun gösterme çabalarını (hile) çağrıştırmasının da etkili olduğu anlaşılmaktadır (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 37-45, 49-52; bu görüşün eleştirisi için bk. Zekeriyyâ M. Tahhân, s. 118-132). Öte yandan fıkıh kitaplarında ödüllü müsabakada esas alınan at, deve gibi hayvan yarışları ile ok atma yarışlarının ayrıntıları üzerinde de durulmuş, hayvan müsabakalarında başlangıç ve bitiş noktalarının belirlenmesi, yarışa katılacak hayvanların belirli ve kazanıp kaybetme ihtimali açısından birbirine denk olması, üzerlerinde binicileri olduğu halde yarışılması, ok müsabakalarında atışı yapacak kişilerin, atılacak hedefin, toplam ok sayısıyla bunlardan hedefe isabet etmesi gereken sayının, okun isabet şeklinin önceden belirlenmiş

olması gibi şartlar ve takım halinde yarışmalarda uyulacak kurallar geniş biçimde ele alınmıştır.

Fıkıh eserlerinde müsabakanın değişik akidlerle ve bazı tek taraflı hukukî işlemlerle mukayesesi üzerinde durulmakla birlikte hâkim kanaat bunun müstakil bir akid tipi olduğu yönündedir. Ödülün yarışçıların dışında bir kimse tarafından konması halinde ivazlı müsabakanın bir teberru muamelesi olduğu açıktır; ödülün yarışçılardan biri tarafından konması durumunda ise teberru muamelesi sayılması mümkün değildir, zira bedel ödeyen yenilmeyi ve teberruda bulunmayı değil aksini amaçlamaktadır. Müsabaka akdinin ivazsız olması halinde bunun bağlayıcı (lâzım) olmadığı hususunda ittifak vardır. İvazlı müsabakanın bağlayıcı olup olmadığına dair görüşleri ise şöylece özetlemek mümkündür: a) Hanefîler'e, Süfyân es-Sevrî, Zührî, Yahyâ b. Saîd, İbn Cerîr et-Taberî ve İbn Kayyim'e göre bağlayıcı olmayıp taraflar istedikleri anda çekilebilir; ödülün cevazı bunu almanın helâlliği anlamında olup kazanan için yargı yoluyla talep edilebilecek bir alacak meydana gelmez, yani bedel vadeden taraf bakımından ahlâkî bir borç (günümüz hukuk diliyle "eksik, tabii borç") söz konusudur (Haskefî, V, 258). b) Mâlikîler'e göre bağlayıcı bir akiddir. c) Şâfiî mezhebinde başka görüşler de bulunmakla birlikte mutemet sayılan görüş bedel koyan taraf açısından bağlayıcı olduğu, diğer taraf açısından bağlayıcı olmadığı yönündedir. d) Hanbelîler'e göre yarış başlamadan önce taraflardan her biri, yarış başladıktan sonra ancak üstün geldiği anlaşılan taraf bunu feshedebilir. e) Ca'ferîler'de bağlayıcı olduğu ve olmadığı yönünde iki ayrı görüş vardır. Bağlayıcı olmadığını kabul etmenin başlıca sonuçları da yarışı tamamlama zorunluluğunun bulunmaması, ivazda eksiltme ve arttırmanın mümkün olması, taraflardan birinin ölmesi halinde akdin infisah etmesi şeklinde özetlenebilir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 52-57; Zekeriyyâ M. Tahhân, s. 77-81; müsabakaların sonuçları üzerinde bahis tutuşmanın tahlili ve hükmü konusunda bk. KUMAR).

Fıkıh eserlerindeki görüşleri ve delillerini geniş biçimde ele alıp tahlil eden çağdaş araştırmalarda genellikle, günümüzde ortaya çıkan sportif, askerî, ticarî, ilmî, sanatsal, kültürel veya oyun ve eğlence amaçlı yeni müsabaka türlerinin de başta kumar ve haksız kazanç yasağı olmak üzere dine, fertlere, topluma, çevreye ve tabiata zarar verme gibi yasaklar kapsamına girmedikçe câiz sayılması, hatta ferdin ruh ve beden sağlığının

gelişmesinde, hayırlı işlerin gerçekleştirilmesi veya bunlara hazırlık yapılmasında, meşrû rekabet sınırları içinde fert veya grupların üstün çaba ortaya koymaları için gerekli motivasyonun sağlanmasında olumlu katkısı görülen müsabakaların teşvik edilmesi gerektiği ifade edilir. İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin ödüllü müsabakalar konusuna ilişkin kararında (14. dönem toplantısı, 12-16 Şubat 2003, Devha-Katar) amaç, araç ve alanları meşrû olan müsabakaların bütün yarışçıların bedel ödememesi şartıyla ödüllü olarak düzenlenebileceği belirtilmiştir (Bâsim Ahmed Âmir, s. 35, 81-82; ayrıca bk. CÂİZE; CUÂLE).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "sbḳ" md.; Müslim, "İmâre", 167; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 23, 60, 69; Tirmizî, "Cihâd", 22; Nesâî, "Ḫayl", 8; Şâfiî, el-Üm (nşr. Hassân Abdülmennân), Amman, ts. (Beytü'l-efkâri'ddevliyye), s. 818-825; Karrâb, Feżâʾilü'r-remy fî sebîlillâhi teʿâlâ, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3520; Mâverdî, el-Ḥâvi'l-kebîr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut

1414/1994, XV, 180-251; Kâsânî, Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ, Beyrut 1406/1986, VI, 206; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. M. Sâlim Muhaysin - Şa'bân M. İsmâil), Riyad, ts. (Mektebetü'r-Riyâdi'l-hadîse), VIII, 651-675; Kurtubî, el-Câmiʿ, IX, 145-148; Nevevî, Ravżâtü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, VII, 532-563; Şehâbeddin el-Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Bû Hubze), Beyrut 1994, III, 464-467; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, Beyrut 1977, s. 105; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1315, VI, 31-32, 227-228; İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Fürûsiyye (nşr. Semîr Hüseyin Halebî), Tanta 1411/1991; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü'r-râye, Beyrut 1407/1987, IV, 273-275; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl, Beyrut 1398, III, 390-392; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, Beyrut 1993, VIII, 554-555; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, IV, 311-319; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, IV, 47-61; el-Fetâva'l-Hindiyye, Beyrut 1406/1986, V, 324; Haskefî, ed-Dürrü'l-muḫtâr

(İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr içinde), Beyrut 1407/1987, V, 257-259, 479; Emîr es-San‘ânî, Sübülü’s-selâm, Beyrut 1389/1960, IV, 70-72; Muhammed b. Ahmed Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), II, 208-211; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, Kahire, ts. (Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî), VIII, 87-98, 103-106; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, Beyrut 1407/1987, V, 257-259, 479; Muhammed Senûsî, er-Riḥletü’l-Ḥicâziyye (nşr. Ali eş-Şennûfî), Tunus 1396/1976, s. 162-164; Necîb Mutîî, Tekmiletü’l-Mecmûʿ (Nevevî, el-Mecmûʿ içinde), Cidde 1980, XVI, 23-116; Yûsuf el-Kardâvî, el-Ḥalâl ve’l-ḥarâm fi’l-İslâm, Beyrut 1405/1985, s. 264-280; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, V, 786-790; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), II, 92-95, 316-318, 363-366; Refîk Yûnus el-Mısrî, el-Meysir ve’l-ḳımâr: el-Müsâbaḳāt ve’l-cevâʾiz, Dımaşk-Beyrut 1413/1993; Nebi Bozkurt, Hadis’te Folklor Eğlence, İstanbul 1997, s. 110-116; Nuṣûṣü’l-iḳtiṣâdi’l-İslâmî: Kitâben ve Sünneten ve fıḳhen (nşr. M. Vâizzâde el-Horasânî), Meşhed 1420, VIII, 351-421; Zekeriyyâ M. Tahhân, el-Müsâbaḳāt ve’l-cevâʾiz ve ḥükmühâ fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Amman 2001; Bâsim Ahmed Âmir, el-Cevâʾiz: Aḥkâmühe’l-fıḳhiyye ve ṣuverühe’l-muʿâṣıra, Amman 1426/2006; “Sibâḳ”, Mv.F, XXIV, 123-133; M. Ravvâs Kal‘acî, el-Mevsûʿatü’l-fıḳhiyyetü’l-müyessere, Beyrut 2000, II, 1065-1068.

Hacı Mehmet Günay

MÜSÂDERE

(المصادرة)

Sözlükte "ısrarla istemek" anlamındaki sudûr kökünden türeyen ve "çekip almak" mânasına gelen müsâdere, devlet tarafından hazineye irat kaydetmek veya bir süre koruma altına almak üzere ceza veya tedbir olarak bir mala el konulması tasarrufudur. Özellikle kamu görevlilerinin haksız yollarla elde ettikleri gelir veya emlâkin tamamına ya da bir kısmına devletin el koymasını ifade eder. Uygulamada, hazine açıklarını kapatmak amacıyla kamu görevlilerinin veya sivil kişilerin mallarına el konulması da bu şekilde adlandırılmıştır. Mütâlebe, münâzara, mürâfaa ve mukāseme kelimeleri de müsâdere ile eş anlamda kullanılmıştır.

İslâm'dan önce de değişik uygulamalarına rastlanan ve daha çok malî bir ceza niteliği taşıyan müsâderenin meşruiyeti fakihler tarafından tartışılmış ve bazı şart ve kurallara bağlanmıştır (bk. CEZA; GARÂMET; TA'ZÎR). Kamu yararı gerekçesiyle özel mülk altındaki malın bedeli ödenerek kamu malı haline getirilmesi ise (istimlâk) müsâdereden farklıdır. Bazı durumlarda el koymanın ceza, tedbir veya bedel sayılma niteliği kesinlik taşımadığı gibi bu nitelikleri birlikte içermesi de söz konusu olabilir. Devletin, memurların yetkilerini kötüye kullanarak kazandıkları mal varlığına, kamu açıklarını kapatma amacıyla veya belirli bir meşruiyet temeli bulunmasa da tebaanın mallarına bütünüyle veya kısmen el koymasının İslâm tarihindeki uygulamaları ve bunların siyaset ve kamu maliyesiyle ilişkisi değişik görünümler arzetmektedir.

Resûl-i Ekrem, "Kendisine görev verdiğimiz bir kimsenin vergi olarak aldığı küçük bir iğneyi dahi bizden gizlemesi hıyanet ve hırsızlıktır" sözüyle (Ebû Dâvûd, "Ḫarâc", 9) tayin ettiği memurları devlet malına hassasiyet göstermeleri konusunda uyarmış, ayrıca onları denetlemiştir. Onun bir valiye hediye gönderildiğini haber aldığında ya bu hediyeyi iade ettirdiği ya da cihadda kullanılmak üzere beytülmâle koydurduğu (Müslim, "İmâre", 26-30), İbnü'l-Utbiyye adlı bir vergi memurunun halkın kendisine verdiği bazı şeyleri hediye gibi değerlendirip yanında tutmasına çok kızdığı

(Buhârî, “Aḥkâm”, 24, 41, “Zekât”, 68) bilinmektedir. Hz. Ömer dönemi müsâdere açısından özel bir öneme sahiptir ve onun zamanında bu uygulamanın beytülmâlin kaynaklarından sayıldığı anlaşılmaktadır. Valilerin haraç gelirinden bir kısmını kendilerine ayırmaları, ticaretle uğraşarak aslî görevlerini ihmal etmeleri ya da hediye almaları durumunda mallarınının yarısı müsâdere edilmekteydi. Hz. Ömer vali tayin edeceği kişiden sahip olduğu malların bir listesini ister ve daha sonra malında kaynağını açıklayamadığı bir artış görürse bu kısmı müsâdere ettirirdi (İbn Abdülhakem, s. 146-149; Kalkaşendî, VI, 373).

Emevîler döneminde müsâdere uygulamaları bir tehdit ve intikam aracı haline dönüşmüş, bu arada bazı kişilerin mirası da müsâdere edilmiştir. Nitekim Halife Muâviye, Irak Valisi Ziyâd b. Ebîh’in, Haccâc b. Yûsuf da Abdullah b. Zübeyr’in terekesine el koymuştur. Müsâdere Hişâm b. Abdülmelik zamanında daha kurumsal bir hal almıştır. Valilerin ve malî birimlerin başında bulunanların hazineyi zayıflatmak pahasına kendilerini zenginleştirmeye çalıştığını gören halife bu memurların derhal tutuklanması, zimmetlerine geçirdikleri paranın tesbiti ve uygun bir cezaya çarptırılmaları için bir uygulama başlatmıştır. Ömer b. Abdülazîz ise haksız servet kazananları cezalandırmayı doğru bulmamış ve bunların hesaplarını Allah’a havale etmiştir (Aykaç, s. 68). Öte yandan kaynaklarda, Emevîler zamanında topladıkları vergide yolsuzluk yapan memurların veya devlete karşı ayaklananların mallarına el koymakla görevli Dârü’l-istihrâc adlı bir kurumun bulunduğu belirtilmektedir (a.g.e., s. 67).

Abbâsî yönetiminin ilk yıllarında özellikle Emevî ailesi mensupları öldürülerek mallarına el konulmuştur (İbnü’t-Tıktakā, s. 152). Abbâsîler’de devlet malını gasbedenler Dîvân-ı Mezâlim’de yargılanır ve suçları sabit olursa servetleri ellerinden alınırdı. Başlangıçta müsâdere edilen mallar doğrudan beytülmâle konulurken bunların idaresi için önce Halife Ebû Ca‘fer el-Mansûr devrinde Beytü mâli’l-mezâlim, daha sonra Dîvânü’l-müsâdere adı verilen bir birim oluşturulmuştur. Rivayete göre Mansûr, ömrünün son günlerinde oğlu Mehdî-Billâh’tan bu malları sahiplerine geri vermesini istemiştir. Zamanla Abbâsîler’in müsâdere uygulamasında köklü değişiklikler meydana gelmiştir. Bu dönemde de büyük oranda baskı, tehdit ve intikam aracı olarak bilhassa rakiplerin tasfiyesi amacıyla uygulanan müsâdere, cezalandırılan şahısların ve yakınlarının tarlalarını ve evlerini

kapsayacak kadar genişletilmiş, hazineye girmesi gereken mallar halifenin yakınlarına aktarılmıştır. Özellikle IV. (X.) yüzyılda her vezirin bir bahaneyle selefinin mallarına el koyması âdet haline gelmiştir. Önceki vezirlerin yardımcı ve kâtiplerinin, vali ve kadıların, hatta ölmüş olan idarecilerin malları da buna dahildi. Kaynaklarda 296-334 (908-946) yılları arasında otuz, 334-381 (946-991) yılları arasında on müsâdere kaydına rastlanmaktadır. 315 (927) yılı olaylarını anlatan İbn Miskeveyh'in, başında vezirin bulunduğu bir dîvânü'l-müsâderînden bahsetmesi (Tecâribü'l-ümem, I, 154) bu dönemde müsâdere uygulamalarının ne kadar sık yapıldığının delilidir. Abbâsîler'de müsâderenin cezalandırma yanında bütçe açıklarının

kapatılması yönünde de kullanılması bu uygulamaya, Mu'tasım-Billâh devrinden itibaren büyük oranda yabancı askere dayanan ordunun artan harcamalarını karşılayabilmek amacıyla haklı haksız daha sık başvurulmasına yol açmış, bu durum ekonomiyi olumsuz yönde etkilemiştir. Abbâsîler döneminde müsâderenin vezir, vali ve kâtipler yanında sivil halktan ticaretle meşgul olanlara ve zengin kimselere de uygulanması özel mülkiyete indirilmiş ağır bir darbe olarak değerlendirildiği gibi servetin sadece bazı şahısların elinde toplanmasını önlemesi sebebiyle ekonomik açıdan olumlu sonuçlar doğurduğu da ileri sürülmektedir.

Müsâdere, Abbâsîler'in zayıflamasının ardından çeşitli eyaletlerde kurulan devletlerde de uygulanmıştır. Mısır'da Ahmed b. Tolun, Patrik Michael'i büyük miktarda bir parayı ödemekle mükellef tutmuş, kilise bunun altından kalkabilmek için arazilerinin bir kısmını yahudilere satmak zorunda kalmıştı (Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 152-153). Tolunoğulları'nın yıkılmasından sonra bölgeye gönderilen Vali Muhammed b. Süleyman el-Vâsikī de Tolunoğlu ailesine ait bütün mallara el koymuştur. İhşîdîler döneminde cezalandırma, yolsuzluk, devlet işlerinin tekel altına alınması ve insanların kısa zamanda zenginleşmesi gibi sebeplerle müsâdere işlemleri sürdürülmüştür. Daha çok Muhammed b. Tuğç devrinde ordunun ihtiyaçlarının karşılanması ve rüşvetçilerin cezalandırılması için özellikle Mâzerâî vezir ailesine yönelik çeşitli müsâdereler yapılmış, ancak daha sonra el konulan malların büyük bir kısmı sahiplerine geri verilmiştir (a.g.e., II, 156). Fâtımîler döneminde devlet adamlarının yanı sıra reâyâ da

müsâdereye mâruz kalmıştır. Halife Muiz-Lidînillâh, veziri İbn Killîs'ten çıkacağı bir sefer için müsâdere yapmasını istemiş, o da Fustat ve Tinnîs halkından 390.000 dinar toplamıştır. Azîz-Billâh, 373 (984) yılında İbn Killîs'i vezirlikten azledip 500.000 dinarını müsâdere ettirmişse de daha sonra görevine dönmesine izin vermiştir.

Büveyhîler'de de hazinenin başlıca gelir kaynaklarından biri müsâdere idi ve bu uygulama zamanla çok yaygın bir hal almıştı. 350'de (961) Muizzüddevle hazinedar, sâhibdîvân, sâhibdîvânü'n-nafaka, sâhibdîvânü'l-ceyşi ve diğer bazı memurları tutuklatıp yaptıracağı binalar için zorla para almış, hazinedar hapishanede hayatını kaybetmiştir (İbn Miskeveyh, II, 185-186). Görevine son verilen vezir, vali ve diğer memurların mallarının müsâderesi rakiplerine havale edilerek kendilerinden para alınması bu dönemde de yaygındı. Halife Mutî'-Lillâh da böyle bir muameleye mâruz kalmış ve Büveyhî Hükümdarı Bahtiyar, Bizanslılar'a karşı kullanılmak üzere onun 400.000 dirhemini müsâdere etmişti (a.g.e., II, 308). Gazneli vezirlerinin pek çoğu azledilerek öldürülmüş ve mallarına el konulmuştur. Sultan Mahmud'un veziri Meymendî'nin yanı sıra Ebü'l-Abbas Fazl b. Ahmed el-İsferâyînî ve Ebû Ali Hasan da (Hasanek) müsâdereye mâruz kalan vezirlerdendi. Sultan Mesud, Dandanakan'da mağlûp olduktan sonra ihmali görülen sipehsâlâr Ali Dâye, Subaşı ve Hâcib Begtoğdu'yu tutuklatıp mallarını müsâdere ettirmiştir. Büyük Selçuklular'da Abbâsîler'de olduğu gibi bir Dîvân-ı Müsâdere'nin bulunması müsâderenin yaygınlıkla uygulandığının bir göstergesidir. Vezir Kemâlülmülk es-Sümeyremî daha sonra bu divanın adını Müfredat Divanı'na çevirmiştir (Bündârî, s. 126). Anadolu Selçukluları'nda müsâdere genellikle diğer cezalara ek olarak uygulanmıştır. Kaynaklarda verilen örnekler daha ziyade, cezalandırılan kimsenin menkul ve gayri menkul mallarının tamamına sultanın emriyle el konulması şeklindedir. Müsâdere uygulanırken suçlunun malları merkezlerde emîr-i dâdlar, taşrada nâibler tarafından tesbit edilir ve el konulan mallar defterlere geçirilerek başşehre gönderilirdi. Bu dönemde müsâdere çoğunlukla devlet görevlilerine uygulanmış, halktan kimseler için ancak isyan, ihanet ve yağma gibi ağır suçlar sebebiyle konu olmuştur.

Eyyûbîler, öncelikle halefleri Fâtımîler'in saraylarını ve onlardan kalan her şeyi müsâdere edip kendi adamlarına dağıtmışlardır. El koydukları saray kütüphanesindeki 125.000 cilt kitabın satışı yıllarca sürmüştür. Bu dönemde

Fâtımîler zamanında zimmîlere verilen topraklara, bölgede kıtlık çekilirken Franklar'a tahıl gönderen bedevî Arap kabilelerinin bütün mülklerine, bazı zengin tüccarların, içlerinde eski vezirlerden Es'ad b. Memmâtî'nin de bulunduğu divanlarda görev yapan Kıptîler'in ve İskenderiye'de sayıları çok artan Avrupalı tüccarların mallarına el konulmuştur. Bu devirde gerçekleştirilen müsâderelerin en dikkat çekici olanı el-Melikü's-Sâlih Eyyûb'un, babası el-Melikü'l-Kâmil'in eşlerinin mücevherleriyle mallarını müsâdere ettirmesidir (Hassanein Rabie, s. 124). Ancak müsâdere en çok Memlükler döneminde uygulanmıştır. Memlük emîrlerinden büyük kısmının hayatlarında en az bir defa azledildiği ve mallarına el konulduğu görülmektedir. Bazan küçük bir dedikodu veya iftira emîrlerin mallarına el konulmasıyla sonuçlanabiliyor, bazan da bozulan devlet ekonomisini düzeltmek maksadıyla bu tür yollara başvuruluyordu. Kutuz, Aynicâlût Savaşı'ndan önce bu yola gitmiş, I. Baybars, el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun, Berkuk ve Kansu Gavri de sıkıntılı dönemlerde reâyânın mallarına el koydurmuştur. Memlük Devleti bir hânedana dayanmadığından ve potansiyel olarak bütün güçlü emîrler tahta geçebileceğinden Memlük sultanları, kendilerine rakip gördükleri emîrlerin mallarını müsâdere ettirerek onların güçlerini azaltma yoluna gitmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Aḥkâm", 24, 41, "Zekât", 68; Müslim, "İmâre", 26-30; Ebû Dâvûd, "H̱arâc", 9; Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-H̱arâc, Beyrut, ts., s. 111; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 307-308; IV, 335; V, 377; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr ve aḫbâruhâ (nşr. Ch. C. Torrey), Kahire 1991, s. 146-149; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, 294-300; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I, 150-155; II, 185-186; ayrıca bk. tür.yer.; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, el-Vüzerâʾ (nşr. Hasan ez-Zeyn), Beyrut 1990, s. 21, 23, 26-30, 75, 184; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 356-359; VI, 175-180; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 126; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 286; II, 29, 217; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 152; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 350; XIV, 74, 195, 207, 223; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), VI, 373; Makrîzî, el-H̱ıṭaṭ, I, 406; II, 152-153, 156; a.mlf., es-

Sülûk (Ziyâde), I/1, s. 94; II/1, s. 87; II/3, s. 607; III/1, s. 386; III/3, s. 42; Bedreddin el-Aynî, ʿİḳdü'l-cümân (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1407-12/1987-92, I, 85-86, 411; II, 176, 370; IV, 38-39; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'zâhire, VIII, 64; XII, 210; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, I/1, s. 533, 568; I/2, s. 181, 190-191, 263, 460, 462; IV, 210; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad, Calcutta 1964, s. 157-161; Hassanein Rabie, The Financial System of Egypt A.H. 564-741/A.D. 1169-1341, London 1972, s. 121-127; Abdülazîz ed-Dûrî, Târîḫu'l-ʿIrâḳı'l-iḳtiṣâdî fi'l-ḳarni'r-râbiʿi'l-hicrî, Beyrut 1974, s. 258-264; a.mlf., "Dīwān", EI² (İng.), II, 324-325; E. Ashtor, A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages, London 1976, s. 114, 136, 142, 174; F. Lokkegaard, Islamic Taxation in the Classic Period, Pennsylvania 1978, s. 161-163; Hüsâmeddin es-Sâmerrâî, el-Müʾessesâtü'l-idâriyye fi'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 286-291; Celal Yeniçeri, İslâm'da Devlet Bütçesi, İstanbul 1984, s. 118, 402-408; M. Ziyâeddin er-Reyyis, el-Ḫarâc ve'n-nüẓumü'l-mâliyye, Kahire 1985, s. 458-463; Fedâ Şâmil Arık, "Türkiye Selçuklu Devleti'nde Müsâdere", Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi Tebliğler: Türk Tarihi, İstanbul 1986, I, 47-64; Hamîd Muhammed el-Kımâtî, el-ʿUḳūbâtü'l-mâliyye beyne'ş-şerîʿa ve'l-ḳānûn, Bingazi 1986; Mustafa Fayda, Allah'ın Kılıcı Halid Bin Velid, İstanbul 1990, s. 422-446; Beyyûmî İsmâil eş-Şirbînî, Müṣâderâtü'l-emlâk fi'd-devleti'l-İslâmiyye: ʿAṣru selâṭîni'l-Memâlîk, Kahire 1997, I-II; Mehmet Aykaç,

Abbâsî Devleti'nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvânlar: 132-232/750-847, Ankara 1997, s. 67-70, 174; Adam Mez, Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı (trc. Salih Şaban), İstanbul 2000, s. 157-158; M. Mutlak Assâf, el-Müṣâderât ve'l-ʿuḳūbâtü'l-mâliyye, Amman 2000; Mustafa Demirci, İslâmın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi, İstanbul 2003, bk. İndeks; Cengiz Kallek, İslâm Medeniyetinde İktisat Düşüncesi Tarihi: Harâc ve Emvâl Kitapları, İstanbul 2004, I, 60-62; Hüseyin Esen, "İslâm Hukuku Açısından Müsâdere", DEÜİFD, XV (2002), s. 191-225; Ruben Levy, "Musâdere", İA, VIII, 669; C. E. Bosworth, "Muṣādara", EI² (İng.), VII, 652-653.

Cengiz Tomar

Osmanlılar'da.

Müsâdere usulü, Osmanlı Devleti'nin ilk devirlerinde yalnız devlet malını zimmetine geçirenlerle isyancılar Hakkında uygulanan bir ceza türü iken zamanla merkezî yönetime siyasî ve iktisadî menfaat sağlamak amacıyla başvurulan bir vasıta halini almıştır. Devletin kuruluşundan XV. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam eden bir buçuk asırlık süreçte keyfî müsâderelere pek rastlanmamışsa da Fâtih Sultan Mehmed döneminden (1451-1481) itibaren Tanzimat Fermanı'nın ilânına kadar yaklaşık dört asır boyunca çeşitli şekillerde uygulanmıştır.

Kuruluş dönemi Osmanlı hükümdarları, mutlak iktidara sahip bulunmadıklarından ve siyasî yapıyı büyük ölçüde Türkmen aşiretleri şekillendirdiğinden, tehlikeli sonuçlar doğurabilecek müsâdere usulünden uzak durmayı tercih etmişlerdir. Fetret devrinde (1402-1413) kısa bir süre için Osmanlı tahtını ele geçiren Mûsâ Çelebi'nin müsâdere uygulamalarının başarısızlıkla sonuçlandığı bilinmektedir. Merkezî otoriteye karşı tehdit unsuru olarak gördüğü uç beylerinin siyasal gücünü kırmak niyetiyle bazı zengin bey ve paşaları öldürterek mallarına el koyduran Mûsâ Çelebi bu uygulamaları sebebiyle beylerin desteğini kaybederek kardeşi Çelebi Mehmed'e yenilmiştir.

Osmanlı hükümdarları XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren şahsî otoritelerini ön plana çıkardılar ve merkezî otoriteyi güçlü hale getirdiler. Fâtih Sultan Mehmed, imparatorluk kurumsallaşmasının alt yapısını oluşturma sürecinde müsâdere usulünü etkin biçimde uygulayabilecek konuma erişti. Osmanlı tarihinde müsâderenin yaygın ve sistemli bir şekilde uygulanması, bu dönemde Vezîriâzam Çandarlı Halil Paşa'nın mal varlığının müsâdere edilmesiyle başladı. İstanbul'un fethinden sonra Bizanslılar'dan rüşvet aldığı bahanesiyle idam edilen Halil Paşa'nın mal varlığına el konuldu. Servetinin küçük bir kısmı çocuklarına bırakıldı. Ona bağlı olan Yâkub ve Mehmed paşalar da görevlerinden azledildikten sonra malları müsâdere edilerek sürgüne gönderildiler.

Bu tarihten itibaren müsâdere, ulemâ dışındaki devlet görevlilerinden kayda değer mal varlığı bulunan herkese suçlu olup olmadığına bakılmaksızın uygulanan bir gelenek halini aldı. Zira dönemin yönetim anlayışına göre

devlet görevlilerinin kullanımına sunulan mal, para ve çeşitli malzeme şahsa değil makama aitti. Bundan dolayı ne kadar hizmeti geçerse geçsin bir devlet adamının vefatı halinde edindiği mallar yeniden devlete intikal ederdi. Bu anlayış dönemin devlet adamları tarafından da bilinmekte ve buna göre hareket edilmekteydi. Peçuylu İbrâhim, I. Ahmed devrinin sadrazamlarından Lala Mehmed Paşa'nın ölümünü anlatırken bu durumu çok iyi yansıtır. İran serdarlığına memur edildiği sırada hastalanan Lala Mehmed Paşa, vefat edeceğini anladığında hatırı sayılır bir servete sahip olduğu halde yanındakilere ailesinin ve çocuklarının korunmasını vasiyet etmişti. Öldüğünde de geride kalan askerî malzemenin yanında başta nakit varlığı (150.000 altın, 100 yük kuruş) olmak üzere kırkı aşkın samur kürk, elbiseler ve çeşitli değerli eşyaları alınmış, mirasın küçük bir bölümü çocuklarına bırakılmıştı.

Lala Mehmed Paşa'nın tâbi tutulduğu muamele aslında genel kuraldı. Müsâdereye karar verilince sahip olunan mallar memurlar tarafından teftiş edilir, gerekirse saklanmış olan paraları bulmak için bazan hapis ve işkence gibi yollara da başvurulurdu. Sonunda ortaya çıkan nakit ve satılan eşya ve emlâkin bedeli hazineye mal edilirdi. Serveti alınan devlet adamlarının malları ve gelirlerinden vârislerine geçinecekleri ölçüde mal mutlaka bırakılırdı. Öte yandan el konan mallara kitapların da dahil olduğu ve zaman zaman kütüphanelerin müsâdere edildiği bilinmektedir.

XVII. yüzyılın başlarından itibaren devletin ekonomik, idarî ve askerî açıdan gittikçe ağırlaşan bir bunalıma sürüklenmesi müsâdere yönteminin yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Müsâdere, bu devirde merkezî otoriteye siyasal güç kazandırmaktan çok hazineye gelir sağlama işlevi gören bir uygulama şekline dönüştü. Böylece bir yandan ehl-i örf kesiminin mâruz kaldığı müsâdere uygulamaları çoğalırken öte yandan ehl-i örf dışındaki kesimler de yavaş yavaş müsâdere kapsamı içinde yer almaya başladı. Ulemâ sınıfının müsâdere kapsamına alınması da yine bu döneme rastlar. Fakat bu sınıfa uygulanan müsâdere ehl-i örften farklı olarak sadece suçlu görülenler içindir. İlk defa, Cinci Hoca olarak bilinen ve kazaskerlik makamına kadar yükselen Safranbolulu Hüseyin Efendi'nin rüşvet yoluyla elde ettiği büyük serveti bu kapsamda müsâdere edilmiştir. Ulemâ sınıfına tatbik edilen bir diğer müsâdere olayı, Edirne Vak'ası dolayısıyla idam edilen, II. Mustafa döneminin şeyhülislâmlarından Erzurumlu Seyyid

Feyzullah Efendi ile ilgilidir. Kendisine, oğullarına ve yakınlarına ait emlâk ile 100 keseden fazla nakit parasına el konulduğu bilinmektedir.

II. Viyana bozgununu takip eden yıllarda müsâdere uygulamalarında önceki dönemlere oranla büyük bir artış oldu. Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa da müsâdere uygulamasına ağırlık verip hazineyi desteklemeye çalıştığı, I. Mahmud'un cülûs bahşişinin maktul sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa ve akrabalarından müsâdere edilen paralardan karşılandığı belirtilmektedir. Ayrıca bu devirde merkezdeki uygulamalardan cesaret alan taşradaki bazı yüksek rütbeli idareciler (beylerbeyi, mirlivâ vb.) mallarını ele geçirmek maksadıyla eyaletlerdeki zengin kimselere yöneldiler, bir bölümünü çeşitli isnatlarla idam ettirdiler. XVIII. yüzyılın sonlarında artık sıradan insanlar bile müsâdere uygulamalarına mâruz kalmaya başladı. 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşları sırasında küçük çapta imalât yapan sanayicilerden ölenlerin terekelerine el konulup vârislerinden terekenin % 60'ını hazineye hibe ettiklerine dair birer senet alındı.

II. Mahmud döneminde varlıklı bir kimsenin veya bir âyanın ölüm haberinin alınması terekesinin devlet tarafından müsâdere edilmesi için yeterli sayılmaktaydı. II. Mahmud, XIX. yüzyılın başlarında Anadolu ve Rumeli'de iyice güç kazanarak merkezî otoriteyi ciddi şekilde tehdit etmeye başlayan âyanları tasfiye sürecinde müsâdere yöntemini son derece etkili bir biçimde kullandı. Böylece siyasî etkinliğin başlıca kaynağı olan servet birikiminden mahrum bırakılan âyan ailelerinin nüfuzu büyük ölçüde kırıldı. Ayrıca Vakıflara ait mal ve paralar İslâm hukukuna göre müsâdere kapsamına girmediği halde II. Mahmud, Yeniçeri Ocağı'nı kaldırdıktan sonra dağılan yeniçerilerin sığındığı Bektaşî vakıflarına ait mal varlıklarını da müsâdere ettirdi. Gerçi vakıf ve mülk araziler Osmanlı tarihinde ilk defa Yıldırım Bayezid devrinde geniş ölçüde mîrî hale getirilmişti.

Yine Fâtih Sultan Mehmed döneminde benzer şekilde bir kısım arazinin vakfiyeti kaldırılarak timara tahsis edilmişti. Fakat bu araziler II. Bayezid devrinde yeniden vakıf araziye çevrilmişti.

Müsâdere yönteminin ıslahıyla ilgili ilk teşebbüse III. Selim döneminde girişildiği bilinmektedir. III. Selim, Rusya ve Avusturya ile devam etmekte olan savaşların giderlerini karşılayabilmek için müsâdere yöntemine

başvurmak isteyince bazı itirazlarla karşılaşmış; bunlara cevap olmak üzere neşrettiği bir hatt-ı hümâyunda niyetinin yetim malı ve kendi emeğiyle servet edinmiş kimselerin malına dokunmak olmadığını, ancak devlet kapısında zengin olmuş kimselerden ölenlere ait malların ne ölenin vârislerine ne de sultanın kendisine ait olduğunu, bu malların din ve devlet uğrunda sarfedilmek üzere hazineye alınacağını belirterek uygulamanın kendinden önceki padişahlar zamanında da bundan farklı olmadığını vurgulamıştı. Ancak bu hatt-ı hümâyuna rağmen müsâdere uygulamalarında kayda değer bir değişiklik olmadı. Müsâdere usulünün ıslahı hususunda ikinci teşebbüs II. Mahmud döneminde vuku buldu. 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra II. Mahmud, vükelâ ve ulemâya hitap eden fermanında sırf yeniçeri israfından kaynaklanan hazine masrafını karşılamak için şimdiye kadar mîrî ile münasebeti olmayıp ticaret ve sanatla uğraşan kimselere ait muhallefatın zaptedildiğini, bundan sonra bu tür müsâderelerin kaldırılacağını ilân etti (1826). Ancak sonuç III. Selim döneminden farklı olmadı.

Müsâdere uygulamaları, kendi mal varlıkları da sürekli tehdit altında bulunan bazı devlet adamlarınca eleştirilmiştir. XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde birkaç defa defterdarlık yapmış, yıllarca Dîvân-ı Hümâyun'da bulunmuş tecrübeli devlet adamlarından Defterdar Sarı Mehmed Paşa eserinde, padişahların hazineye borcu olmayan kimselerin mallarına küçük bahanelerle el koyup günaha girmekten çekinmeleri gerektiğini ifade etmiştir. Mehmed Paşa işin hukukî yönüne de dikkat çekerek halkın mallarının sebepsiz yere padişah hazinesine girmesinin ve hazineye karışmasının devletin yok olmasına ve hazinenin zararına yol açacağını ulemânın ittifakla dile getirdiğini belirtmektedir. Naîmâ da yasal olmayan yollardan biriktirilen servetin zaptedilebileceğini ve hatta gerekirse servet sahibinin öldürülebileceğini yazmakla birlikte suçsuz insanlara uygulanan müsâderenin çirkin bir şey olduğunu belirtmiştir. Ahmed Cevdet Paşa da "madde-i müstekreh" olarak nitelendirdiği müsâdere yönteminin İslâmî kurallara uymadığını kaydetmektedir. Ona göre devlete düşen görev, memurlara ait malların kaynağını şüpheli görerek müsâdere etmek değil, onların haksızlık yapmasına fırsat vermemektir. Bununla beraber Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Ahmed Lutfi Efendi ve Mustafa Nûri Paşa müsâdere usulünü savunan tarihçiler olarak dikkati çeker. Özellikle Mustafa Nûri Paşa, kısa zamanda devlet kapısından zengin olanların müsâdereye

tâbi tutulmasının gerekli olduğuna temas eder; uygulamanın giderek bozulduğunu ve yaygınlaştırıldığını, böyle dahi olsa yine de ölenin aile ve çocuklarının mağdur bırakılmamış olduğunu söyler (Netâyicü'l-vukūât, I, 102).

Özellikle Batı düşüncesini benimseyen devlet adamları bu tür uygulamalardan rahatsızlık duymakta ve müsâdere usulünü hukuka aykırılık olarak telakki etmekteydiler. Tanzimat ricâlinden Sâdık Rifat Paşa, Viyana elçiliği esnasında (1837-1839) yazdığı ve Tanzimat'ın ana ilham kaynağı olarak kabul edilen risâlesinde Avrupa ülkelerinde bir kimse ölünce malının devlet tarafından müsâdere edilmediğini önemle belirtmişti. Yine Batı âlemini yakından tanıyan Mustafa Reşid Paşa da 1838'de vergilerin âdilâne toplanması, rüşvet, angarya ve müsâderenin kaldırılması hususunda bir tasarı hazırlamıştı.

Müsâdere uygulamasının sakıncalı yönlerini gören Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye, 31 Mart 1838 tarihli ilk toplantısında bu usulün kaldırılmasını kararlaştırmış, nihayet 3 Kasım 1839 tarihli Tanzimat Fermanı ile mahkeme kararı olmaksızın hiç kimsenin mallarına el konulamayacağı esası kabul edilmiş, keyfî müsâdere uygulamalarına son verilmiştir. Bütün Osmanlı tebaasına can, ırz, namus ve mal güvenliği vaad eden fermanda müsâdere uygulamalarının sakıncalarına temas edilerek özel mülkiyeti sürekli biçimde tehdit altında bulunduran bu yöntemin insanların çalışıp üretme azmini kırıp ülkenin kalkınmasını engellediği vurgulanmıştır. Böylece müsâdere bir sistem olarak kaldırılmışsa da kelime çeşitli vesilelerle devlet tarafından el konulan mallar veya eşya için kullanımda kalmış ve kanun maddelerinde yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Âşık Paşaoğlu Tarihi (haz. Atsız), İstanbul 1992, s. 71 vd.; Neşrî, Cihannümâ (Unat), II, 489 vd.; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 321 vd.; Solakzade, Târih (haz. Vahid Çubuk), Ankara 1989, II, 559, 583; Naîmâ, Târih, IV, 331-341; VI, 47; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Devlet

Adamlarına Öğütler: Nesâyihü'l-vüzerâ ve'l-ümerâ (haz. Hüseyin Ragıp Uğural), İzmir 1990, s. 20; D. Kantemir, Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1980, III, 315; J. von Hammer, Osmanlı Tarihi (trc. Mehmed Atâ, s. nşr. Abdülkadir Karahan), İstanbul 1991, I, 195; "Gülhane'de Kıraat Olunan Hatt-ı Hümayûnun Sûretidir", Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1278, I, 4-8; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât (nşr. Mehmed Gālib Bey), İstanbul 1327, I, 102 vd.; Cevdet, Târih, III, 118; Enver Ziya Karal, Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları, Ankara 1946, s. 81-83; K. Röhrborn, "Osmanlı İmparatorluğunda Müsâdere ve Mutavassıt Güçler", I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (İstanbul 15 - 20 Ekim 1973), İstanbul 1979, I, 254-260; Stanford J. Shaw - E. K. Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye (trc. Mehmet Harmancı), İstanbul 1982, I, 93; Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, Ankara 1985, s. 148; Ahmet Tabakoğlu, Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Mâliyesi, İstanbul 1985, s. 296 vd.; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tedkikler ve Vesikalar I, Ankara 1987, s. 132 vd.; Mübahat S. Kütükoğlu, "Osmanlı İktisadî Yapısı", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1994, I, 526-527; Yuzo Nagata, Tarihte Ayanlar: Karaosmanoğulları Üzerinde Bir İnceleme, Ankara 1997, s. 191-193; Yavuz Cezar, "Bir Ayanın Muhallefatı", TTK Belleten, XLI/161 (1977), s. 45, 49, 52; Yücel Özkaya, "Rumeli'de Ayanlık ile İlgili Bazı Bilgiler", TTK Bildiriler, VIII (1981), II, 1416; Ercüment Kuran, "Osmanlı İmparatorluğunda İnsan Hakları ve Sadık Rifat Paşa", a.e., VIII (1981), s. 1451; İsmail E. Erünsal, "Şehit Ali Paşa'nın İstanbul'da Kurduğu Kütüphane ve Müsadere Edilen Kitapları", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kütüphanecilik Dergisi, sy. 1, İstanbul 1987, s. 79-88; Mehmet Ali Ünal, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Müsâdere", TDA, sy. 49 (1987), s. 95, 111; Fikret Yılmaz, "Karaosmanoğlu Ataullah Ağa'ya Ait Malların Müsaderesi ve Bir Kira Defteri", TİD, sy. 5 (1990), s. 239-252; Saim Savaş, "XVII. Asırda Sivas'ta Bir Ayan Ailesi Zaralı Zadeler", a.e., sy. 8 (1993), s. 81, 83 vd.; M. Cavid Baysun, "Musâdere", İA, VIII, 671, 672, 673; F. Müge Göçek, "Muṣādara", EI² (İng.), VII, 653.

Tuncay Öğün

MÜSÂFİR

(bk. MİSAFİR).

MÜSÂFİRÎLER

(آل مسافر)

X-XI. yüzyıllarda Târum, Azerbaycan, Arrân ve İrmîniye'de hüküm süren bir hânedan.

Deylemli hânedanlardan biri olan ve Kengerîler, Sellârîler de denilen Müsâfirîler'in ortaya çıkışıyla ilgili bilgiler her ne kadar kesin değilse de Yâkūt el-Hamevî'nin

kaydettiği bir mektuptan bu hânedanın tarihinin, mensubu bulundukları Âl-i Kenger'in Kazvin'e bağlı Târum (Tarım) vilâyetindeki Şemîrân (Semîrân) Kalesi'ni ele geçirmesine kadar gittiği anlaşılmaktadır (Muʿcemü'l-büldân, III, 291).

Müsâfirîler'in bilinen ilk üyesi Sellâr (Sâlâr) diye tanınan Muhammed b. Müsâfir'dir. Mes'ûdî babasının adını Esvâr şeklinde kaydeder (Mürûcü'z̲-z̲eheb, IV, 378); isim zamanla Müsâfir şekline dönüşmüş olmalıdır. Muhammed b. Müsâfir, Cüstânî Hükümdarı III. Cüstân b. Vehsûdân'ın kızı ile evlenerek bu Deylemli hânedanla akrabalık tesis etti (a.g.e., IV, 377-378; İbn Miskeveyh, II, 32, 151). Taberistan'da Şiî Zeydîler'in çöküşe geçmesinin (IV./X. yüzyıl) ardından başlayan Deylemliler'in yayılma sürecinde Muhammed b. Müsâfir de rol aldı ve lider Esfâr b. Şîreveyh'e karşı kumandanlarından Merdâvîc b. Ziyâr ile ittifak yaptı. Merdâvîc, bu ittifaka dayanarak 316 (928) veya 319'da (931) Esfâr'ı ortadan kaldıran ve kendisini yayılışın liderliğine getiren hareketi başlattı (Mes'ûdî, IV, 377-378). Ancak Muhammed b. Müsâfir'in oğulları Vehsûdân ve Merzübân, annelerinin de yardımıyla idare merkezi Şemîrân Kalesi'ni ele geçirip babalarını tahtından indirerek gözetim altına aldılar ve yönetimi kendileri üstlendiler; Târum bölgesi Vehsûdân'da, diğer topraklar Merzübân'da kaldı (330/942). Bu sırada, Sâcoğulları'ndan Yûsuf b. Ebü's-Sâc'ın ölümünden (314/926) beri önemli iç karışıklıklara sahne olan Azerbaycan, Hâricî lideri Deysem b. İbrâhim el-Kürdî tarafından ele geçirildi. Fakat Deysem'le ilişkileri bozulan veziri Ebü'l-Kāsım Ali b. Ca'fer, Merzübân ile görüşüp

onu Azerbaycan’a saldırmaya teşvik etti. Merzübân Deysem’i yenerek kısa zamanda Azerbaycan’a, daha sonra da Derbend ve Şirvan’a kadar Arrân ve İrmîniye’ye hâkim oldu; Deysem b. İbrâhim’i de kendisine iktâ ettiği Târum’daki bir kaleye gönderdi (330-331/942-943). 332 (944) yılında Arrân’ın merkezi Berdea Rus askerlerince işgal edildi. Merzübân onları kuşatma altına aldıysa da aynı günlerde Musul Hamdânî ordusunun Azerbaycan’a doğru harekete geçtiği haberi gelince Ruslar’la savaşmak için küçük bir birlik bırakıp Hamdânîler’e yöneldi. Meydana gelen savaşta yağan karın da etkisiyle bedevîlerden teşekkül eden Hamdânî ordusu dağıldı (334/945-46). O sırada Büveyhî Emîri Muizzüddevle’nin hilâfet merkezi Bağdat’a hâkim olması üzerine Hamdânî Emîri Nâsırüddevle Büveyhîler’i oradan atmaya niyetlendi ve bir mektupla Hamdânî kuvvetlerinin Azerbaycan’dan çekilmesini emretti. Kuşatma altında bulunan Berdea’daki işgalci Ruslar da ülkelerine geri döndüler (İbn Miskeveyh, II, 62-67; İbnü’l-Esîr, VIII, 412-415).

Topraklarını kuzeye doğru genişleten Rüknüddevle’nin 335 (946-47) yılında Rey’i ele geçirmesi (İbnü’l-Esîr, VIII, 467) Müsâfirîler’le Büveyhîler’i karşı karşıya getirdi. Kazvin yakınlarında yapılan savaşta Merzübân yenildi ve esir alınarak Fars’taki Sümeyrem Kalesi’ne hapsedildi (338/949-50). Bunun üzerine ordu kumandanları Erdebil’de Muhammed b. Müsâfir’i tekrar tahta çıkardılarsa da bir süre sonra Târum’daki oğlu Vehsûdân tarafından bütün yetkileri elinden alınarak Şîsecân Kalesi’ne gönderildi ve orada öldü. Bunu fırsat bilen Rüknüddevle, kendisine sığınan Sâmânîler’in eski Tûs valisi Muhammed b. Abdürrezzâk’ı Azerbaycan’ı zaptetmekle görevlendirdi. Fakat Muhammed karşılaştığı entrikalardan dolayı bölgede fazla kalamayarak Rey’e döndü (338/949-50). Bu sırada Vehsûdân’ın serbest bıraktığı Târum Kalesi’ndeki Deysem b. İbrâhim el-Kürdî, Azerbaycan ve İrmîniye’nin kontrolünü ele geçirdi. 342’de (953) Merzübân annesinin hazırladığı bir planla Sümeyrem Kalesi’nden kurtulup Erdebil’e geldi ve iki yıl içerisinde bir yandan Deysem ile, bir yandan da bazı ayaklanmalarla uğraşarak Azerbaycan’a yeniden hâkim oldu. Bu arada Büveyhî Emîri Rüknüddevle ile de bir barış antlaşması imzaladı ve kızını onunla evlendirdi. Azerbaycan’ı ziyaret eden coğrafyacı İbn Havkal’in verdiği bilgilerden 344 (955) yılında Merzübân’ın Azerbaycan, Arrân ve İrmîniye’de tam bir hâkimiyet sağladığı, ayrıca Kafkasya ve İrmîniye’deki küçük hânedanların çoğunun onu metbû tanıdığı anlaşılmaktadır (Ṣûretü’l-

arż, s. 354-355). Tarihçilerin ve modern araştırmacıların Müsâfirî hânedanının en büyük hükümdarı olarak kabul ettiği Merzübân Ramazan 346'da (Aralık 957) öldü ve yerine oğlu Cüstân geçti.

Devlet işlerinden çok haremle ve eğlenceyle ilgilenen Cüstân zamanında Abbâsî Halifesi Müktefî-Billâh'ın soyundan geldiğini ileri süren bir kişi Müstecîr-Billâh lakabıyla halifelik iddiasında bulundu. Fakat Cüstân kardeşi İbrâhim ile birlikte onu saf dışı bırakmayı başardı (349/960). Vehsûdân, bu olaydan sonra bir komplo kurarak yeğenleri Cüstân ve diğer kardeşi Nâsır'ı anneleriyle beraber Târum'a çağırıp öldürttü; ardından oğlu İsmâil'i idareyi ele alması için Azerbaycan'a gönderdi. Bunun üzerine İrmîniye'de bulunan İbrâhim harekete geçerek Erdebil'i aldı ve Vehsûdân'ın kuvvetlerini Azerbaycan'dan uzaklaştırdı; daha sonra da kardeşlerinin ve annesinin intikamını almak için Târum'a yürüyüp Deylem'e kaçmaya mecbur bıraktığı amcasının topraklarını ve hazinelerini ele geçirdi. Ancak Vehsûdân, Deylem'den topladığı güçlerle Târum'a döndü ve mağlûp olan İbrâhim Rey'deki Büveyhî Emîri Rüknüddevle'ye sığındı (355/966). Bu sırada İsmâil'in ölümü dolayısıyla Vehsûdân Azerbaycan'ın yönetimini diğer oğlu Nûh'a verdi. Rüknüddevle kendisine sığınan kayınbiraderi İbrâhim'e yakın ilgi gösterdi ve veziri Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd vasıtasıyla topraklarını amcasının oğlundan alarak ona geri verdi. Fakat Azerbaycan 368 veya 369'da (979 veya 980) Revvâdîler tarafından ele geçirildi; İbrâhim tahttan indirilip hapse atıldı ve dört yıl sonra öldü (İbn Miskeveyh, II, 224, 228-231). Kaynaklarda bundan sonrasıyla ilgili yeterli bilgi bulunmamakta, ancak İbrâhim'in oğlu Ebü'l-Heycâ'nın 372 (982-83) yılında Duvîn'i (Dvin) ve ona bağlı yerleri elinde tuttuğu anlaşılmaktadır. Ardından Ebü'l-Heycâ kendi hizmetkârları tarafından İrmîniye'deki Uhdîk'te (Olti) öldürüldü ve Revvâdîler Azerbaycan'ın geri kalan topraklarını da zaptederek Müsâfirîler'in halefleri olduklarını iddia ettiler.

Müsâfirîler, Azerbaycan'daki hâkimiyetlerini kaybettikten sonra hânedanın asıl merkezi olan Târum'da varlıklarını bir süre daha sürdürdüler. Ne zaman öldüğü bilinmeyen Vehsûdân bir ara hâkimiyetini Zencan, Ebher ve Sühreverd'e kadar genişletmişti. Ancak şair Mütenebbî'nin muhtemelen 354 (965) tarihinde yazdığı bir kasidesinde Rey ve Cibâl Büveyhî Emîri Rüknüddevle'nin onu bir süre yerinden uzaklaştırdığı belirtilmektedir.

Yâkūt el-Hamevî'ye göre Rüknüddevle'nin oğlu Fahrüddevle 379'da (989) Şemîrân'ı Nûh b. Vehsûdân'ın küçük oğlunun elinden aldı ve onun annesiyle evlendi. Bu çocuğun adı muhtemelen Cüstân idi ve devlet işleri onun adına annesi tarafından yürütülüyordu. Fahrüddevle'nin 387'de (997) ölümünün ardından Vehsûdân'ın soyundan gelen ve ne babası ne kendisi Hakkında bilgi bulunan Sellâr İbrâhim b. Merzübân (İbnü'l-Esîr, IX, 373) aynı yıl Zencân, Ebher, Sühreverd / Şehrizor ve Târum'u ele geçirdi; 411'de (1020) Kazvin'in de onun elinde olduğu rivayet edilir. Diğer taraftan Gazneli Mahmud, 420'de (1029) Rey'i ele

geçirince İbrâhim b. Merzübân'ın üzerine bir ordu gönderdi. Gazneli Mahmud Horasan'a dönünce Sellâr İbrâhim onun askerlerinin bulunduğu Kazvin'e yürüdü ve halkın da yardımıyla Gazneli askerlerini buradan uzaklaştırdıktan sonra oğlunun yönetimindeki Sercihan Kalesi'ne sığındı. Bu sırada Rey'de bulunan Mahmud'un oğlu Mesud, Sellâr İbrâhim'e karşı yürüdü ve ilk karşılaşmada başarısız olduysa da ardından gerçekleştirdiği saldırı sonunda (420/1029) onu ele geçirip vergiye bağladı (Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, s. 15, 235; İbnü'l-Esîr, IX, 373-374). Selçuklular'ın 434 (1042-43) yılında Rey'e ve Cibâl vilâyetlerine hâkim olması üzerine Târum Sellârı Tuğrul Bey'i metbû tanımayı ve ona vergi vermeyi kabul etti (İbnü'l-Esîr, IX, 509). 438'de (1046-47) Târum ve Şemîrân'dan geçen Nâsır-ı Hüsrev, Şemîrân hâkimi Cüstân (b.) İbrâhim'in "Merzübânü'd-Deylem Cîl-i Cîlân Ebû Sâlih Mevlâ emîrü'l-mü'minîn" unvanını taşıdığını ve bu hükümdarın sahip bulunduğu yerlerde tam bir adaletin hüküm sürdüğünü söyler (Sefernâme, s. 8). Bu ifadeye göre Târum Sellârı, Cüstân b. İbrâhim olmalıdır. İbnü'l-Esîr de 454 (1062) yılında Tuğrul Bey'in Târum Kalesi'ne bir sefer düzenlediğini ve Melik Müsâfir'e 100.000 dinar, 1000 elbise vergi koyduğunu söyler (el-Kâmil, X, 24); kaynaklarda adı geçen Müsâfirîler'in son hükümdarı bu zattır. Yâkūt el-Hamevî, Alamut Kalesi hâkiminin Şemîrân'ı tahrip ettiğini belirtmekte ve bu bilgi Târum Müsâfirîleri'nin varlığına Alamut İsmâilîleri'nin son verdiğini göstermektedir (Muʿcemü'l-büldân, III, 290; Ahmed-i Kesrevî, s. 49).

BİBLİYOGRAFYA

Mes‘ûdî, Mürûcü’z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), IV, 377-378; İbn Havkal, Ṣûretü’l-arż, s. 354-355; İbn Miskeveyh, Tecâribü’l-ümem, II, 31-33, 62-67, 115, 118, 131-136, 148-154, 156, 166-167, 177-180, 218-220, 224, 228-231; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (trc. Yahyâ el-Haşşâb - Sâdık Neş’et), Beyrut 1982, s. 15, 235; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Abdülvehhab Tarzi), İstanbul 1988, s. 6, 7, 8; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), III, 290-291; a.mlf., Muʿcemü’l-üdebâʾ: İrşâdü’l-erîb, Kahire 1924, II, 308; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 190, 191, 193, 194, 385-388, 412-415, 467, 478-480, 500-503, 519, 529-531, 568, 571-572; IX, 373-374, 447, 509; X, 24; Ahmed-i Kesrevî, Şehriyârân-ı Ġumnâm, Tahran 1335, s. 41-49, 53-109; W. Madelung, “Minor Dynasties of Northern Iran”, CHIr., IV, 223-226, 232-236; Cl. Huart, “Les Mosâfirides de l’Adherbaïdjân”, A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Brown (ed. T. W. Arnold - R. A. Nicholson), Amsterdam 1973, s. 228-256; E. D. Ross, “On Three Muhammadan Dynasties in Northern Persia in the Tenth and Eleventh Centuries”, AM, II (1925), s. 212-215; S. M. Stern, “The Early Ismāʿilī Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania”, BSOAS, XXIII (1960), s. 70-74; V. Minorsky, “Musāfirids”, EI² (İng.), VII, 655-657; a.mlf. - [C. E. Bosworth], “Tarım”, a.e., X, 311.

Ahmet Güner

MÜSÂKĀT

(المساقات)

Ürünü paylaşma esasına dayanan bağ-bahçe ortakçılığı.

Sözlükte “hayvana veya bitkiye su vermek” anlamındaki saky kökünden türeyen müsâkāt kelimesi fıkıh terimi olarak, çıkacak ürünü belli bir oranda paylaşmak üzere meyve bahçesi veya üzüm bağı sahibiyle bunların bakım ve sulamasını üstlenecek işletmeci arasında yapılan sözleşmeyi ifade eder. Hicaz bölgesinde ağaçların bakımında emeğin ağırlıklı kısmını sulamanın oluşturması, suyun da kuyulardan temin edilmesi bu adlandırmada etkili olmuştur (İbn Kudâme, V, 391). Irak ekolü ise bu çeşit ortaklık için muâmele terimini kullanmıştır. Mecelle’nin tanımı şöyledir: “Müsâkāt, bir taraftan eşcâr ve diğer taraftan terbiye olmak ve hâsıl olan meyve beyinlerinde taksim olunmak üzre bir nev‘ şirkettir” (md. 1441).

Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İbn Hazm müsâkātı Hz. Peygamber’in Hayber uygulamasına dayanarak câiz görmüşlerdir (bk. Buhârî, “el-Ḥars̱ ve’l-müzâraʿa”, 14, “İcâre”, 3; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 43). Resûl-i Ekrem’in eşleri ve ilk dört halife dahil olmak üzere pek çok sahâbînin müsâkāt yapmış olması, Medineliler’in uygulaması, bu işlemin bir yönüyle mudârebeye benzemesi ve bu muameleye duyulan ihtiyaç cevaz hükmünü destekleyen deliller arasında zikredilir (İbn Kudâme, V, 392-393; Şirbînî, II, 322 vd.; Kadızâde, VIII, 45-46). Hanefî mezhebinde fetva Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in görüşüne göre verilmiştir.

İkrime el-Berberî, Mücâhid b. Cebr, Ebû Hanîfe, Züfer b. Hüzeyl ve Zeydîler, müsâkātı toprağı çıkacak ürünün bir bölümü karşılığında kiralamadan farksız sayarlar ve kira bedeli olan ürün miktarının değişken olması, hatta hiç ürün alınmaması gibi sebeplerle garar veya bilinmezlik içerdiği için câiz görmezler. Toprağın bu şekilde kiralanmasına karşı çıkılırken daha çok Râfi‘ b. Hadîc tarafından rivayet edilen Hz. Peygamber’in, toprağın ya sahibince ekilip biçilmesini ya da kira bedeli

almaksızın kullanılmasına müsaade edilmesini istediği ve belirli oranda ürün veya belirli miktar yiyecek maddesi karşılığında kiraya verilmesini yasakladığı yönündeki hadis delil gösterilir (Buhârî, “el-Ḥarṡ ve’l-müzâraʿa”, 18; Tirmizî, “Ahḳâm”, 42). Fakat bu yasaklama ifadesinin toprak sahibini kayıran, kiracıyı veya işletmeciyi belirsizlikle yüz yüze bırakan uygulamalarla ilgili olduğu anlaşılmakta ve müsâkātta garar yasağının ihlâli de söz konusu olmamaktadır (Sıddîk M. Emîn ed-Darîr, s. 471, 472-473). Öte yandan İbrâhim en-Nehaî ve Hasan-ı Basrî’nin müsâkātı mekruh saydıkları rivayet edilmiştir.

Müsâkātı câiz görenlerin çoğunluğu bir yıldan fazla devam edebilen her çeşit meyve ağacının ve dut, gül gibi yaprakları meyve işlevi gören bitkilerin müsâkāta konu olabileceği kanaatindedir; hatta toplumun ihtiyaçlarını dikkate alan sonraki Hanefî âlimleri meyvesi olmayıp koruma ve sulama yoluyla yetiştirilen ve kerestesinden yararlanılan kavak gibi ağaçları da müsâkāta elverişli bulmuşlardır. Şâfiî mezhebinde hurma ve üzüm asmasının müsâkāta uygun olduğu, karpuz ve patlıcan gibi kalıcı olmayan gövdesiz bitkilerin uygun olmadığı hususunda fikir birliği vardır; Şâfiî’nin eski görüşü meyve ağaçlarını da müsâkāta elverişli sayma yönündeyken yeni görüşünde bu hurma ve üzüm asmasıyla sınırlı tutulmuştur. İbn Hazm, Dâvûd b. Ali’nin bazı talebelerinin sadece hurma bahçesinde müsâkāta cevaz verdiğini kaydeder (el-Muḥallâ, VIII, 229). Tek başına müzâraayı câiz görmeyen Mâlik b. Enes ve Şâfiî’ye göre ağaçlar arasında bulunan boş alanların müsâkāta tâbi olarak ekilip biçilmesi bazı şartlar çerçevesinde mümkündür (bk. MÜZÂRAA).

Müsâkāt, ivazlı akidleri yapma ehliyetine sahip tarafların karşılıklı irade beyanıyla kurulur. Mahsulün paylaşımı yüzde hesabı ile belirlenmelidir. Çıkacak ürünün tamamının veya belli bir miktarının maktû olarak taraflardan birine ait olacağını kararlaştırmak, toprak sahibinin de çalışmasını veya işletmecinin yapması gereken işleri üstlenmesini şart koşmak, ürünün yetişmesine imkân vermeyecek kadar kısa bir süre belirlemek müsâkātı fâsid kılar. Meyveler henüz büyümeden taraflar karşılıklı rıza ile ürünü paylaşma oranında değişiklik yapabilirler; büyüme tamamlandığında ise yalnız toprak sahibi işletmecinin payını arttırabilir. Genel kurala göre sürenin

belirlenmesi gerekli olduğu halde Hanefîler, her meyve türünün yetişme süresi ve hasat mevsiminin genellikle bilindiğini ve bu konuda oluşan örfü dikkate alarak istihsan yoluyla müsâkātta sürenin belirlenmesini zorunlu görmezler (Serahsî, XXIII, 104; Kâsânî, VI, 186). Müsâkāta konu yapılacak bağ veya bahçenin çekişmeye yol açmayacak şekilde taraflarca bilinmesi gerekir. Akid konusunun iki bahçeden biri şeklinde belirtilmesi veya belli bir bahçenin sınır ve özellikleri öğrenilmeden akde konu yapılması çekişmeye yol açacak nitelikte bilinmezliklerden sayılır (İbn Kudâme, V, 400).

Akidden veya işin tabiatından aksi anlaşılmadıkça akid konusu bağ bahçe geciktirilmeden işletmeciye teslim edilir. İşletmecinin yapmakla yükümlü olacağı işlerin kapsamı öncelikle akde bakılarak belirlenir. Akidde yer almayan hususlar işin tabiatı ve yöre örfü esas alınıp çözüme kavuşturulur. Bu konuda fıkıh eserlerinde yer alan ayrıntılar belirtilen kuralın uygulamaları mahiyetindedir. Meyvenin nitelik ve niceliğine yararı olan sulama, budama, su kanallarını onarma, bekçilik ve aşılama gibi bakım işleriyle meyvelerin toplanması işletmeciye aittir. Meyve artışına etkisi olmayan, bahçenin çevresine tel örgü çekme vb. işlerle artışa etkisi olsa bile kuyu kazmak gibi bahçeye kalıcı şekilde katkı sağlayan işler ise işletmecinin yükümlülükleri kapsamında değildir. Bazı fakihler, işletmeciye ait olan işleri belirlemek üzere “her sene bakım için tekrarlanan türden olma” kriterinden söz ederler (a.g.e., V, 402). Mahsul taraflar arasında belirlenen esaslara göre paylaşılır. Hiç ürün alınmamışsa taraflar sonuca katlanır. Fâsid müsâkātta çıkan ürünün tamamı bağ veya bahçe sahibine ait olur, işletmeci de emeğine karşılık ecr-i misle hak kazanır.

Müsâkātı meşrû sayanların çoğunluğuna göre müsâkāt tarafları bağlayan (lâzım) bir akiddir. Haklı bir sebep (özür) bulunmadıkça tek taraflı iradeyle bozulamaz; işletmecinin hırsızlıkla tanınması veya müsâkāt konusu bağ bahçeyi satmadan ödeyemeyeceği bir borç altına girmesi karşı taraf için haklı sebep sayılır. İmam Mâlik mudârebenin işe koyulmakla, müsâkātın akdin kurulmasıyla bağlayıcılık kazanacağı kanaatindedir. İşletmeci toprak sahibinin izni olmadıkça işletme Hakkını üçüncü bir kişiye devredemez. Hanbelî mezhebinde hâkim kanaat ise bu akdin bağlayıcı olmadığı yönündedir (Serahsî, XXIII, 101; Kâsânî, VI, 187; İbn Rüşd, II, 208; İbn Kudâme, V, 404-405).

İşletmeci henüz işe başlamadan taraflardan birinin ölmesi, belirlenen sürenin sona ermesi, ağaçların istihkak yoluyla başkasının eline geçmesi, tarafların akdi feshetme konusunda anlaşması (ikāle) veya haklı sebebe dayanarak akdin tek taraflı iradeyle feshedilmesi durumunda müsâkāt sona erer. Meyveler olgunlaşmadan bağ bahçe sahibinin ölmesi halinde mirasçıları işletmecinin işe devam etmesine, işletmecinin vefatı durumunda da bağ bahçe sahibi onun mirasçılarının işi sürdürmesine engel olamaz (Mecelle, md. 1448). Kararlaştırılan süre tamamlandığı halde meyveler henüz toplanmış değilse istihsan deliline binaen müsâkāt akdinin süresi hasat sonuna kadar kendiliğinden uzar ve işletmeci dilerse çalışmasını sürdürür; ancak bu durumda ecr-i misl talep edemez.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Müsâḳāt”, 1-3; Buhârî, “el-Ḥars̱ ve’l-müzâraʿa”, 14, 18, “İcâre”, 3; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 43; Tirmizî, “Aḥkâm”, 41-42; Müzenî, el-Muḫtaṣar (nşr. Abdülkādir Şâhîn), Beyrut 1419/1998, 168-171; İbnü’l-Cellâb, et-Tefrîʿ (nşr. Hüseyin b. Sâlim ed-Dehmânî), Beyrut 1408/1988, II, 201-203; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 229-232; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXIII, 101, 104; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 185-188; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, Bulak 1318, VIII, 45-49; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, İstanbul 1985, II, 204-209; İbn Kudâme, el-Muġnî, Riyad, ts. (Mektebetü’r-Riyâdi’l-hadîse), V, 391-416; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü’l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1315, V, 284; Sübkî, Fetâvâ, Beyrut, ts. (Dârü’l-maârif), I, 389-461; İbnü’l-Murtazâ, el-Baḥrü’z-zeḫḫâr, San‘a 1409/1988, IV, 68-69; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, II, 322 vd.; Kadızâde, Netâʾicü’l-efkâr (İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr [Bulak] içinde), VIII, 45-49; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr [Kahire], V, 200, 204; Mecelle, md. 1441-1448; Sıddîk M. Emîn ed-Darîr, el-Ġarar ve es̱eruh fi’l-ʿuḳūd fi’l-fıḳhi’l-İslâmî: Dirâse muḳārene, Kahire 1386/1967, s. 462-479; “Müsâḳāt”, Mv.F, XXXVII, 112-147.

Hamdi Döndüren

MÜSAKKAFÂT

(المسقّفات)

Vakfa gelir (galle) sağlayan ev, dükkân gibi üstü kapalı (müsakkaf) akar için kullanılan bir terim

(bk. GALLE; VAKIF).

MÜSAMAHA

(المسامحة)

Sözlükte “kolaylık göstermek, yumuşak davranmak, hatayı görmezlikten gelmek” anlamındaki müsâmaha kelimesi (Lisânü’l-ʿArab, “smḥ” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “smḥ” md; Kāmus Tercümesi, I, 904), aynı kökten gelen tesâmuh ve semâha ile birlikte ahlâk terimi olarak insanlara yükümlülükler konusunda kolaylık göstermeyi, toplumsal yapıyı sarsıcı mahiyette olmayan hata ve kusurları hoş görmeyi, çeşitli düşünce, inanç ve davranışları özgürce dile getirmeyi ifade eder. Günümüz Arapça’sında müsamaha yerine daha çok tesâmuh ve semâha, Türkçe’de ise hoşgörü kelimeleri kullanılmaktadır. Bu kelimelerin tolerans (Fr. tolérance) karşılığında kullanımı Osmanlılar’ın son döneminde Batı’dan gelen tesirle olmuştur. Ancak tolerans kelimesi, hem sözlük anlamı hem de kültürel muhtevası bakımından müsamaha ve hoşgörünün içerdiği gönüllülük ve samimiyet karakterinden oldukça uzaktır. “Tahammül etmek” mânasındaki Latince “tolerare” fiilinden gelen tolerans her ne kadar günümüzde kısmen olumlu bir vurguya sahipse de genellikle kötü veya olumsuz bir durum karşısında “tahammül etme, tâviz verme, felâketlere katlanma, sıkıntı çekme” anlamında pasif bir tutumu ifade etmektedir. Müsamaha ise kökündeki “cömertlik ve kerem” mânasının da gösterdiği gibi olumlu bir içerik taşımakta ve aktif bir tavrı ifade etmektedir. Nitekim ahlâk filozofları erdem tasniflerinde müsâmahayı sehâvet kapsamında zikretmişlerdir (meselâ bk. İbn Miskeveyh, s. 43). Müslüman düşünürlerin fazileti “nefiste yerleşmiş meleke” diye tanımlamaları, İslâm’da müsamahanın “katlanma” şeklindeki eğreti tutumdan ziyade insanın ahlâkî kişiliğinin bir parçası olarak anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca İslâm kelimesinin “barışa girme” mânası dikkate alındığında toplumsal barışın en önemli unsurlarından biri olarak algılanan müsamaha ile İslâm arasında semantik bir bütünlük olduğu anlaşılır. Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “safh” kelimesinin “kötülük edenin kötülüğünü görmezlikten gelme” şeklindeki anlamı yanında (Fahreddin er-Râzî, XI, 88; Kurtubî, II, 71; VI, 62) “baskı ve zor kullanmama” mânasına da geldiği ve aftan daha ileri bir davranışı ifade ettiği belirtilmiştir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “sfḥ” md.). Buna göre

safh kelimesinin muhtevası günümüzde müsamahaya yüklenen anlamla örtüşmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de müsamaha kelimesi geçmez; ancak başta af ve onunla birlikte zikredilen safh kelimeleri olmak üzere hilim, silm, sabır, sulh, lîn (yumuşaklık) gibi kavramlarla İslâm'ın müsamahakârlığını ifade eden pek çok âyet bulunmaktadır. Bu

âyetlerde dinî ve dünyevî hayata ilişkin olarak insanların gücünü aşan veya hayatlarını zorlaştıran mükellefiyetlerden muaf tutulması veya yükümlülüklerinin hafifletilmesi, İslâm'ın temel kurallarını sarsmadıkça daima kolaylığın tercih edilmesi istenmekte; müslümanların diğer insanların kişiliklerine, düşünce ve inançlarına saygı göstermeleri, onlara farklılıklarını koruma ortamı sağlamaları emredilmektedir. Hadis mecmualarında da bu tür açıklamaların yanında müsamaha ile aynı kökten gelen değişik kelimelerin yer aldığı ifadelerde müsamaha müslümanın temel ahlâkî özelliklerinden biri olarak gösterilmiştir. Konuya ilişkin âyet ve hadisler, İslâm medeniyetinde bir yandan İslâm ümmetinin kendi arasındaki ilişkilerin kolaylık ve hoşgörü temeli üzerine oturtulmasına, öte yandan değişik dinlere ve kültürlere mensup olanların inanç farklılıklarına saygı gösterilmesine temel teşkil etmiştir. İnsanların faaliyet alanlarına, sosyal çevrelerine ve konumlarına göre ferdî ve toplumsal düzeyde farklı müsamaha tarzlarından söz edilebilir.

1. İslâm dini yükümlülüklerde kolaylık ilkesini benimsemiş ve İslâmî literatürde bu ilke çoğunlukla müsamaha kavramıyla belirtilmiştir. Buna göre Allah insanlar için zorluk değil kolaylık murat eder (el-Bakara 2/185). Hz. Muhammed insanlığa rahmet olarak gönderilmiştir (el-Enbiyâ 21/107). Allah insanları ancak güçlerinin yettiği kadarıyla yükümlü kılar (el-Bakara 2/286). O'nun dinî hükümler koymasından maksat insanlara zahmet vermek değil onları arındırmak ve kendileri için nimetini tamamlamaktır (el-Mâide 5/6). Bu ilkelerin ışığında fıkıh kaynaklarında dinî hükümlerin yerine getirilmesinde karşılaşılan güçlüklere veya engellere göre kolaylaştırıcı çözümler ve ruhsatlar geliştirilmiştir. İnsanların günah işleme niyetleri olmaksızın sehven veya unutarak yaptıklarının bağışlanacağına dair âyetler de (el-Bakara 2/225, 286) aynı tutumu yansıtmaktadır.

2. Müslümanlar kendi aralarındaki ilişkilerde de hoşgörülü ve kolaylaştırıcı olmaya özendirilmiştir. Allah'ın affının genişliğini ifade eden âyetler, O'nun kullarına müsamahasını göstermesi yanında dolaylı olarak insanları da müsamahakâr olmaya teşvik etmektedir (meselâ bk. en-Nahl 16/61; eş-Şûrâ 42/25, 30). Hz. Peygamber, tebliğ ettiği dinin iki temel özelliğinden birini "hanefiyye" (tevhidi esas alan dosdoğru din), diğerini de "semha" (genişlik, kolaylık ve rahatlık) olarak açıklamıştır (Müsned, I, 236; VI, 116, 233; Buhârî, "Îmân", 29). Ayrıca müsamahakâr kişileri Allah'ın rahmetiyle müjdelemiş (Buhârî, "Büyûʿ", 16; İbn Mâce, "Ticârât", 26) ve bunların müsamahaları sayesinde cennete gireceklerini bildirmiştir (Müsned, II, 210). Bu hadisler, hem İslâmiyet'in yükümlülüklerde kolaylık yolunu seçtiğine hem de müslümanların beşerî ilişkilerde hoşgörülü davranmaları gerektiğine işaret etmektedir (ayrıca bk. Buhârî, "Îmân", 29, "ʿİlim", 11; Müslim, "Cihâd", 6-7). Bazı hadislerde müsamaha konusu -alışverişte, evlilik külfetlerinde, cezalandırmada olduğu gibi-uygulama planında da ele alınıp teşvik edilmiştir (meselâ bk. eş-Şûrâ 42/40; Müsned, V, 319; VI, 385; Buhârî, "Büyûʿ", 16; Tirmizî, "Büyûʿ", 74). "Müsamaha et ki müsamaha göresin" meâlindeki hadis (Müsned, I, 248) müsamahanın beşerî ilişkilerde ilke olarak alınıp uygulanmasını isteyen dikkat çekici öğütlerdendir. Ebü'l-Hasan el-Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn isimli eserinde (s. 331-332) müsamahanın gönüller üzerindeki yatıştırıcı ve kaynaştırıcı etkisini, toplumsal barış ve sevgiye katkısını ifade ederken bunun gerekçesini, "ruhları kolaylık ve müsamaha ile yumuşatmanın yakınlaştırıcı ve rahatlatıcı davranışlarla kaynaştırmanın ahlâka en uygun tutum olduğu" şeklinde ifade etmekte, beşerî ilişkilerde benlik davasından uzak durup müsamaha yolunu seçenlerin hem ahlâkta ve edepte en güzel olanı yakalamış hem de insanların gönüllerinde en üstün mevkiyi kazanmış olacaklarını belirtmektedir.

3. İslâm dini farklı inanç ve kültürlerden gelen kişilere karşı müsamahalı olmayı ilke olarak benimsemiş, Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde konuyla ilgili prensipler müslüman fertlerin, toplumların ve yöneticilerin inanç ve düşünce farklılıklarına karşı müsamahayı bir zihniyet şeklinde benimseyip yaşatmalarını sağlamıştır. Her ne kadar müslümanlara karşı düşmanca tutumlarını inatla sürdüren Mekke putperestlerini zararsız hale getirmek üzere güç kullanmaya izin veren, hatta bunu emreden âyetler varsa da bu âyetlerde bile, "... fakat aşırı gitmeyin, Allah aşırı gidenleri sevmez ... Eğer

onlar savaşı durdurursa ... bilinmelidir ki Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir ... Savaşmaktan vazgeçerlerse artık haksızlık yapanlardan başkasına saldırmak yoktur” (el-Bakara 2/190-192) gibi ifadelerle âdil savaş kurallarından söz edilmekte, böylece “mukābele bi’l-misl” ilkesine vurgu yapılmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de, risâletin başlangıcından itibaren İslâm’ı yok etmek için mücadele eden putperestlerle dostluk kurulması yasaklanmakla birlikte müslümanların fiilen düşmanlık göstermeyen müşriklerle iyi ilişkiler içinde olmasına izin verilmiştir (el-Mümtehine 60/8-9). Taberî, bu âyetlerin hangi dinden ve etnik kökenden olursa olsun bütün topluluklarla iyilik ve adalet esasına dayalı ilişkiler kurmaya izin veren bir kural ortaya koyduğunu belirtir (Câmiʿu’l-beyân, XXVIII, 66). Nitekim Mekke’nin fethinden sonra putperestlerin İslâm’a ve müslümanlara tecavüz imkânları fiilen ortadan kalkınca Hz. Peygamber’in onlara karşı tutumunda da bir yumuşama süreci başlamış, Resûl-i Ekrem, fetih sırasında evlerini terketmiş olan Mekkeliler’in evlerine dönmelerine izin vermiştir (İbn Hişâm, IV, 32).

Hz. Peygamber’in görevinin ilâhî emirleri insanlara tebliğ edip onları uyarmak olduğunu, vicdanlar üzerinde baskı kurmak gibi bir görevinin bulunmadığını belirten birçok âyet (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/20; eş-Şûrâ 42/48; el-Gāşiye 88/22) ve özellikle, “Dinde zorlama yoktur ...” prensibi (el-Bakara 2/256); inanç konusunda psikolojik bir gerçeğe işaret etmesi yanında din ve inanç özgürlüğünü de ortaya koymuş, bunu evrensel bir ahlâk ve hukuk ilkesi haline getirmiştir. Yine, “Eğer rabbin dileseydi yeryüzünde bulunanların hepsi iman ederdi. Sen iman etsinler diye insanlar üzerinde baskı mı kuracaksın?” (Yûnus 10/99) ve, “Her birinize bir din yolu ve yol yöntem verdik. Allah dileseydi sizi bir tek ümmet yapardı ...” (el-Mâide 5/48) meâlindeki âyetler insanların farklı inançlara sahip bulunmasının ilâhî iradenin sonucu, dolayısıyla ontolojik bir gerçek olduğunu göstermektedir. İslâm’ın diğer kitabî dinleri asılları itibariyle hak olarak tanıması ve Resûlullah’ın kendisiyle görüşme yapmak üzere Medine’ye gelen Necran hıristiyanlarının Mescidi Nebevî’de âyin yapmalarına müsaade etmesi (İbn Hişâm, II, 206), Yemen’e vali olarak gönderdiği Muâz b. Cebel’e yahudilere dinleri konusunda problem çıkarmaması tâlimatını vermesi (Belâzürî, s. 71) gibi örnekler de müslümanların bunlara karşı bir yakınlık hissetmelerine yol açmış, böylece müslüman toplumlarda İslâm tarihi boyunca kalıcı bir müsamaha ruhunun

gelişmesinde büyük tesiri olmuştur. Bu müsamahakârlık sadece ferdî ve ahlâkî bir tavır olarak kalmayıp hukukî ve siyasî norm haline dönüşmüş, bunun ilk örneğini de Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra düzenlenen ve Medine Sözleşmesi olarak anılan anayasa oluşturmuştur. Bu metinde, müslümanlarla

birlikte Medine'deki yahudilerin de din ve vicdan hürriyeti gibi temel hakları güvence altına alınmıştır.

Devlet tarafından hakları güvence altına alındığı için "zimmî" veya "ehl-i zimme" denilen gayri müslim tebaa Hakkında uygulanan sistem inanç, ibadet, eğitim, bayram ve eğlence, cenaze törenleri, isim koyma gibi farklı alanlarda o çağların şartları içinde değerlendirildiği ve diğer devletlerin uygulamalarıyla karşılaştırıldığında önemli haklar ve imtiyazlar içerdiği görülür. Bu sistemde gayri müslimler genellikle yönetimle geniş çaplı sorunlar yaşamamış; bu husustaki olumsuzluklar, başta misyonerlik faaliyetleri olmak üzere Batı etkisinin ve müdahalelerinin süreklilik kazandığı XIX. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır (geniş bilgi için bk. Arnold, tür.yer.; Öztürk, tür.yer.; Jaffad, II/1 [1954], s. 60-76; Abdul Ali, LVI/2 [1982], s. 105-120; ayrıca bk. GAYRİ MÜSLİM; MİLLET).

İslâm'da ilâhî otoriteyi temsil eden, dinî inanç konusunda kendisini yanılmaz sayan kilise benzeri bir otorite, buna bağlı olarak dinden saptığı iddia edilenleri cezalandıran engizisyon benzeri bir kurum, aforoz etme ve yakarak öldürmeye kadar varan cezalandırma şekilleri gibi dinî yapılanma ve uygulamalar bulunmadığı için İslâm tarihinde müslümanların kendi aralarında da bir dinî hoşgörüsüzlük gelişmemiş; akaid ve kelâm kitaplarında rastlanan dalâlet, küfür ve irtidad isnatları kurumsal ve sistemli bir cezalandırma uygulamasına yol açmamıştır. Abbâsîler döneminde bir ara görülen mihne olayları, Osmanlılar devrinde rastlanan birkaç idam hadisesi gibi örnekler ise İslâm'ın müsamahakâr karakterini zedeleyecek boyutta olmayıp bunlar görünüşte dinî gerekçelere dayandırılsa da gerçekte siyasî sebeplerle açıklanmaktadır.

Öte yandan gerek İslâm ümmetinin kendi içinde gelişen dinî konulardaki anlayış, yorum ve uygulama farklılıklarına, gerekse diğer dinlere ve kültürlere karşı gösterilen müsamahakâr tavır İslâm'ın temel inanç, ibadet

ve ahlâk ilkelerinden tâviz verilmesi, bunları tahrip edecek boyuttaki aşırılıklar karşısında bir ilgisizliğin ortaya çıkması sonucunu doğuracak derecede bir ölçüsüzlüğün gelişmesine imkân tanınmamıştır. Son zamanlarda Batı hıristiyan dünyasının inisiyatifinde sürdürülen dinlerarası diyalog çalışmaları Hakkında müslüman fikir adamlarının yaptığı tartışmaları ve İslâm toplumlarının bu tartışmalara gösterdiği ilgiyi de bu duyarlılığın etkisine bağlayıp sağlıklı bir süreç olarak değerlendirmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, “slm” md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “sfḥ” md.; Lisânü’l-ʿArab, “sfḥ” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “sfḥ” md.; Kāmus Tercümesi, I, 904; Wensinck, el-Muʿcem, “sfḥ” md.; Müsned, I, 236, 248; II, 210; V, 319; VI, 116, 233, 385; Buhârî, “Îmân”, 29, “ʿİlim”, 11, “Büyûʿ”, 16; Müslim, “Cihâd”, 6-7; İbn Mâce, “Ticârât”, 26; Tirmizî, “Büyûʿ”, 74; İbn Hişâm, Sîretü’n-nebî (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), II, 206; IV, 32; Belâzürî, Fütûḥu’l-büldân (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1866 → (Islamic Geography içinde, ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1413/1992, s. 71; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XXVIII, 65-66; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü’l-aḫlâḳ (nşr. İbnü’l-Hatîb), Kahire 1398, s. 43; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, Beyrut 1398/1978, s. 331-334; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XI, 88; Kurtubî, el-Câmiʿ, II, 71; VI, 62; I. Goldziher, Le dogme et la loi de l’Islam (trc. Félix Arin), Paris 1920, s. 29-30, 257-258; Mohammed Arkoun, L’étique musulmane d’après Māwardī, Paris 1964, s. 1; T. W. Arnold, İntişâr-ı İslâm Tarihi (trc. Hasan Gündüzler), Ankara 1971; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (trc. M. Said Mutlu), İstanbul 1972, I, 186-187; Abdülazîz Abdurrahman b. Ali er-Rebîa, Ṣuver min semâḥati’l-İslâm, Beyrut 1400/1980; Levent Öztürk, İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi, İstanbul 1995; S. M. Jaffad, “Tolerance in Islam”, JPHS, II/1 (1954), s. 60-76; Abdul Ali, “Tolerance in Islam”, IC, LVI/2 (1982), s. 105-120; İlber Ortaylı, “Müsamaha-i Osmani”, Tombak, sy. 9, İstanbul 1996, s. 36-39; Hüseyin Yılmaz, “Hz. Peygamber’in Eğitiminde İlke Olarak

Hoşgörü", Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, VIII/1, Sivas 2004, s. 109-132.

Mustafa Çağrıcı

Diğer Dinlerde.

Tolerans kavramı, hem doktrinel hem siyasî-hukukî anlamıyla bütün dinler ve cemaatler arası ilişkilere konu olmakla birlikte daha ziyade evrensellik ve hakikat iddiasına sahip tek tanrılı dinî gelenekler, bilhassa dogma ve kurtuluş merkezli Katolik Hıristiyanlık'la bağlantılı olarak gündeme gelmektedir. Eski Yunan ve Roma'nın eklektik ve çok tanrılı ulus dinleriyle ahlâkî-pratik vurguya sahip mistik Uzakdoğu dinlerinin ise öz itibariyle diğer inançlara karşı daha açık olduğunu söylemek mümkündür (Batuhan, s. 52).

Bir nevi millî tanrı inancına dayanan eski İsrâil dininde kutsal topraklar dışında yaşayan diğer milletlerin kendi çok tanrılı inançlarını devam ettirmeleri normal kabul edilmekle birlikte (Tesniye, 4/19) Ken'ân iline yerleştikten sonra İsrâiloğulları arasında putperestliğe ve farklı dinî uygulamalara göz yumulmamıştır. Tevrat'ta, o bölgede yaşayan kavimlerin (putperestler) yok edilmesi ve Mûsâ şeriatına uymayan İsrâiloğulları'nın ölümle cezalandırılması emredilir (Tesniye, 13/6-19; 17/2-5). İbrânî peygamberlerine ait kitaplarda da putperest toplumların lânetlenip cezalandırılmasından bahsedilmekle beraber (İşaya, 45/14-17; Yeremya, 10/25; 21-22) asıl tenkit konusu İsrâil Tanrısı'nı terkedip putperest kavimlerin peşinden giden İsrâiloğulları'dır. Haşmoni hânedanı devrindeki bağımsızlık döneminde siyasî sebeplerle, İsrâil soyundan olmayan bazı Sâmî gruplarına (İdumiler ve İturiler) zorla İsrâil dininin benimsetildiği görülür.

Cemaat içi ve cemaat dışı gruplar arasında öngörülen ayırım Ortaçağ yahudi öğretisinde daha belirgindir. Yahudi âlimleri, putperestlerden daha tehlikeli kabul ettikleri heretiklerle dinî-dünyevî her türlü temasın kesilmesini ve hatta öldürülmelerini gerekli görmüştür (Hullin, 13a-b; Gittin, 45b; Avodah Zara, 26a-b; Mishneh Torah, Edut, 11/10; Mamrim, 3). Daha sonra ortaya çıkan gruplara da (Karai, Sabataist, Hasidik ve

Reformist) cemaat dışına atma (herem) cezası geç döneme kadar uygulanmıştır. Genel olarak Ortaçağ yahudi öğretisinde nihaî kurtuluş yahudilere mahsus olmakla birlikte diğer inançlara yönelik tolerans, yahudilerin siyasî özerkliklerini kaybettikleri milâdî ilk asırdan modern İsrail Devleti'nin kuruluşuna kadar yahudi tarihinde fazla karşılık bulmamıştır. Bununla birlikte, yahudi aydınlanmasının öncülerinden sayılan Baruch Spinoza ve Moses Mendelssohn gibi düşünürler tolerans ve eşitlik yanlısı görüşler ortaya koymuşlardır (Katz, s. 169-181). Günümüzde ise liberal yahudi oluşumları Ortodoks otoritelerce tanınmamasına rağmen Yahudiliğin tolerans yanlısı kanadını meydana getirir.

Tolerans kavramının hıristiyan dünyasında sistematik olarak kullanımı Ortaçağ'dan öncesine gitmez. Kelimeye farklı dönemlerde değişik anlamlar yüklenmiş, erken Hıristiyanlık devrinde (Yeni Ahid ve kilise babalarının yazıları), hıristiyan fertlerin dinî-dünyevî her türlü sıkıntıya ve olumsuz duruma sabırla tahammül göstermeleri şeklinde dinî-ferdî bir vurgu öne çıkmıştır (Korintoslular'a İkinci Mektup, 1/6; Augustine, s. 833-834). Ortaçağ'da ise (Kilise kanunları: XII-XIII. yüzyıl) kelime "gücü elinde bulunduran, iyiyi ve doğruyu temsil ettiğine inanılan kesimin (kilisenin) kötüler (kâfir ve ahlâksızlar) karşısında iradî olarak pasif tutum sergilemesi, onları engellememesi" anlamında dinî-siyasî bir vurgu kazanmıştır (Aquinas, IX, 142-143). Dolayısıyla pasif ve ferdî mânada sabır ve tahammül gösterme durumundan aktif olarak ve bir otorite adına izin verme

yahut göz yumma durumuna geçiş söz konusudur. Buna göre dinî tolerans, bir grup veya otoritenin esasen yanlış ve kötü bulduğu halde diğer bir inanca göz yumması ve bu inanç mensuplarını gerek özel gerekse kamusal alanda belli sınırlar içinde serbest bırakması biçiminde anlaşılmıştır (Bejczy, LVIII/3 [1997], s. 368, 370). Kötü yahut yanlış olanı hedef almaktan ve karşı güç kullanmaktan bilerek vazgeçme prensibi tolerans kavramını, modern dönemde benimsenen ve siyasî otoritenin ferdî düşünce ve inanç üzerindeki yetkisini neredeyse sıfırlayan din ve düşünce hürriyeti ilkesiyle bütün inançların eşit biçimde doğru olduğu esasına dayanan dinî izâfîlikten ayırmaktadır.

Genellikle kötülüğe ve yanlış inanca karşı kayıtsız kalma tutumu ile eşitlenen dinî tolerans kavramının modern dönemden önce bilhassa Katolik

hıristiyan anlayışında olumsuz çağrışıma sahip olduğu ileri sürülür. Bu noktada doktrinel veya dogmatik tolerans ile şahsî veya pratik tolerans kavramları arasındaki ayırıma dikkat çekmek gerekir. Doktrinel mânada tolerans, gerçeğin tekliği ilkesiyle çelişmesi ve dinî izâfîliğe kapı aralaması sebebiyle tasvip görmezken farklı dine mensup fertlerin inançlarını yanlış da olsa belli sınırlar içinde yaşamalarına izin veren pratik tolerans Ortaçağ kilise hukuku içerisinde en azından teoride kabul görmüştür. Buna göre dinî tolerans, kilisenin huzurunun bozulmaması veya benzer bir menfaat gözetilmek suretiyle belli kötülüklerle mücadele etmek yerine onlara karşı sabretmeyi, diğer bir ifadeyle iki kötülükten ehven olanı tercih etmeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla anlayışlı ya da hoşgörülü olma adına sergilenen bizâtihi olumlu bir tavır olmaktan ziyade “belli bir menfaat için nefretin dizginlenmesi, büyük kötülüğü önlemek adına küçük kötülüğe siyaseten göz yumulması” anlamı taşımaktadır (a.g.e., LVIII/3 [1997], s. 370, 372). Bu doğrultuda kilise kanunları ve daha sonra hıristiyan siyasî otoriteler tarafından benimsenen tolerans ilkesi esasen yahudileri ve hıristiyan toplumuna ait bazı marjinal unsurları (fahişeler, deliler, cüzzamlılar) hedeflemiştir (Aquinas, IX, 142-143, 184-187; X, 177). Pagan dinlerin yanı sıra kilise otoritesini ve hıristiyan toplumunu doğrudan tehdit ettiğine inanılan heretik inançlara ve homoseksüelliğe ise göz yumulmamıştır (a.g.e., IX, 143-147; XIII, 157-161; V. Lateran Konsili, 1512-1517).

Heretik gruplar Hıristiyanlığın başlangıcında cemaat dışına atılarak cezalandırılırken Konstantin tarafından Hıristiyanlığa ayrıcalık tanınmasıyla birlikte (Milano Fermanı, 313) sapkın inanca sahip olmak devlete karşı işlenen suç kapsamında görülmüş ve mallarına el konulup kendileriyle her türlü münasebetin yasaklandığı bu kimseler sonraki hıristiyan Roma imparatorları tarafından ağır cezalara çarptırılmıştır. Sapkınlara yönelik ölüm cezası ilk olarak, Hıristiyanlığı devlet dini ilân edip imparatorluk bünyesindeki son pagan unsurları ortadan kaldıran I. Theodosios zamanında gündeme gelmiştir (392). XII. yüzyıldan itibaren piskoposlara kendi bölgelerindeki sapkın fertleri tesbit etme ve yakılarak cezalandırılmaları için resmî otoritelere teslim etme görevi verilmiştir. XIII. yüzyılın ortalarından itibaren sapkınları sorgulamak üzere kilise bünyesinde engizisyon mahkemeleri oluşturulmuştur. Öte yandan sapkınların belirlenip cezalandırılması hususu belli prensiplere bağlanmış ve kendilerine tövbe için süre tanınmıştır (IV. Lateran Konsili, 1215).

Yahudiler, Hıristiyanlığın devlet dini olmasından itibaren varlıklarını sürdürmelerine ve tolerans prensibinin özel muhatapları olarak çok defa belli haklardan yararlanmalarına rağmen dönem dönem siyasî ve dinî otoriteler tarafından kısıtlama ve baskılara (Justinyen Kanunları, 528; IV. Lateran Konsili, 1215), Hıristiyan halk eliyle yağmalama ve toplu katliamlara mâruz bırakılmış, gerek Katolik gerekse Protestan yöneticileri tarafından zorla hıristiyanlaştırılmış veya yaşadıkları ülkelerden kovulmuşlardır.

Müslümanlar, prensipte yahudilerle aynı başlık altında (infidel = imansız) değerlendirilmelerine rağmen (Viyana Konsili, 1311-12; Novak, LVIII [1995], s. 35) kurdukları devletler ve yaptıkları fetihlerle kiliseye ve hıristiyan krallığına yahudilerden daha büyük tehdit olarak görüldükleri ve putperest hatta sapkın kabul edildikleri için bu gruba karşı kilisenin tavrı daha sert olmuştur. Çeşitli konsil kararlarında kiliseye yönelik düşmanlıkta bulundukları ve hıristiyanları öldürdükleri gerekçesiyle kutsal toprakları ellerinde tutan müslüman Araplar'a ve hıristiyan krallıklarını ele geçiren Türkler'e karşı savaş açılması dinî bir emir olarak sunulmaktadır (III. Lateran, II. Lyon ve V. Lateran Konsilleri, 1179, 1274, 1512-1517).

Yahudilere yönelik tolerans konusunda mutedil görüş ortaya koyan Thomas Aquinas'ın teolojisinde yahudilerle müslümanlar arasında teoride de belli bir ayırım gözetilmektedir. Tertullian, Origen ve Jerome gibi erken kilise babaları, Îsâ Mesîh'i reddettikleri için yahudileri imansız ve lânetlenmiş kabul etmekle birlikte onların öldürülmeyip sürgüne ve hıristiyanlara boyun eğmeye mahkûm edilmelerini istemiştir. Aquinas ise Augustine gibi geçmişte hakikate sahip olmaları ve hıristiyan hakikatini belli ölçüde yansıtmaları sebebiyle, yani bir menfaat gereğince yahudilerin dinî uygulamalarına göz yumulması gerektiğini ileri sürmüştür (The Summa Theologica, IX, 142-147; City of God, s. 827-828; krş. Romalılar'a Mektup, 11). Aquinas'a göre -müslümanlar dahil olmak üzere-diğer inançsızların (sapkınlar ve paganlar) dinî uygulamalarına hakikati yansıtmadığı ve dolayısıyla benzer bir menfaat sağlamadığı için aslında hiçbir şekilde tolerans gösterilmemesi gerekir; ancak muhtemel bir huzursuzluğu önlemek veya onları hıristiyan dinine çekmek söz konusu olduğunda göz yumulmalıdır (krş. Korintoslular'a Birinci Mektup, 5/12-

13). Nitekim modern döneme kadar kilisenin ve farklı hıristiyan grupların müslümanlara karşı genel tavrı, ya heretik mezhep veya putperest din mensupları oldukları gerekçesiyle yaşama Hakkı tanımamak veya özellikle XVI. yüzyıldan itibaren sistemli bir misyonerlik politikasına tâbi tutmak şeklinde cereyan etmiştir (Aydın, s. 37-64).

İşin pratiği söz konusu olduğunda gerek yahudilerle müslümanlara karşı uygulanan ve Haçlı seferleriyle doruğa ulaşan toplu katliamların ve sapkın hıristiyanları hedef alan engizisyon mahkemelerinin gölgelediği kilise tarihini, gerekse yıllar süren mezhep savaşlarına sahne olan Hıristiyanlık tarihini toleranssızlık tarihi olarak kabul etmek mümkündür. Öte yandan hem hıristiyanların hem de ondan önce eski Yunan ve Romalılar'ın diğer inançlarla ilgili uygulamalarına bakıldığında tolerans kavramının paradoks karakteri ortaya çıkar. Çok tanrılı dinî sisteme sahip eski Yunan medeniyeti farklı inanç ve ritüelleri bünyesinde barındırmakla birlikte özellikle siyasî istikrarsızlığın yaşandığı dönemlerde toplum düzenine tehdit olarak gördüğü Anaxagoras ve Sokrat gibi filozofları ülkeyi terk veya ölüm arasında seçim yapmaya zorlamıştır. Roma yönetimi ise prensipte diğer din mensuplarına (yahudiler) kendi dinî uygulamalarında serbestlik sağlamasına rağmen devletin resmî tanrılarına ibadet etmeyi reddeden ve Roma'nınkine zıt bir hayat anlayışına sahip olan hıristiyanlar, tolerans yanlısı görüşleriyle tanınan

Stoacı Marcus Aurelius dahil olmak üzere çeşitli Roma imparatorları tarafından korkunç cezalara çarptırılmıştır. Öte yandan Tertullian ve Lactantius gibi erken kilise babaları, pagan Roma tarafından baskı gördükleri dönemlerde inanç hürriyetinden yana görüşler ortaya koyarken Hıristiyanlığın Bizans İmparatorluğu'nun resmî dini haline gelmesiyle birlikte kilise ve devlet otoriteleri paganlara, heretiklere ve diğer din mensuplarına karşı baskıcı ve hatta yok edici tavır içerisinde olmuştur. Benzer durum, Erasmus gibi Rönesans dönemi hümanist Katolik düşünürleri için de geçerlidir. Aynı şekilde Katolik kilisesinin baskıcı uygulamalarına karşı sistematik biçimde müsamaha fikrini savunan John Locke gibi (Epistola de Tolerantia, 1688) Protestan bir düşünür de İngiltere'de yaşayan Katolik azınlığın ve ateistlerin siyasî sebeplerden hareketle tolerans uygulamasının dışında tutulmasını gerekli görmüştür.

Bütün bu hususlar, tolerans kavramının hiçbir zaman sınırsız olarak anlaşılıp uygulanmadığı, en toleranslı toplumların bile kendi düzenlerini tehlikeye sokacak düşünce ve inançlara göz yummadığı gerçeğine işaret etmektedir (Batuhan, s. 14-17). Nitekim XVI. yüzyıldan itibaren tolerans kavramı etrafında yapılan tartışmalarda toleransın sınırları ve epistemolojik / etik izâfîliğe dönüşme tehlikesi gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Voltaire ve David Hume gibi septik filozoflar hakikatin bilinemezliği ve izâfîliği düşüncesinden hareketle tolerans ilkesini savunurken Spinoza, Milton, Lock, Kant ve Stuart Mill gibi rasyonalist düşünürler, daha önce Sokrat, Erasmus ve Montaigne tarafından da ileri sürüldüğü gibi kilise veya devlet otoritesine karşı ferdin muhtariyetini ve insan aklının üstünlüğünü öne çıkarmışlardır. Bu düşünürlere göre hakikate ancak özgür düşünme, tartışma ve diyalog yoluyla ulaşmak mümkünken aynı şekilde inanç da zorla değil ferdin kendi isteğiyle benimseyebileceği bir şeydir. Toleransın sınırı noktasında ise demokrasi konusunda olduğu gibi devletin güvenliğine aslî bir tehdit oluşturmama (Lock) ya da başka fertlere zarar vermeme (Mill) gibi ilkeler esas alınmıştır. Bugün Batı ülkelerinin anayasasında veya yerel hukukunda din ve vicdan hürriyeti şeklinde yer alan tolerans ilkesi dayandığı prensipler ve sonuçları açısından hâlâ üzerinde tartışılan bir konudur. Kilise bünyesinde ise daha ziyade dinler arası diyalog kapsamında ya da homoseksüellikle bağlantılı olarak gündeme gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

St. Thomas Aquinas, The Summa Theologica, London 1916; Hüseyin Batuhan, Batı'da Tolerans Fikrinin Gelişmesi I, İstanbul 1959; J. Katz, Exclusiveness and Tolerance, New York 1962; E. Labrousse, "Religious Toleration", Dictionary of the History of Ideas (ed. Philip P. Wiener), New York 1973, IV, 112-121; The Code of Maimonides (Mishneh Torah), New Haven 1977, III, 117, 143; St. Augustine, City of God, London 1972; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I, 104-105; Religious Traditions and the Limits of Tolerance (ed. L. J. Hammann - H. M. Buck), Pennsylvania 1988; L. Jacobs, The Jewish Religion: A Companion, Oxford 1995, s. 560-561; Mahmut Aydın, Monologdan Diyaloğa, Ankara 2001; M. Novak, "Aquinas

and the Heretics", First Things, LVIII (1995), s. 33-38; I. Bejczy, "Tolerantia: A Medieval Concept", Journal of the History of Ideas, LVIII/3, New Brunswick 1997, s. 365-384; A. Fiala, "Stoic Tolerance", Res Publica, IX (2003), s. 149-168; G. J. Dalcourt, "Tolerance", New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, XIV, 192-193; M. Cranston, "Toleration", The Encyclopedia of Philosophy (ed. P. Edwards), New York-London 1972, VIII, 143-146; D. Sperber, "Heresy", EJd., VIII, 358-362; J. Pohle, "Toleration, Religious", J. Wilhelm, "Heresy"; F. E. Gigot, "Judaism", The Catholic Encyclopedia (http://www.newadvent.org/cathen); "Toleration", The Internet Encyclopedia of Philosophy (http://www.iep.utm.edu/t/tolerati.htm).

Salime Leyla Gürkan

MÜSAMERE

(المسامرة)

Geceleyin yapılan eğlenceli sohbet.

Araplar gece sohbetleri için semer (ay ışığı veya ay karanlığı) kelimesini kullanmışlardır. Bu sohbetlere, genellikle karşılıklı konuşma tarzında geçtiğinden semr (mehtaplı gecelerde sohbet etmek) masdarından müsâmere adı da verilmekte, ayrıca gece sohbetine katılana semîr, bu meclislerde bulunan gruba da sâmir veya sümmâr denilmektedir. Sıcak çöl ikliminin serin gecelerinde bir ateş etrafında, çadırlarda veya meyhanelerde sazlı sözlü eğlenceler tertip edilir, muganniyeler şarkı söyler, kıssalar, esâtîr, eyyâmü'l-Arab'dan hâtıralar anlatılır ve meclis müfâharelerle gün ağarıncaya kadar devam ederdi. Câhiliye şiirinde müsamere meclislerinin de bahsi geçer. Muselâ Lebîd b. Rebîa, muallakasında latif gecelerin ay ışığında arkadaşlarıyla sabaha kadar yaptıkları sohbetlerden söz eder (Hatîb et-Tebrîzî, s. 191 vd.). Câhiliye dönemi müsamereleri genellikle içkili, müzikli olduğu ve şirk, hurafe, müstehcen konular üzerine düzenlendiği için Hz. Peygamber gençliğinden itibaren bunlara hiç katılmamıştır ve bu durumu onun faziletleri arasında yer almaktadır (Kurtubî, XVI, 58). Mekke'deki müsamere mekânlarının başlıcası Kâbe çevresiydi. Resûl-i Ekrem'in daveti ve Kur'an âyetlerinin tebliği burada yapılan toplantılarda konuşulmuş ve sert tepkilerle karşılanmıştır. Kur'an müşriklerin tavrını gece sohbetlerinde hezeyan etmek şeklinde açıklamaktadır (el-Mü'minûn 23/67; Elmalılı, V, 3459).

Müslümanlar zaman zaman Hz. Peygamber'den kıssa anlatmasını istemişlerdir. Bizzat Kur'an'ın "ahsenü'l-kasas" dediği (Yûsuf 12/3) Yûsuf kıssasının geçtiği Yûsuf sûresi bir rivayete göre böyle bir istek üzerine nâzil olmuş (Taberî, XII, 150) ve bu kıssa çağlar boyu müsamerelerde tekrarlanmıştır. İslâm'ın kabulünden sonra da Câhiliye unsurlarından arındırılan semer toplantıları devam etmiş, bu arada eski dönemden birtakım hâtıralar bazan üzüntü bazan da mizah konusu olmuştur. Hadis kaynaklarında semer kelimesi daha çok "sohbet" mânasında geçmektedir.

Resûlullah'ın yatsıdan sonra toplu konuşmalar yapmayı uygun bulmadığına dair hadisleri bab başlıklarında "semer" kelimesiyle belirtilmiştir (Buhârî, "Mevâḳītü'ṣ-ṣalât", 39; Ebû Dâvûd, "Edeb", 23). Resûl-i Ekrem'in bu konuşmaları hoş görmemesinin sebebi, geç saatlere kadar sohbete dalan kimsenin sabah namazına ve işine geç kalması ihtimalidir. Ayrıca Kur'an'da gecenin dinlenme zamanı olarak yaratıldığına dair âyetler bulunmaktadır (el-En'âm 6/96; Yûnus 10/67; en-Neml 27/86; el-Mü'min 40/61). Hz. Ömer de hilâfeti döneminde sohbete dalanları evlerine gitmeleri için ikaz ederdi (Abdürrezzâk es-San'ânî, I, 561; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, III, 309). Ancak fıkhî ve ilmî meseleleri konuşmada bir sakınca görülmemiştir (Tirmizî, "Ṣalât", 12; İbn Ebû Şeybe, II, 78, 79). Hz. Âişe semerin düğün ehli, misafirler ve gece ibadet eden kimseler için olduğunu söylemiştir (Heysemî, I, 314).

Müsamere geleneği Emevî ve Abbâsî dönemlerinde de sürdürülmüştür. Özellikle saraylarda hikâyeciler, komikler ve kıssacılar bulunurdu. İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist'inin sekizinci makalesinin ilk kısmını semer ve esâtîr konusunda yazılan eserlere ayırmıştır. Ona göre ilk gece sohbeti tertip eden kişi İskender'dir ve onun kendisini sohbetleriyle neşelendiren adamları vardı. İbnü'n-Nedîm'in verdiği bilgilerden genel anlamda müsamere konuları üzerine bir fikir edinilebilmektedir. Müellif ilk önce binbir gece masalları ile benzerleri Hakkında mâlûmat aktarmakta, ardından insan ve hayvanlarla ilgili masallardan söz etmekte, daha sonra da eski İran ve Hint

masallarına dair kitaplara yer vermektedir. Hint hikâye ve masal kitaplarının başında Kelîle ve Dimne zikredilir. Ardından Rumlar'la Bâbilliler'e dair eserler, Câhiliye ve İslâm dönemine ait, hikâyeleri müsamere konusu olmuş âşıklara dair Leylâ ve Mecnûn gibi eserler gelir (el-Fihrist, s. 363-367).

Zamanla müsamere bir kimsenin başından geçen olaylar, hükümdarların ve devlet adamlarının hikâyeleri (tarih) anlamında kullanılmış, bu bakımdan bazı tarih kitaplarına "müsâmerâtü'l-mülûk, enîsü'l-müsâmirîn, müsâmeretü'l-ahbâr" gibi adlar verilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 198, 275, 328; II, 1665, 1666, 1706). Sıddîk Hasan Han, bir ilim dalı olarak kabul edilen müsâmeretü'l-mülûkün konusunu hükümdarlarla zâdegân sınıfının başlarından geçen olaylarla yine onların ilgi duydukları hikâye, haber,

mev‘iza, ibret verici meseller ve dünyanın değişik yerlerinde meydana gelen garip olaylar şeklinde tanımlar (Ebcedü’l-ʿulûm, II, 484). Müsamerenin tasavvuf ehli arasında da benzer bir anlamı vardır. Muhyiddin İbnü’l-Arabî, Muḥâḍaratü’l-ebrâr ve müsâmeretü’l-aḫyâr fi’l-edebiyyât ve’n-nevâdir ve’l-aḫbâr adlı eserinde (II, 189 vd.). Hz. Peygamber’in soyu, yakınları, hasâisi, bi‘seti, binekleri, silâhları; Hulefâ-yi Râşidîn, Emevî ve Abbâsî halifeleri, diğer peygamberlerin hikâyeleri, nâdir tarihî olaylar, haberler, âyetler, hadisler ve başkalarına ait hikmetli sözler ve muhtelif ahlâkî konulardan söz eder.

Türk halk ve saray kültüründe de müsamerenin önemli bir yeri bulunmaktadır. Eski Türk kültüründe “ozan, meddah, destan söyleyen, konuşan, hatip” vb. anlamlarda müsamerecileri ifade eden kelimelerin varlığı dikkat çekmektedir (Ögel, IX, 412 vd.). Osmanlı geleneğinde özellikle uzun kış gecelerinde kahvehanelerin yanı sıra evlerde de toplantılar yapılır ve çeşitli konularda sohbet edilirdi. Emin Nihat, Türkçe’de yayımlanmış Batı tarzındaki ilk hikâye kitaplarından biri olan Müsâmeret-nâme adlı eserinin başında uzun kış gecelerinde hoşça vakit geçirmek için yapılan sohbetlere temas eder. İstiklâl Savaşı’ndan sonra eve dönen gazilerin savaş hâtıraları ev ve kahve sohbetlerinin önemli konularından birini oluşturmuştur. Bu sohbetlerde çoğu yazıya dökülmemiş birçok kahramanlık hikâyesi anlatılırdı. Son dönemlerde ise Türkçe’de yalnız okullarda öğrenciler tarafından sunulan temsil gibi gösterilere müsamere denildiği görülmektedir (Millî Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi, sy. 2140 [1983], md. 84-101).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, II, 399-400; Lisânü’l-ʿArab, “smr”, “fḫt” md.leri; Müsned, I, 388, 400; IV, 125; Buhârî, “Mevâḳītü’ṣ-ṣalât”, 39, 40, 41; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 23; Tirmizî, “Ṣalât”, 11, 12; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, I, 561 vd.; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Ġarîbü’l-ḥadîs̱ (nşr. Muhammed Azîmüddin), Haydarâbâd 1385/1966, III, 309; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 318; İbn Ebû

Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Riyad 1409/1989, II, 78, 79; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XII, 150; XVIII, 39, 40; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 363-367; Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu'l-ḳaṣâʾidi'l-ʿaşr (nşr. Abdüsselâm el-Havfî), Beyrut 1405/1985, s. 191 vd.; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Muḥâḍaratü'l-ebrâr, İstanbul 1305, II, 189 vd.; Kurtubî, el-Câmiʿ, XII, 136, 137, 138, 139; XVI, 58; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, I, 314; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 198, 275, 328; II, 1665, 1666, 1706; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Dımaşk 1978, II, 484; Emin Nihat Efendi, Müsâmeret-nâme (haz. Salih Okumuş), İstanbul 2002, s. 22 vd.; Elmalılı, Hak Dini, V, 3459; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 2000, IX, 412 vd.; G. de Nerval, Doğu'da Seyahat (trc. Selahattin Hilav), İstanbul 2004, s. 616 vd.; Abdel-Aziz Abdel-Meguid, "A Survey of the Terms Used in Arabic for 'Narrative' and 'Story'", IQ, I/2 (1954), s. 199-200; "İlkokul, Ortaokul, Lise ve Dengi Okullar Eğitici Çalışmalar Yönetmeliği", Millî Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi, sy. 2140, Ankara 1983, md. 84-101.

Nebi Bozkurt

MÜSÂMERETÜ’l-AHBÂR

(مسامرة الأخبار)

Kerîmüddin Aksarâyî’nin (ö. 733/1332-33) Anadolu Selçuklu tarihine dair eseri

(bk. AKSARÂYÎ, Kerîmüddin).

MÜSÂVAT

(المساوات)

Meşhur bir musannife nisbetle âlî olan isnâd anlamında hadis terimi.

Sözlükte “eşitlik” anlamına gelen müsâvât kelimesi, hadis terimi olarak sonraki dönemde yaşayan bir muhaddisin rivayetinde Hz. Peygamber’e veya bir sahâbî yahut tâbiîye varan isnad zincirindeki râvi sayısının meşhur musanniflerden birinin isnadında geçen râvi sayısıyla aynı olması demektir. Meselâ Nesâî’nin Resûl-i Ekrem’e on bir râvi ile ulaşan bir isnadla rivayet ettiği bir hadisi sonraki tabakalardan bir muhaddisin aynı sayıda râviden oluşan diğer bir isnadla rivayet etmesi halinde iki isnad arasında müsâvat meydana gelir.

Müsâvatın nisbî ulüvvün bir türü olabilmesi için sonraki muhaddisle tanınmış musannif arasında uzun zaman farkı bulunması ve hadisin kaynağına (Hz. Peygamber, sahâbe veya tâbiîye) aynı sayıdaki râvi ile ulaşılması gibi şartlar dolayısıyla müsâvat örnekleri yok denecek kadar azdır. Meselâ Süyûtî, kendisiyle Resûlullah arasında on kişinin bulunduğu âlî isnadla üç hadis rivayet ettiğini söylemektedir. Nesâî de, “Hadisi sahih olan bundan daha uzun bir isnad bilmiyorum” diyerek Hz. Peygamber’e on râvi ile ulaşan bir hadis (“İftitâḥu’ṣ-ṣalât”, 69) nakletmiştir. Nesâî’nin rivayet ettiği bu hadisi aynı sayıda râvi vasıtasıyla Tirmizî de rivayet etmiştir (“S̱evâbü’l-Ḳurʾân”, 10). Bu örnekte Tirmizî ile Nesâî arasında bir müsâvat bulunmakla beraber ulüv söz konusu değildir. Fakat Süyûtî ile Nesâî arasında farklı rivayetler olsa da nisbeten âlî bir müsâvattan söz etmek mümkündür. Esasen müsâvattan bahsedebilmek için tanınmış musannifin rivayetinin kendi dönemindeki rivayetlere nisbetle nâzil, sonraki dönemde yaşayan muhaddisin isnadının ise kendi dönemindeki rivayetlere nisbetle âlî olması ve hadisin aynı sayıdaki râvi tarafından rivayet edilmesi gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "svy" md.; Tirmizî, "Ṣevâbü'l-Ḳurʾân", 10; Nesâî, "İftitâḥu'ṣ-ṣalât", 69; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 259; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1399/1979, III, 15-16; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, II, 166-167; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1415, s. 626-627; M. Abdürraûf el-Münâvî, el-Yevâḳīt ve'd-dürer fî şerḥi Nuḫbeti İbn Ḥacer (nşr. Murtazâ ez-Zeyn Ahmed), Riyad 1420/1999, II, 244-245; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 196; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 36, 309-310; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 277-278.

İbrahim Hatiboğlu

MÜSÂVAT

(المساوات)

İnsanların temel haklar bakımından ve insan olma niteliği itibariyle eşit kabul edilmesini ifade eden ahlâk ve hukuk ilkesi.

Sözlükte müsâvât kelimesi "ölçü ve değer bakımından eşit olma, iki şey arasındaki eşitlik, denklik" anlamına gelir (Lisânü'l-ʿArab, "svy" md; Tâcü'l-ʿarûs, "svy" md.). Râgıb el-İsfahânî müsâvatın bir şeyin fiyat açısından değerini ifade etmekte kullanıldığını, bunun da değerdeki eşitlik mânasından geldiğini belirtir

(el-Müfredât, "svy" md.). Ahlâk ve hukuk terimi olarak müsâvat genellikle değer, hak, ödev ve sorumluluk yönünden insanlar arasında gözetilmesi gereken eşitliği belirtir. İki ayrı nesne birbirine bazı bakımlardan eşit olabilir. Nitekim ahlâk felsefesinde eşitlik kavramı birbirinin alternatifi de olabilen çeşitli yaklaşımları ifade eder. Bunlardan ilki insanların güç yahut kapasite bakımından yaklaşık eşitliğini, ikincisi insanlık onuruna sahip olma yönünden eşitliği, üçüncüsü de belli sosyal şartlarda sağlanması gereken eşitliği esas almaktadır. Terimin günümüzdeki anlamına en çok yaklaşan klasik metinler İslâm ahlâk felsefesi alanında yazılmıştır. Bununla birlikte İslâm tarihinde özellikle III. (IX.) yüzyılda etkili olmuş Şuûbiyye hareketinin Araplar'a karşı güttüğü eşitlikçi dava bağlamında kavramın sosyal ve siyasal boyutu da hararetli tartışmalara yol açmıştır. Nitekim Şuûbiyye "ehlü't-tesviye" (eşitlikçiler) olarak da anılmıştır (EI² [İng.], IX, 513).

Kur'ân-ı Kerîm'de bir âyette müsâvat kavramı "bir şeyin iki tarafını aynı seviyeye getirme" anlamında geçmektedir (el-Kehf 18/96). Aynı kökün "istivâ" masdarından çeşitli kelimeler diğer anlamları yanında on sekiz âyette zıt değerler taşıyanların, iyilik-kötülük gibi karşıt davranışlarda bulunanların birbirine eşit olamayacağını belirtmektedir. Bazı âyetlerde "sevâ'" kelimesi de "eşit, denk, birbirinden farksız" mânasında kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "svy" md.). Hadislerde ayrıca

“tesviye”, “seviy-seviyye” kelimeleri “eşit, eşitlik, denklik” anlamında geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “svy” md.).

Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde eşitlik tabii bir hak olarak kabul edilir. Buna göre bütün insanlar eşit yaratılmıştır, ırk veya nesep insana hiçbir üstünlük sağlamaz. İnsanlar arasındaki üstünlüğün gerekçesi, onların başta akıl olmak üzere sahip oldukları yetenekleri yerli yerince kullanma iradesi ortaya koymaları ve ahlâkî erdemlere uygun davranışlarda bulunmalarıdır. Kur’an’da bütün insanların ortak bir atadan geldiği, farklı halklara ve kabilelere ayrılmanın türlü birikimlerin aktarılması hikmetine dayandığı, üstünlüğün ancak Allah’a iman ve derin saygının yanında ahlâkî erdemleri de içine alan takvâdaki derecelenmelere göre ölçülebileceği belirtilmektedir (el-Hucurât 49/13). Bu âyeti açıklarken Mâverdî âyette soy sopla övünmenin reddedilip bu hususta eşitliğin ifade edildiğini (en-Nüket ve’l-ʿuyûn, V, 335), Vâhidî nesepte eşitlik bulunduğunu (el-Vasîṭ fî tefsîri’l-Ḳurʾâni’l-mecîd, IV, 158), Zemahşerî herkesin birbirine eşit olduğunu, dolayısıyla nesep ve millet aidiyeti yönünden üstünlük iddiası taşımayı haklı kılacak bir durum bulunmadığını (el-Keşşâf, III, 569), İbn Atıyye âyetin insanlar arasında eşitliği ifade ettiğini (el-Muḥarrerü’l-vecîz, V, 152) söylemiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de, “Şüphesiz biz insanoğlunu mükerrem kıldık” âyetiyle (el-İsrâ 17/70) yaratılıştaki üstün insanlık değerine türün bütün üyelerinin eşit biçimde sahip kılındığına işaret edilmiştir. Aynı ilkeden dolayı erkek veya dişi olmak bir eşitsizlik meydana getirmez. Kur’an “erkek olsun dişi olsun” hiç kimsenin amelinin Allah katında kaybolmayacağını (Âl-i İmrân 3/195), inanmış bir kişi olarak iyi işler yapan herkesin güzel bir hayata lâyık olup ve fazlasıyla ödüllendirileceğini belirtirken (en-Nahl 16/97) yükümlülük sahibi bir varlık sayılma ve davranışlarla ilgili değerlendirme bakımından erkekle kadın arasında fark gözetilmeyeceğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Cinsiyet ayırımı söz konusu olmaksızın bütün insanların ortak bir kökenden yaratıldığını ve yeryüzüne yayılıp çoğaldığını zikreden âyet de (en-Nisâ 4/1) aynı ilkeye işaret etmektedir. Hz. Peygamber Vedâ haccı hutbesinde yer alan, “Rabbiniz birdir, babanız birdir, hepiniz Âdem’in çocuklarısınız; Âdem de topraktan yaratılmıştır. Arap’ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap’a, kızıl tenlinin beyaz tenliye, beyaz tenlinin kızıl tenliye takvâ dışında hiçbir üstünlüğü yoktur” şeklindeki tebliğiyle İslâm’daki bu eşitlik anlayışını teyit etmiştir (Müsned, V, 411).

İslâm ilim ve düşünce tarihinde müsâvat terimi belâgattan mantığa, matematikten fıkıh usulüne, kelâm ilminden metafiziğe kadar uzanan farklı disiplinlerde kullanılmış ve bazı durumlarda günümüzdeki eşitlik kavramı etrafında felsefî tartışmalarla süreklilik arzeden teknik anlamlar kazanmıştır (meselâ bk. et-Taʿrîfat, “el-İttihâd” md.; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, s. 100; İbn Sînâ, ʿUyûnü’l-ḥikme, s. 2; el-İşârât, I, 444-445). İbn Miskeveyh müsâvatı ahlâk bağlamında ele almakta, adalet ve birlik fikriyle ilişkisi çerçevesinde âdil paylaşım ilkesi olarak kavramaktadır (bk. ADÂLET). İslâm âlimleri müsâvat kavramını genellikle Kur’an perspektifinde ele almış, bu arada farklı olarak Grek kaynaklı ahlâk felsefesinden İslâmî ölçüler içinde yararlananlar da olmuştur. Meselâ İbn Miskeveyh’e göre bir kimsenin yararlı şeylerde payın çoğunu kendisine, azını başkasına, zararlı şeylerde ise azını kendisine, çoğunu başkasına ayırmaktan kaçınarak paylaşımda uygun ölçüyü gözetmesi müsâvattır; adalet fikri de esasen bu uygun ölçüden çıkmıştır (Tehẕîbü’l-aḫlâḳ, s. 37). Denklik, denge ve adalet kavramlarının kök anlamı aynı olup bu anlam müsâvat fikrinden çıkarılmıştır. Konuyla ilgili fikirlerini Eflâtun ve Aristo’dan yaptığı alıntılarla destekleyen İbn Miskeveyh erdemli bir hayatı sağlıklı işleyen akla ve hukuka uygunlukta görmüş ve müsâvatı adalet kurallarından sapmamakla, hatta bizzat adaletin kendisiyle özdeşleştirmiştir (a.g.e., s. 123-141). İbn Miskeveyh’in müsâvat anlayışı, Nasîrüddîn-i Tûsî’nin Aḫlâḳ-ı Nâṣırî’sindeki gözden geçirilmiş şekliyle Kınalızâde Ali’nin Ahlâk-ı Alâî’sinde de takip edilmiştir. Ancak onun -günümüz İslâm anlayışına aykırı şekildeköleliği tabii ve sosyal düzenin bir gereği gibi görmesi Aristo’dan gelen telakkinin ürünüdür (Oktay, s. 292-293, 403-410).

Konuyu sayı metafiziği yaparak teolojik bir bağlama taşıyan İbn Hazm’a göre müsavi olmak veya olmamak sayılara özgü bir niteliktir. Müsâvat “parçalarının toplamının bütüne eşit olması” demektir. Halbuki bir Allah kendisine müsavi olan parçalar toplamından oluşmamaktadır; bu “bir”in çokluk içermemesi birleşik olmaması demektir. Mutlak ve aşkın olan bir “eşiti ve dengi olmama” anlamında Allah’ın birliğini ifade eder (el-Faṣl, I, 130-131). Mutlak birlik ve müsâvat kavramları arasında görülen bu çelişkiyi Gazzâlî de tekrar etmiş, ancak o mutlak birlik fikrini mutlak kemalle pekiştirmiş (İḥyâʾ, IV, 65; V, 221), ahlâk alanında ise müsâvat terimini din kardeşliği bağlamında kullanmıştır (a.g.e., II, 262-263).

İnsanlar ahlâkî kemal açısından derecelerini yükselttikçe Allah'a daha da yakınlaşırlar. Ancak bu yakınlaşma öğrencinin hocasının seviyesine yaklaşması, hatta onunla bir müsâvat halini yakalaması anlamında değildir; çünkü Allah'ın kemali sonsuzdur ve Allah ile müsâvat düşünülemez (a.g.e., V, 222).

Osmanlılar'da eşitlik kavramı İslâm'ın eşitliğe dair ilkeleriyle genellikle uyumlu olan, gayri müslimlerin statüsü, kadınlarla ilgili hukukî düzenlemeler ve kölelik kurumu gibi hususlarda fıkıh geleneği ve örfî hukuku izleyen uygulamaları yansıtır (AkYılmaz, s. 25, 218). Fransız İhtilâli'nin özgürlük ve kardeşlikle birlikte temel sloganlarından biri olarak benimsediği eşitlik ilkesi Osmanlı devlet adamı ve aydınları arasında müsâvat terimiyle ifade edilmiştir. Günümüz İslâm düşüncesinde insan hakları ve özgürlük yanında eşitlik kavramının da İslâmî temelleri meselesi hâlâ tartışılmaktadır (ayrıca bk. İNSAN HAKLARI).

Eşitlik kavramı, bazı insanların doğuştan köle olduğunu ileri süren Aristo'dan bütün insanların akıl sahibi olmak ve erdemleri kazanmak bakımından eşit olduğunu savunan Stoa felsefesine, bütün ruhların Tanrı önünde eşit olduğunu öngören Hıristiyanlık'tan bu dinden hareket edip eşitlikçi olmayan katı sosyal hiyerarşiler üretmiş teologlara kadar Batı düşüncesinin Eski ve Orta çağları boyunca tartışılmıştır. Ancak bazı yazarların belirttiğine göre eşitlik modern bir değer olarak görülmesi, bunun da ötesinde modern olmanın, hatta köklü sosyal değişmelerin bir ölçütü sayılması gereken bir kavramdır. Böylece modernliğin bir kazanımı olarak kavranan eşitlik hiyerarşiye, değişmeyen sosyal konumlara, güç, imtiyaz ve itibarın bazı kişi ve zümrelere atfedilen niteliklere göre dağıtılmasını öngören, eşitsizliği tabii veya ilâhî gören geleneksel anlayıştan bir kopmayı temsil etmektedir. Modern anlayış eşitsizliği fiilen ortadan kaldıramamış olsa da onu meşrû ve kaçınılmaz sayan anlayışa karşı çıkmakla eski anlayışlardan ayrılmaktadır (Turner, s. 18-19, 25-26). Öte yandan modern çağda içeriği biraz daha zenginleştirilen eşitlik kavramı, temelinde insan varlığının yüceliğine duyulan saygının yer aldığı ahlâkî ilkeyi ifade etmesi yanında fırsat eşitliği, siyasî eşitlik, toplumsal eşitlik, ırk eşitliği, kadın-erkek eşitliği, ekonomik eşitlik gibi düşünce ve ilkeleri kuşatan bir üst kavram durumuna gelmiştir (Cevizci, s. 380-381).

İslâm düşüncesinde eşitlik kavramı, İslâm'ın temel kaynaklarındaki bu eşitlikçi beyanlardan ilham alınarak ve modern insan hakları öğretilerinden de yararlanılarak günümüzde insan hakları ve özgürlükler bağlamında temellendirilmektedir. Buna göre hiçbir insan yaratılıştan gelme bir üstünlük iddiasıyla diğerine tahakküm edemez. İnsanların başkaları karşısındaki özgürlükleri bu ilkenin bir sonucu olarak kavranmalıdır. Dolayısıyla İslâm inancındaki, insanların eşitliği ilkesi, insanların Allah'ın kullarına değil yalnızca Allah'a kul olmakla özgürleşebilecekleri anlamına da gelmektedir. Müslümanlarla diğer din mensupları arasındaki ilişkiler temel insan hakları bakımından yine eşitlik esasına göre belirlenmiş, ancak tanım gereği bazı bakımlardan eşitlik söz konusu edilmemiştir (bk. GAYRİ MÜSLİM). Bu bağlamda İslâm, insanlar arasında fırsat eşitliğini de tanımakla birilikte hayatın dinamik süreçlerini yok sayarak, meselâ meşrû bir şekilde elde edilmiş ekonomik imkân ve varlıkların zorla eşitlenmesi gibi bir uygulamayı öngörmemiştir. Fakat müslüman toplumda herkesin temel ihtiyaçlarının karşılanması bir sosyal ahlâk ilkesi olarak belirlendiği için adaletsizliklere yol açacak şekilde gelişen dengesizliklerin gerek ahlâkî tercihler gerekse sosyal politikalarla ortadan kaldırılması da hedeflenmiştir (Karaman, s. 141, 144-145).

Fıkıh düşüncesinde kişiye eşitlik, hak ve adalet bilinci verme, onun özgürlük ve eşitliğini teminat altına alma temel gaye olduğundan fıkhî çözüm üretiminde çifte standartlara dayalı uygulamaları meşrû gösterecek normlar benimsenmez. Batı'da Aydınlanma çağından beri geliştirilmiş insan hakları öğretisine 1948'de evrensel bir perspektif kazandırıldığı bilinmektedir (Yayla, s. 37, 74-75). Ancak küresel düzeydeki uygulamalara bakıldığında insan haklarının güçlünün işine yarayan bir söylem olarak kaldığı, uygulamada dünya toplumlarının bu haklara eşit olarak sahip kabul edilmediği görülür. Özellikle zengin ülkelerle fakir ülkeler arasında gelir dağılımında mevcut uçurum sosyal adalet ve eşitlik ilkesine küresel ölçekte vurulmuş ağır bir darbedir. İslâm'ın evrensellik ve eşitlik konusundaki tezlerinin bu tür çifte standartları aşmada insanlığa yeni ilhamlar vermesi mümkündür. Kanun önünde herkesin eşit olması ilkesi ise eşitliğin hukuk alanındaki başka bir yansımasıdır. İslâmiyet kanun karşısında imtiyaz iddia ve taleplerini açıkça reddetmektedir. Nitekim hırsızlık yapan soylu bir kadının bağışlanması için kendisine ricacı gönderilmesi üzerine Resûl-i Ekrem, büyük bir tepki göstererek suçluların cezalandırılmasında zayıf-

soylu ayırımı yapmanın birçok toplumun mahvında etkili olduğuna dikkat çekmiştir (Buhârî, "Meġāzî", 18, "Ḥudûd", 11-12). Buna benzer bir talep karşısında Hz. Ömer, "Artık İslâm aranızda eşitlik tesis etmiştir, farklılık ancak takvâ iledir" demiş ve ilgili âyete de (el-Hucurât 49/13) gönderme yapmıştır (a.g.e., s. 104). Böyle bir toplumda müslümanlarla gayri müslimlerin konumu arasındaki farkların içtimaî, siyasî, hukukî ve iktisadî alanlardaki temel insan haklarının ihlâli anlamına gelecek bir ayırımcılığa yol açmayacağı muhakkaktır. Esasen Hz. Peygamber, Medine'ye geldiğinde buradaki sosyal grupların temsilcileriyle sağladığı mutabakat üzerine yürürlüğe giren toplumsal sözleşme metni de müslümanların müslüman olmayanlarla eşit hak ve görevler dengesi içinde bir arada yaşayabileceğini gösteriyordu.

Müslümanların kendi aralarında eşitlik fertler arasındaki kardeşlik esasına dayanır (el-Hucurât 49/10). Aynı inanç ve değerler dünyasını paylaşan müminler topluluğu, bu temele dayanan hak ve özgürlüklerden yararlanma kadar aynı ölçü ve yaptırımlar karşısında olma bakımından da eşit konuma sahiptir. Ancak eşitliğin genel bir ilke olarak belirlenmiş olması onun hayata geçirilmesini kendi başına garanti etmez. Çünkü müslümanlar da insan olarak kendi çıkarlarını ötekiler aleyhine teminat altına almak için eşitlik ilkesini göz ardı etme eğilimi içinde olabilir. Bu sebeple İslâm dini, eşitliği adalet ilkesi eşliğinde değerler dünyasının erdemleri arasına yerleştirmiş ve ahlâk eğitiminin yöneldiği bir ideal haline getirmiştir. Adalet ilkesiyle oluşturduğu anlam bütünlüğünden dolayı eşitlik yüksek bir ahlâkî değer olmanın yanı sıra hukuk ilkeleriyle de uyumlu hale getirilmiştir. İslâm hukuk felsefesinde inanç kardeşliğinden doğan eşitliğin yaratılıştan gelen zihinsel yahut bedensel yetenek gibi farklar sebebiyle mutlak sayılamayacağı ortadadır. Hatta İslâmî ideallere bağlılığın derecesini gösterecek gayretin yahut bu yöndeki başarıların, değerini yalnızca Allah katında bulmayan, aynı zamanda topluluk nezdinde takdire yol açan bazı üstünlükler sağlaması mümkündür. Nitekim özürsüz cihada katılmayanlarla mallarını ve canlarını bu Uğurda feda edenlerin eşit olamayacağını (en-Nisâ 4/95), Allah yolunda gayret sarfetmek bakımından Mekke'nin fethinden önceki ve sonrakilerin çabalarının birbirine eşit sayılamayacağını (el-Hadîd 57/10) bildiren âyetlerin, ideallere bağlılık ve fazilet derecesindeki farklılıklar kadar bu yolda başarılı gayretler sarfetmenin getirdiği liyakat farklılıklarına da işaret ettiği düşünülmelidir. Hz. Peygamber, âzatlı bir

kölenin oğlu olan Üsâme b. Zeyd'in ordu kumandanlığına getirilmesine bir anlam veremeyenlere karşı Üsâme'nin bu göreve olan liyakatini ve onun takdiri hak eden bir kimse olduğunu vurgulamıştır. Bu uygulama hür-âzatlı ayırımını anlamsız kılması bakımından eşitlikçi olan, fakat erdem ve liyakate dayalı farklılığı da anlamlı gören tutumların aynı kararda çelişmeden yan yana gelebileceğini göstermektedir. "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" âyetinde (ez-Zümer 39/9) belirtilen eşitsizlik genel olarak bilginin ve bilenin değerini vurgulamaya yöneliktir. "Mümin kimse fâsık gibi olur mu? Onlar eşit değildir" âyeti (Secde 32/18) istikamet üzere olmanın mânevî değerine, "Kör ile gören, karanlıklar ile aydınlık ... bir değildir" âyetleri de (Fâtır 35/19-22) imanın inkâr karşısındaki üstün değerine işaret

etmektedir. Bir dinin, bağlılarını sapkınlar yahut inkârcılarla her bakımdan eşit görmemesi tabiidir; aksi bir söylem onun inanç ve değer sisteminin üstünlüğü iddiasından vazgeçmesi anlamına gelir. Bütün bu tesbitlerin yanı sıra adalet fikrinin ve insana insanca davranma ilkesinin getirdiği eşitlikle inanç kardeşliğinden doğan eşitliğin müslüman toplum düzeni için asıl olduğu, bazı kural ve uygulama biçimlerinde gözlemlenen eşitsizliklerin ise ârızî sayılması gerektiği hususu genel kabul görmüştür.

Eşitliği sınırlayan şartlar tabii olabileceği gibi içtimaî, siyasî ve hukukî nitelikli beşerî durumlardan da kaynaklanabilir. Hak ve sorumluluklarla ilgili olarak bazan kadın, bazan erkek lehine eşit sayılmayan durumlar biyolojik farklılıklarla ilgili olduğu kadarıyla tabii durumlara örnek verilmekte, kadının ağır işlerde her zaman çalışma imkânı bulamaması geçimin erkek tarafından üstlenilmesini yüzyıllar boyunca köklü bir gelenek haline getirmiş olduğundan bununla ilgili düzenlemeler de aynı durumun bir uzantısı şeklinde değerlendirilmektedir. Doğuştan getirilen farklı yeteneklerin belirli işlerde istihdam hususunda avantajlar sağlaması da akla aykırı görülmemiştir. Bazı durumların gerçekte tabii olmadığı halde köklü geleneklerin etkisiyle âdeta tabii imiş gibi yorumlandığı görülebilir. Kölelik statüsü buna örnek gösterilir. Ancak İslâm, eşitlik ilkesiyle tam bir tezat teşkil eden köleliği geçmiş kültürler gibi tabii bir durum olarak değerlendirmemiş, fakat bu kökleşmiş müesseseyi veri kabul ederek onu kaldırmak ve eşitlik ilkesini geçerli kılmak üzere tedrîcî uygulamalar içeren bir süreç öngörmüştür. Fıkıh âlimlerinin birer hukuk ilkesi kabul ettiği,

zararın her durumda giderilmesi, evlilikte denkliğin sağlanması, kolaylık ilkesinin önceliği gibi temel kurallar uygulandığında kendiliğinden bazı ârızî eşitsizlik durumlarına yol açabilir. Fıkhî çözümler külliyatının kendi iç örgüsü dikkate alınınca belirli açıklamalara kavuşturulabilmekle beraber yalın olarak ele alındığında eşitlik ilkesini sınırladığı görülen hükümlerin bir kısmı doğrudan doğruya naslara, bir kısmı da müslüman âlimlerin tartışmalı görüşlerine dayalıdır. Kadının mirastan alacağı payın erkeğin payı ile eşit olmaması nasla belirlenmiş duruma, kadının devlet başkanı ya da yargıç olabilmesi tartışmalı ictihadlara birer örnektir. Siyasal katılımda eşitliği ortadan kaldıran imâmetin Kureşîliği gibi, belli bir tarihî dönemin dengeleri bakımından önem taşıyan kabuller de tartışmalı türden sınırlamalara dahildir. Bu gibi meselelerin çözümü, hukukî hadiseler için dinamik süreçlerin varlığını kabul ederek naslarla açıkça belirlenmemiş durumlar da aslî eşitliği sınırlayıcı şartların sürekli biçimde yeniden değerlendirilmesinde yatmaktadır. Bu şartların ortadan kalkması veya oluşması durumunda nasıl hüküm verileceğini usul bakımından tesbit etmek bu açıdan önem taşımaktadır. Çağdaş yenilikçi fikrî eğilimler bu tür hükümlerin işaret edilen dinamik süreçlere göre değerlendirmesini ve şartları gerçekleşince mutlak anlamda eşitlik ilkesinin devreye sokulmasını önermektedir (M. Tâhir b. Âşûr, s. 187-207).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “svy” md.; Lisânü’l-ʿArab, “svy” md.; et-Taʿrîfât, “el-İttiḥâd” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “svy” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “svy” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem “svy” md.; Müsned, V, 411; Buhârî, “Meġāzî”, 18, “Ḥudûd”, 11-12; Fârâbî, Kitâbü’l-Ḥurûf (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1990 s. 82-83; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu’l-ʿulûm (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 100; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü’l-aḫlâḳ (nşr. İbnü’l-Hatîb), Kahire 1398, s. 37, 123-141; İbn Sînâ, ʿUyûnü’l-ḥikme (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 2; a.mlf., el-İşârât ve’t-tenbîhât (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (Dârü’l-maârif), I, 444-445; Mâverdî, en-Nüket ve’l-ʿuyûn (nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm), Beyrut 1412/1992, V, 335; İbn Hazm, el-

Faṣl (Umeyre), I, 130-131; Vâhidî, el-Vasîṭ fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-mecîd (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1994, IV, 158; Gazzâlî, İḥyâʾ, Beyrut 1417/1997, II, 262-263; IV, 65; V, 221-222; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), III, 569; İbn Atıyye el-Endelüsî, el-Muḥarrerü'l-vecîz (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1413/1993, V, 152; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, II, 227-229; Abdülmünʿim Ahmed Bereke, el-İslâm ve'l-müsâvât beyne'l-müslimîn ve ġayri'l-müslimîn, İskenderiye 1410/1990, tür.yer.; Ali Abdülvâhid Vâfî, el-Müsâvât fi'l-İslâm, Kahire, ts. (Nehdatü Mısr), s. 9-10; Mustafa Yayla, İslâm Hukukunda İnsan Hakları ve Eşitlik (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 37, 74-75, 104, 180-181; B. Turner, Eşitlik (trc. Bahadır Sina Şener), Ankara 1997, tür.yer.; M. Tâhir b. Âşûr, İslâm, İnsan ve Toplum Felsefesi (trc. Vecdi Akyüz), İstanbul 2000, s. 187-207; Gül AkYılmaz, Osmanlı Devletinde Eşitlik Kavramının Gelişimi (profesörlük takdim tezi, 2000), SÜ Hukuk Fakültesi, s. 25, 218, ayrıca bk. tür.yer.; Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü, İstanbul 2002, s. 380-381; Hayreddin Karaman, İslâm ve Türkiye, İstanbul 2003, s. 141, 144-145; Ayşe Sıdıka Oktay, Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî, İstanbul 2005, s. 292-293, 403-410; Stanley I. Benn, "Equality, Moral and Social", The Encyclopedia of Philosophy (ed. P. Edwards), New York-London 1972, III, 38-42; A. H. Halsey, "Equality", The Social Science Encyclopedia (ed. A. Kuper - J. Kuper), London 1985, s. 260-263; C. E. Bosworth, "Musāwāt", EI^2 (İng.), VII, 663; S. Enderwitz, "al-S̲h̲uʿūbiyya", a.e., IX, 513.

İlhan Kutluer

MÜSÂVEME

(المساومة)

Pazarlık veya pazarlıklı satış anlamında bir fıkıh terimi.

Sözlükte “pazarlamak, pazarlık yapmak, fiyat vermek” anlamlarındaki sevm kökünden türeyen müsâveme “pazarlık (yapmak)” ve “pazarlıklı satış” demektir. Bunun için mükâyese, mümâkese ve çağdaş Arap hukukunda mümârese kelimeleri de kullanılır. Alıcı ile satıcının özelde fiyat, genelde akdin konusu veya şartları üzerinde pazarlık edip karşılıklı rızaya dayalı olarak anlaşmaları usulüne müsâveme, bu yöntemle yapılan alım satım sözleşmesine ise bey‘u’l-müsâveme adı verilir. Ancak akde de kısaca müsâveme denilmiştir. Fiyatlandırma açısından alım satım akidleri pazarlıklı ve güvene dayalı (büyûu’l-emâne: murâbaha, tevliye ve vadîa) olmak üzere ikiye ayrılır. İkinci gruptaki akidlerden ve alıcının satıcıya güveni açısından onlara benzeyen istirsâlden farklı olarak müsâvemede semen pazarlıkla belirlenir; malın alış veya mal oluş fiyatının yahut piyasa değerinin müşteriye bildirilmesi gerekmediğinden yeni akde tesir eden bir hükmü yoktur. Bu yönüyle yalan, yanlış ve aldatma ihtimali daha az olduğu için müsâveme ittifakla en uygun alışveriş usulü sayılmış ve yaygınlaşmıştır. Hz. Peygamber’in (Buhârî, “Feżâˀilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 74; İbn Mâce, “Ticârât”, 34, “Libâs”, 12; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 7; “Aḳżıye”, 20; Tirmizî, “Büyûʿ”, 66) ve sahâbenin (Buhârî, “Büyûʿ”, 67, “Ḥiyel”, 14) müsâveme yaptığı bilinmektedir. Fıkıh literatüründe mutlak olarak anılan bey‘ akdiyle esasen pazarlık suretiyle gerçekleştirilen bu satış türü kastedilir. Alıcı ve satıcının karşılıklı teklifler vererek yaptıkları pazarlığı ifade etmek üzere müsâveme kullanılsa da çoğunlukla sevm kelimesi tercih edilir. Bu durumda müsâveme sözleşme hükmünde olmayıp bey‘ akdine hazırlık aşaması sayılacağından pazarlık ifadeleri uzlaşma sağlanmadıkça icap ve kabul yerine geçmez (bk. MECLİS).

Fakihlerin çoğunluğuna göre pazarlığın ardından akid bağlayıcılık kazandıktan sonra taraflar gabn iddiasında bulunamaz (Mâlikî mezhebindeki kuvvetli görüşe aykırı bir diğer ictihada göre fiyatta

aldanmanın üçte biri aşması halinde gabn muhayyerliği vardır). Denk hisseleri farklı fiyatlardan alınmış bile olsa ortaklar -güvene dayalı akidlerin aksine-müsâvemeyle

satılan malın satış bedelini mülkiyet payları oranında bölüşürler. Bir kimsenin belli bir ayn için satıcısıyla -şer'an sübût bulacak şekilde-bizzat müsâveme yapması veya başkasının pazarlığına şahit olup müdahale etmemesi, ilgili akid tamamlandıktan sonra kendisinin o mal üzerindeki mülkiyet iddiasını ve şüf'a Hakkını düşürür.

Pazarlık sırasında üçüncü kişilerin alım kastından uzak, göstermelik, kışkırtıcı, yanıltıcı teklifleri "neceş" kapsamında değerlendirilir. İki tarafın pazarlığı aşamasında alım niyetiyle araya girmek de (sevm ale's-sevm) hadislerde yasaklanmıştır (el-Muvaṭṭaʾ, "Büyûʿ", 45; Buhârî, "Büyûʿ", 58-59, 64, 70, 71, "Şurûṭ", 11; Müslim, "Nikâḥ", 38, 51-56, "Büyûʿ", 11; İbn Mâce, "Ticârât", 13; Tirmizî, "Büyûʿ", 57; Nesâî, "Büyûʿ", 16, 19-20). Ancak yasağın akdin özüne veya aslî unsurlarına değil mücâvir veya hâricî vasfına taalluk ettiği ileri sürülerek bu usulle yapılan satım işlemleri -pazarlıkta sona yaklaşıldığı sırada gerçekleşmişse-Hanefîler'ce (ve bazı Hanbelîler'ce) mekruh, diğer üç mezhebin mensuplarınca haram sayılmış, fakat erkân ve şartlarının tamam olması sebebiyle fukahanın çoğunluğunca hukuken (kazâen) geçerli kabul edilmiştir. Hanbelîler ile Mâlikîler'den gelen başka rivayete göre böyle bir akid fâsid olup feshedilir. Mâlikî ve Hanbelîler ile mütekaddimîn Şâfiî ulemasının görüşüne göre taraflar pazarlık sürecinde fiyat üzerinde -karşılıklı rızalarının bulunduğu sarâhaten veya delâleten anlaşılacak şekilde-uzlaşmış, fakat henüz akid yapmamışken araya girip daha yüksek fiyat teklif ederek satıcıyı veya aynı malı daha ucuza yahut nisbeten üstün vasıflı bir malı o bedele temin edeceğini söyleyerek alıcıyı caydırmak haramdır; müteahhirîn Şâfiî âlimlerinin görüşü ise aksi yönde olup bazı Hanbelîler de buna katılmaktadır. İnkâr veya tasdik izlenimi vermeyen bir sükûtun rıza göstergesi olup olmadığında ihtilâf edilmiştir. Çoğunluk bunu red, bazıları ise onay saymıştır; dolayısıyla araya girmenin hükmü birinci gruba göre helâl, ikincisine göre haramdır. Hanbelîler de haramlığını savunmaktadır. Ancak taraflar henüz fiyat üzerinde karşılıklı rızalarını ortaya koymamışken pazarlığa müdahil olmak câizdir. Açık arttırma yöntemiyle gerçekleştirilen satışların söz konusu yasağın kapsamına girmediği icmâ ile sâbittir (bk. MÜZAYEDE).

Hanefî ve İbâzîler, pazarlık üzerine pazarlık ile satış üzerine satışın (bey‘ ale’l-bey‘) aynı şey olduğunu söyler. Şâfiî ve Hanbelîler ikisini birbirinden ayırarak akid tamamlanmış, fakat muhayyerlik süresi dolmamışsa üçüncü kişinin araya girmesine satış / alış üzerine satış / alış derler. Bazı Mâlikîler ise yeni alıcının müdahil olmasını pazarlık üzerine pazarlık, başka satıcının devreye girmesini ise satış üzerine satış sayarken diğerleri ikincisini ilkiyle özdeşleştirerek onu üçüncü bir tarafın mala daha yüksek fiyat teklif etmesi şeklinde açıklar. Akid henüz bağlayıcılık kazanmamışken meclis ve şart muhayyerliği süresince araya girilerek gerçekleştirilen alım / satım akdini Hanbelîler bâtıl, Şâfiîler câiz görmekte, Hanbelîler’den cevazına dair bir görüş de rivayet edilmektedir. Çoğunluk satım akdine kıyasla aynı hükmü icâre, âriyet, istikrâz, hibe, müsâkāt, müzâraa ve cuâle gibi işlemlere de teşmil etmiştir. Hanefîler menfaatin satışı saydıkları için icâreyi de yasak kapsamına sokmuş, İbâzîler ise onu sadece alım satım türleriyle sınırlamıştır. Mâverdî, akid henüz bağlayıcılık kazanmamışken pazarlık konusu malın satıcısının huzurunda müşteriden yüksek fiyatla talep edilmesini de satıcının caymasına yol açabileceği endişesiyle haram olarak nitelemiştir. Ona uyan diğer Şâfiîler, muhayyerlik sürecinde satıcıdan aynı cins maldan daha yüksek fiyatla talepte bulunulmasını, özellikle de istenen miktar ancak satılanla tamamlanabilecekse haram saymışlardır. Bunlara göre, mal kıymetinin altında bir bedelle bile satılmış olsa hüküm aynıdır.

Sevm kavramı çerçevesinde doktrinde ayrıntılı biçimde işlenen diğer bir husus da pazarlık aşamasında alınan malın tazmin sorumluluğu meselesidir (bk. DAMÂN). Hanefî ve Hanbelî gibi bazı mezhep ulemâsı satın alma ve inceleme amaçlı kabzı ayrı değerlendirmişlerdir. Hanefîler’e göre fiyatı açıklanıp alım kastıyla kabzedilmiş mal kasıtsız / kusursuz telef olursa ya da müşteri ölür ve mal vârisleri tarafından tüketilirse cinsine göre kıyemiyyattansa kıymetinin, misliyyattansa mislinin tazmini -aksi şart koşulsa dahi-gerekir. İtlâfı veya tüketilmesi halinde semeni ödenir; çünkü malın tüketilmesi fiyata rızayı gösterir. Fiyat açıklanmaksızın alınan mal ise müşterinin elinde emanet hükmündedir; tazmini gerekmez (Mecelle, md. 298, 771). Taraflar farklı fiyatlar vermiş ve henüz uzlaşma sağlanmamışken kabzedilen malın tüketimi veya itlâfı durumunda Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre -kıyasın aksine- örfe binâen satıcının istediği bedel tazmin edilir. Bu şekilde kabzedilen malda müşteri henüz kesin kararını vermeden

satıcı cayar veya taraflardan biri ölürse akid gerçekleşmez (Mecelle, md. 183). Bu sebeple müşteri veya ölümü halinde vârisi malı tüketirse kıymetinin tazmini gerekir. Diğer üç mezhep, bu durumda emaneten kabzedilen malın telefinden kusursuzluk halinde müşteriyi sorumlu tutmaz. Ancak Mâlikîler’e göre pazarlık sürecinde taraflar farklı fiyat verir ve satıcı itiraz etmeden mal götürülüp itlâf veya kasıtsız / kusursuz telef yahut zayi olursa kıymeti tazmin edilir. Ne var ki tazminat müşterinin teklifinin altına inemez veya satıcının talebinin üstüne çıkamaz; çünkü her ikisi de açıkladıkları bedellere rıza göstermiştir. Müşteri malı satıcının huzurunda ve onun itirazıyla karşılaşmadan tüketir veya telef ederse kendi teklif ettiği fiyatı öder. Tarafların farklı fiyat verdikleri mal -satıcının istediği fiyat üzerindeki ısrarına rağmen-müşteri tarafından götürülüp itlâf veya kasıtsız / kusursuz telef olursa o bedel tazmin edilir. Ancak müşteri malı satıcının huzurunda ve itirazla karşılaşmadan telef ederse son söylenen fiyat üzerinden tazminat ödenir.

Hanefîler’e göre, incelemek veya başkasına göstermek için sahibinin izniyle alınan mal -fiyatı açıklanmış olsun veya olmasın-emanet hükümlerine tâbidir (Mecelle, md. 299, ayrıca bk. md. 768, 1464). Müşterinin malı tüketmesi satım hükümlerine işlerlik kazandıracağından bedelini öder (ayrıca bk. Mecelle, md. 912, 925). Hanbelî mezhebine göre, fiyatı kesinleşmiş mal başkasına gösterilmek için alınıp telef olmuşsa -teâti yöntemiyle alışverişi sahih sayan çoğunluk açısından-müşteri tazminle sorumludur. Mezhebin sahih görüşüne göre mal bu maksatla fiyatı kesinleştirilmeden götürülse dahi sonuç değişmezken bir başka ictihada göre sorumluluk rehinde olduğu gibi mal sahibine aittir.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Büyûʿ”, 45; Buhârî, “Büyûʿ”, 58-59, 64, 67, 70, 71, “Şurûṭ”, 11, “Ḥiyel”, 14, “Şehâdât”, 22, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 74; Müslim, “Nikâḥ”, 38, 51-56, “Büyûʿ”, 11; İbn Mâce, “Ticârât”, 13, 14, 34, “Libâs”, 12; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 7, “Aḳżıye”, 20; Tirmizî, “Büyûʿ”, 57, 66; Nesâî, “Büyûʿ”, 16, 19-20; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 443, 447-448, 513; Bâcî,

el-Münteḳā, Kahire 1332, V, 100-101; Serahsî, el-Mebsûṭ, XI, 173; XIII, 83; XIV, 113; XXII, 180-181; İbn Rüşd, el-Beyân ve’t-taḥṣîl (nşr. Saîd A‘râb), Beyrut 1404/1984, VII, 485-487; a.mlf., el-Muḳaddimâtü’l-mümehhidât (nşr. Saîd Ahmed A‘râb), Beyrut 1408/1988, II, 138, 139; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 21, 134, 222, 232; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 144; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), IV, 207, 210-211, 235-237; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, el-ʿAzîz şerḥu’l-Vecîz (nşr. Ali M. Muavvaz -

Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1417/1997, IV, 129-130; Nevevî, el-Mecmûʿ, XIII, 17-19; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü’l-fıḳhiyye, Libya-Tunus 1982, s. 269; Şemseddin İbn Müflih, Kitâbü’l-Fürûʿ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Beyrut 1405/1985, IV, 45-47, 97, 122, 142-144; İbnü’l-Mülakkın, Tuḥfetü’l-muḥtâc ilâ edilleti’l-Minhâc (nşr. Abdullah b. Saâf el-Lihyânî), Mekke 1406/1986, IV, 313-315; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, VI, 167, 477, 507; VII, 203; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti’r-râciḥ mine’l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1406/1986, IV, 331-333; Âmir b. Ali eş-Şemmâhî, Kitâbü’l-Îżâḥ (Muhammed b. Ömer en-Nefûsî’nin hâşiyesiyle birlikte), Beyrut 1391/1971, III, 88-90; Hattâb, Mevâhibü’l-celîl, Beyrut 1398, IV, 467-471; V, 321; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, III, 183-184, 229, 235, 370; Kalyûbî, Ḥâşiye ʿalâ Minhâci’ṭ-ṭâlibîn, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), II, 183-184, 214; Ahmed b. Guneym en-Nefrâvî, el-Fevâkihü’d-devânî, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), II, 109, 121, 156-157; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-fikr), III, 140-141, 159; Mecelle, md. 183, 298, 299, 768, 771, 912, 925, 1464; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 270-271, 468-473, 726-727; Gānim b. Muhammed el-Bağdâdî, Mecmaʿu’ḍ-ḍamânât, Beyrut 1407/1987, s. 213-215; “Sevm”, Mv.F, XXV, 291-294; “Müsâveme”, a.e., XXXVII, 159-160.

Cengiz Kallek

el-MÜSÂYERE

(المسايرة)

İbnü’l-Hümâm’ın (ö. 861/1457) kelâma dair eseri.

Tam adı el-Müsâyere fi’l-ʿaḳāʾidi’l-münciye fi’l-âḫire’dir. Müellif, kitabın başında kaydettiğine göre (s. 7-8) bir arkadaşının talebi üzerine Gazzâlî’ye ait er-Risâletü’l-ḳudsiyye’yi ihtisar etmek istemiş, bu amaçla birkaç sayfasını özetledikten sonra konuların daha iyi anlaşılabilmesi için bazı ilâveler yapmayı düşünmüş, bu ilâveler sonunda müstakil bir eser ortaya çıkmıştır. Ancak başlıkları açısından Gazzâlî’nin risâlesine paralellik arzettiğinden eserin adını bu mânaya gelen “el-Müsâyere” kelimesi ile başlatmıştır.

el-Müsâyere, Gazzâlî’nin risâlesinden farklı olarak bir mukaddime ile bir hâtimenin eklenmesinden başka dört bölümden oluşmakta ve her bölüm on alt başlığa ayrılmaktadır. Mukaddimede Ebû Hanîfe’nin “fıkıh” anlayışından faydalanarak kelâm ilminin tarifi yapılmış, konusu anlatılmış, bu arada imâmet meselesinin kelâmın temel konularından olmayıp tamamlayıcı nitelikli bir muhteva taşıdığı belirtilmiştir. Kitabın birinci bölümü zât-ı ilâhiyye Hakkındadır. Burada Allah’ın varlığı, ezelî ve ebedî oluşu, cevher, cisim ve araz olmayışı, belli bir yönde ve mekânda bulunmayışı, arşa istivâ edişi, âhirette gözle görüleceği ve birliği anlatılmıştır. Bu bölümün sonunda, Allah’ın birliğini ispat eden âyete (el-Enbiyâ 21/22) dayanılarak şekillendirilen burhân-ı temânuun kat‘î değil zannî-iknâî bir kanıt oluşturduğuna işaret eden Teftâzânî’ye yönelik tekfire kadar varan eleştiriler ele alınmış ve bunlara verilen cevaplar aktarılmıştır. Eserin ikinci bölümü ilâhî sıfatlara dair olup bunların sübûtî olanları konu edinilmiştir. Üçüncü bölüm ilâhî fiillere ayrılmıştır. Burada önce Mâtürîdîler’le Eş‘arîler arasında tartışma konusu olan tekvîn meselesi ele alınmış, Ebû Hanîfe ile başlatılan bu anlayışın ona nisbetinin doğru sayılmayacağı belirtilerek Eş‘arî telakkisinin haklılığına işaret edilmiştir. Ardından ilke olarak Allah’tan başka yaratıcının bulunmadığı, bunun yanında kula ait iradî fiillerde kulun da kesb ve kudretinin mevcut olduğu

vurgulanmış, ilâhî iradenin her şeyi kapsadığı, Allah'a hiçbir şeyin vâcip olmadığı, hüsün kubuh vb. konulara yer verilmiştir. İbnü'l-Hümâm, Gazzâlî'yi örnek alarak eserinde nübüvvet bahsine müstakil bir bölüm tahsis etmemiş, üçüncü bölümün son iki başlığını buna ayırmıştır. Eserin dördüncü bölümü sem'iyyât bahisleriyle ilgilidir. Burada önce kıyamet konularına yer verilmiş, ardından imâmet mevzuu işlenmiştir. Hâtimede ise Gazzâlî'nin Ḳavâʿidü'l-ʿaḳāʾid'inin sonuna koyduğu dördüncü faslın konusunu oluşturan iman bahsi işlenmiştir. el-Müsâyere müteahhir dönemde kaleme alınmış olmasına rağmen yer yer özgün bakışları, veciz, sağlam ifadeleri ve Mâtürîdiyye ile Eş'ariyye kelâmı arasında karşılaştırma yapma imkânı sağlaması açısından özel bir konuma sahiptir.

Eser Tavżîḥu'l-Müsâyere adıyla müellifin kendisi (İÜ Ktp., AY, nr. 406) ve el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere ismiyle talebesi Kemâleddin İbn Ebû Şerîf tarafından şerhedilmiştir. İbnü'd-Deyrî en-Nablusî ile İbn Kutluboğa da kitaba birer şerh yazmıştır. İbn Kutluboğa'nın çalışması daha çok bir hâşiye özelliği taşımaktadır. Birçok yazma nüshası bulunan el-Müsâyere'nin (Brockelmann, GAL Suppl., II, 92; İÜ Ktp., AY, nr. 2555; İzmir Millî Ktp., nr. 924; Tire İlçe Halk Ktp., nr. 863; Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 799, Lâleli, nr. 2439, Şehid Ali Paşa, nr. 1725) çeşitli baskıları yapılmıştır (Kahire 1347; İbn Ebû Şerîf ve İbn Kutluboğa'nın şerhiyle, Bulak 1317 → İstanbul 1979; Delhi 1904; Bağdat 1962).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Hümâm, el-Müsâyere, İstanbul 1400/1979; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, el-Uṣûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996, s. 15; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1666-1667; Brockelmann, GAL Suppl., II, 92.

Şerafettin Gölcük

MÜSBİTE

(bk. EHL-i İSBÂT).

MÜSEBBA‘

(مسبّع)

Divan şiirinde yedişer mısralık bendlerden oluşan musammat nazım şeklindeki manzume

(bk. MUSAMMAT).

MÜSEBBİHÂT

(المسبّحات)

Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ı tesbih için kullanılan “sebh” kökünün türevleriyle başlayan altı sûrenin ortak adı

(bk. SÛRE).

MÜSEBBİHÎ

(المسبّحي)

Ebû Abdillâh el-Emîrü'l-Muhtâr İzzü'l-Mülk Muhammed b. Ebi'l-Kāsım Ubeydillâh b. Ahmed el-Müsebbihî (ö. 420/1029)

Fâtımî tarihçisi.

10 Receb 366'da (4 Mart 977) Mısır'ın Fustat şehrinde doğdu. Aslen Harranlıdır. Dedesine nisbetle Müsebbihî diye anılır. Babasının cenaze namazını Kādılkudât Mâlik b. Saîd'in kıldırması onun Mısır'da sahip olduğu itibarı göstermesi açısından önemlidir. Hayatı Hakkındaki bilgiler, İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-aʿyân'ı ile İbn Saîd el-Mağribî'nin el-Muġrib fî ḥule'l-Maġrib'ine dayanmaktadır. Abdülganî el-Ezdî'den Amr b. Âs Camii'nde hadis okudu. 398 (1008) yılından itibaren Halife Hâkim-Biemrillâh'ın hizmetine girdi ve orduda görev aldı. Bundan dolayı "Emîr" unvanıyla da anılır. V. (XI.) yüzyılın başlarında önemli görevler üstlendi, Mısır'ın Saîd bölgesinde bulunan Kays ve Behnesâ valiliğine tayin edildi, ayrıca Dîvânü't-tertîb'in başkanlığına getirildi. Hâkim-Biemrillâh ve Zâhir-Lidînillâh'ın meclislerinde bulundu.

Hayatını Fustat'ta geçirdi ve Rebîülâhir 420'de (Nisan-Mayıs 1029) bu şehirde vefat etti. Zehebî onu itikadının bozuk olduğunu söylerse de Aḫbâru Mıṣr'dan anlaşıldığı kadarıyla mûtedil bir Şiî'dir ve kendi asrındaki Sünnî âlimlerinden birçoğu ile çok iyi ilişkiler kurmuştur.

Müsebbihî'nin çeşitli konularda yirmi sekiz kitap yazdığı kaydedilmektedir; ancak bunların tamamı kaybolmuş, sadece Aḫbâru Mıṣr adlı eserinin bir kısmı günümüze intikal etmiştir. Tam adı Aḫbâru Mıṣr ve feżâʾilühâ ve ʿacâʾibühâ ve ṭavâʾifühâ ve ġarâʾibühâ olan eserin 13.000 varaktan oluştuğu ve kırk cilt tuttuğu belirtilmektedir. Müellif bu çalışmasında Mısır'daki Fâtımî hilâfetinin ilk elli yılının tarihçesini ele almıştır. Önemli bir kaynak sayılan kitabın XL. cildinin 158 varaktan oluşan bölümü zamanımıza ulaşmıştır. Madrid'deki Escurial Library'de bulunan bu kısım

414 ve 415 (1023-1024) yılları olaylarını içine almaktadır. Ancak 415 yılının Cemâziyelevvel, Cemâziyelâhirinde (Temmuz, Ağustos 1024) ve Receb ayının ilk günlerinde (Eylül 1024 ortaları) meydana gelen olaylar bu ciltte bulunmamaktadır. Bu yıla ait olayların büyük bir bölümünü kitabına alan Makrîzî'nin İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ adlı eserinden söz konusu eksiklikleri tamamlamak mümkündür. Aḫbâru Mıṣr'ın hangi tarihle başladığı tesbit edilememektedir. Makrîzî, el-Muḳaffâ adlı eserinde İmam Abdullah el-Mehdî'nin hayatını anlatırken 291 (904) yılı olayları Hakkında da bilgi verir. İbn Hallikân ve İbn Saîd de 345 (956) yılı olaylarını Aḫbâru Mıṣr'a dayanarak nakletmektedir. Bu durum, Müsebbihî'nin eserine Fâtımî Devleti'nin Mısır'a hâkimiyetinden önceki dönemin olayları ile başladığı intibaını vermektedir.

Eserin günümüze ulaşan cildinde olaylar yıllara, aylara ve günlere göre düzenlenmiştir. Müsebbihî pek çok hadiseyi önemsiz dahi olsa zikretmektedir. Eserdeki olayların büyük çoğunluğu Fustat'ta geçer. Müellif aynı zamanda Mısır'daki günlük hayatı sosyal, ekonomik ve edebî yönleriyle nakletmeye özen göstermiştir. Eser ayrıca V. (XI.) yüzyılın başlarındaki şiir ve nesire ait örnekler içermekte ve bu yönüyle Mısır'da Fâtımîler dönemindeki edebî hayat için önemli bir kaynak oluşturmaktadır. Bu arada Fâtımî halifelerinin kıyafetleri, köşklerdeki meclisler, askerlerin düzeni vb. Hakkında da bilgi verilmiştir. Aḫbâru Mıṣr'ın eldeki cildinin özelliklerinden biri de Halife Zâhir-Lidînillâh'ın divanında hazırlanan ve ilk Fâtımî asrına ait çok değerli sayılan üç sicili içermesidir.

Bazı âlimler, her yıl meydana gelen olayları anlattıktan sonra o yıl vefat eden kişilerin biyografilerini zikreden ilk âlimin el-Muntaẓam müellifi İbnü'l-Cevzî olduğunu söylüyorsa da Müsebbihî'nin bu usulü ondan önce uyguladığı görülmektedir. Zira eldeki cildin sonunda Mısır'da 415'te (1024) vefat edenlerin biyografileri verilmiştir. Ayrıca Müsebbihî fazla meşhur olmayan bazı kimselerin biyografilerini de kaydetmiştir. Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, İbnü'l-Adîm, İbn Hallikân, Makrîzî, İbn Tağrîberdî, Şemseddin es-Sehâvî ve Süyûtî gibi birçok tarihçi Aḫbâru Mıṣr'ı kaynak olarak kullanmıştır.

Aḫbâru Mıṣr'ın XL. cildinin tarihe ait kısmı Eymen Fuâd Seyyid ile şarkiyatçı Theirry Bianquis tarafından neşredilmiştir (Kahire 1978). Daha

sonra William G. Millward, bu cildin hem edebî hem tarihî kısmını Aḫbâru Mıṣr fî seneteyn (414-415 h.) adıyla yayımlamıştır (Kahire 1980). Aynı cildin edebiyat kısmını Hüseyin Nassâr el-Cüzʾü'l-erbaʿûn min Aḫbâri Mıṣr ismiyle neşretmiştir (Kahire 1984). Bu baskıda Eymen Fuâd Seyyid ile Theirry Bianquis neşrinden bol miktarda yararlanılmıştır. Eymen Fuâd Seyyid ayrıca, daha sonraki tarihçilerin eserlerinde Müsebbihî'ye nisbet edilen birtakım haberleri "Nuṣûṣ żâʾiʿa min Aḫbâri Mıṣr li'l-Müsebbiḥî" adıyla yayımlamıştır (Mecelletü Ḥavliyyâti İslâmiyye, sy. 17 [1981], s. 1-56). Müsebbihî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Ems̱ile li'd-düveli'l-muḳbile, el-Beḫale ve'l-ekele, Tafżîlü'l-ḫadem ʿalâ sâʾiri'l-ḥarem, et-Telvîḥ fî meʿâni'ş-şiʿr, Câmiʿu'd-duʿâʾ, el-Cân ve'l-ġayelân, er-Râḥ ve'l-irtiyâḥ fî vaṣfi'ş-şarâb, Cevnetü'l-Mâşıṭa, el-Ḥumme fî ẕikri mâ verede fi'l-ḥammâm, Derkü'l-buġye fî vaṣfi'l-edyân ve'l-ʿibâdât ve ẕikri'l-milel ve'l-enbiyâʾ ve'l-mütenebbiʾîn ve ẕikri'l-ferâʾiż ve'l-âdâb, el-ʿİbâre ʿan emri'l-vizâre, el-Miṣbâḥ ve eṣnâfü'l-fıḳh ve'l-ferâʾiż, Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ, el-Kitâbü'l-Câmiʿ fî ʿibâreti'r-rüʾyâ, Târîḫu Ḥarrân.

BİBLİYOGRAFYA

Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 284; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, III, 135; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 377-380; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib fî ḥule'l-Maġrib: Ḳısmü Mıṣr (nşr. Zekî Muhammed Hasan), Kahire 1953, I, 264-267; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3008, XI, 205; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 361-362; Safedî, el-Vâfî, IV, 7; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IV, 271; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 285; M. Şemseddin [Günaltay], İslâmda Târih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 110; Brockelmann, GAL, I, 334; Suppl., I, 572; H. G. Farmer, The Sources of Arabian Music, Leiden 1965, s. 35; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1980, II, 183-190; Ahmed Abdülmecîd Herîdî, Fihristü Ḫıṭaṭi Mıṣr, Kahire 1983, I, 260; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 76-77; Ayman Fuād Sayyid, "Lumières nouvelles sur quelques sources de l'histoire fatimide en Egypte", AIsl., XIII (1977), s. 9-14; Th. Bianquist, "Le

fonctionnement des dīwān financiers d'aprés Al-Musabbiḥī", a.e., XXVI (1992), s. 47-61; a.mlf., "al-Musabbiḥī", EI² (İng.), VII, 650-652.

Eymen Fuâd Seyyid

MÜSEDDED b. MÜSERHED

(مسدّد بن مسرهد)

Ebü'l-Hasen Müsedded b. Müserhed b. Müserbel el-Esedî el-Basrî (ö. 228/843)

Hadis hâfızı.

150 (767) yılı civarında doğdu. Zehebî bazı kaynaklarda Müsedded b. Müserhed b. Müserbel b. Mugarbel b. Mura'bel b. Erendel b. Serendel b. Garandel şeklinde kaydedilen soy kütüğünü güvenilir bulmaz. Talebesi Buhârî de bu isimlerden ilk beşini aynen zikretmektedir. Ebü'l-Hasan Ahmed el-İclî'nin, "Ebû Nuaym bana Müsedded'in ve babasının adını sorup ben de ona bunu söylediğimde, 'Ahmed! Bu akrep sokmasına karşı efsundur' derdi" şeklinde naklettiği anekdot Müsedded'in soy kütüğünün dikkat çekici olduğunu gösterir. Yine Zebîdî'nin (Tâcü'l-ʿarûs, II, 376), kendi hocalarından naklen Müsedded'in soy kütüğünün yazılıp hummaya tutulmuş bir hastaya takılması halinde bunun en faydalı rukyelerden biri olacağını ve bu işin tecrübe edildiğini belirtmesi, Zehebî'nin de (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 595) Mâzih'ten naklen, "Eğer onun nesebinin önüne bismillâhirrahmânirrahîm yazılsaydı bu akrep sokmasına karşı bir rukye olurdu" sözüne yer vermesi yukarıdaki anekdotun başka versiyonları olmalıdır.

Kendisi Ebû Avâne el-Vâsıtî, Hammâd b. Zeyd, Yezîd b. Zürey', Mu'temir b. Süleyman, Bişr b. Mufaddal, Fudayl b. İyâz, Îsâ b. Yûnus es-Sebîî, İbn Uleyye, Vekî' b. Cerrâh, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Süfyân b. Uyeyne gibi muhaddislerden hadis öğrendi. Kendisine de Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, Ebû İshak el-Cûzcânî, İbn Şeybe, Ebû Zür'a er-Râzî, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs er-Râzî gibi hadis hâfızları talebelik etti. Kaynaklarda Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in 395

yerinde ondan hadis rivayet ettiği belirtilmekte, Sezgin bu sayının 381 olduğunu söylemektedir.

Basra’da ilk müsnedi kaleme almasıyla bilinen Müsedded cerh ve ta‘dîl âlimleri tarafından “sika, sadûk, sebt, hüccet, hâfız” gibi ifadelerle değerlendirilmektedir. Onun Basra’da büyük bir şöhrete sahip olduğu, vefeyât, cerh ve ta‘dîl konularında görüşlerine sıkça başvurulduğu bilinmektedir. Buhârî, Müsedded’in kitaplarını doğrudan kaynak olarak kullanmış, kendisinin adı gibi dosdoğru (müsedded) olduğunu söylemiş, Yahyâ b. Saîd el-Kattân’ın, “Eğer Müsedded’in evine gidip de kendisine hadis rivayet etseydim kesinlikle o buna lâyık olurdu. Kitaplarımın kendi yanımda veya Müsedded’in yanında olması hiç önemli değil” dediğini rivayet etmiştir (Buhârî, “Ḥac”, 41).

Bir diğer öğrencisi Ebû Hâtim, Müsedded → Yahyâ b. Saîd el-Kattân → Ubeydullah b. Ömer → Nâfi‘ → Abdullah b. Ömer senediyle rivayet edilen hadisleri altına benzetir ve onların bizzat Hz. Peygamber’den duyulmuş gibi sağlam olduğunu söylerdi. Hadis münekkidi olan talebesi Ebü’l-Hasan el-İclî hocasından hadis yazarken bazan usandığını, fakat onun, “Hele şu hadisi de yaz!” diye kendisini teşvik ettiğini ve ondan sonra da elli altmış kadar hadis yazdırdığını anlatır.

Müsedded b. Müserhed fitne meselesini ve halkın görüş ayrılığına düştüğü kader, Râfizîlik, i‘tizâl, halku’l-Kur’ân ve ircâ konularını sormak üzere, “Resûlullah’ın sünnetini bana yaz” diyerek Ahmed b. Hanbel’e bir mektup yazar. Mektubu okuyan Ahmed b. Hanbel, “İnnâ lillâh ve innâ ileyhi râciûn! Bu Basralı kendisinin ilim yolunda büyük miktarda mal harcadığını sanıyor, fakat daha bu konularda Resûlullah’ın sünnetini bilmiyor!” dedikten sonra dört sayfalık bir mektup yazarak ona cevap verir (İbn Ebû Ya‘lâ, I, 341-345). Müsedded 228 yılı Ramazan ayı ortalarında (Haziran 843 ortaları) Basra’da vefat etti; 229’da (844) öldüğü de söylenmektedir.

Rivayetleri Ṣaḥîḥ-i Müslim ve Sünen-i Ebû Dâvûd dışında Kütüb-i Sitte’de yer alan Müsedded’in biri küçük, diğeri büyük olmak üzere iki müsnedinin bulunduğu, küçük olan müsnedin sahâbe isimlerine göre tertip edildiği, bunun üç misli olan diğer müsnedde ise birçok mevkuf ve maktû rivayetin yer aldığı ifade edilmektedir. Zehebî onun Müsned’ini kısmen dinlediğini söylemektedir. İbn Hacer el-Askalânî Müsned’in Kütüb-i Sitte’ye olan zevâidini el-Meṭâlibü’l-ʿâliye’ye almış, Müsedded’e ulaşan bir isnad ve

icâzet sistemiyle onu Ümmü'l-Fazl Hadîce bint Şeyh Ebû İshak İbrâhim el-Ba'lebekkiyye ed-Dımaşkıyye'ye okuduğunu zikretmiş, bazı eserlerinde (Lisânü'l-Mîzân, VII, 106; el-İṣâbe, III, 132) Müsned'den iktibaslar yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, II, 376; Buhârî, "Ḥac", 41; a.mlf., et-Târîḫu'l-kebîr, VIII, 72-73; a.mlf., et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr, II, 327; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 307; İclî, eṡ-Ṡiḳāt, s. 425; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 526; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VIII, 438; Rabaî, Târîḫu mevlidi'l-ʿulemâʾ ve vefeyâtihim (nşr. Abdullah b. Ahmed b. Süleyman el-Hamed), Riyad 1410, II, 506; İbnü'lKayserânî, el-Cemʿ beyne ricâli'ṣ-ṣaḥîḥayn, Beyrut 1405/1985, II, 522-523; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, I, 341-345; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 591-595; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 421-422; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, X, 107-109; a.mlf., el-Muʿcemü'l-müfehres (nşr. M. Şekkûr el-Meyâdînî), Beyrut 1418/1998, s. 13; a.mlf., Lisânü'l-Mîzân, VII, 106; a.mlf., el-İṣâbe, III, 132; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1684-1685; Fuat Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 57, 66, 102, 281; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 224; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 62; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 215; Emîn el-Kuzâh, Medresetü'l-ḥadîs̱ fi'l-Baṣra ḥatte'l-ḳarni'ṡ-ṡâliṡi'l-hicrî, Beyrut 1419/1998, s. 195-196; Mehmet Eren, Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları, Konya 2003, s. 178-179.

Zekeriya Güler

MÜSEDDES

(مسدّس)

Divan şiirinde altışar mısralık bendlerden oluşan musammat nazım şeklindeki manzume

(bk. MUSAMMAT).

MÜSELLEM

(مسلّم)

Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde ellerindeki çiftliklerine karşılık atlarıyla sefere giden, daha sonra geri hizmet kıtası olarak hizmet gören, vergiden muaf oldukları için bu unvanla anılan askerî grup

(bk. ASKERÎ; YAYA ve MÜSELLEM).

MÜSELLEMÂT

(المسلّمات)

Bir tartışma sırasında kullanılan, karşı tarafça da önceden doğruluğu kabul edilen önerme anlamında terim

(bk. BEŞ SANAT; ZANNİYYÂT).

MÜSELLEMÜ’s-SÜBÛT

(مسلّم الثبوت)

Bihârî’nin (ö. 1119/1707) fıkıh usulüne dair eseri.

Hindistan’ın Bihâr eyaletinde yetişen Hanefî âlimi Muhibbullah b. Abdüşşekûr el-Bihârî’nin fukaha ve mütekellimîn metotlarını mezcederek kaleme aldığı bir eserdir. Bağdatlı İsmâil Paşa’nın Hanefî mezhebinin fürûuna dair olduğunu söylemesinden (Îżâḥu’l-meknûn, II, 481) onun bu eseri bizzat görmediği anlaşılmaktadır. Bihârî, kitabına önce Müsellem adını vermişken ilâhî bir ilhamla bu ismi ebced hesabına göre yazılış yılına (1109/1697) uygun düşen Müsellemü’s̱-s̱übût şekline getirdiğini, aklî ve naklî esasları birleştirerek furû-i fıkhı kapsayan, Şâfiî ve Hanefî metotlarını birlikte içeren bir kitap yazmak istediğini belirtir (I, 7).

Müsellemü’s̱-s̱übût’un başında usûl-i fıkhın tanımı, mahiyeti, konusu ve amacıyla ilgili bir mukaddime bulunmaktadır. Daha sonra birçok Şâfiî eserinde genellikle fıkıh usulü için gerekli görülen, kelâmî ve lugavî ilkelerle hüküm bahislerini içeren üç bölüm (makale) yer almaktadır. Bunların ilkinde kısaca bazı mantık kavram ve ilkeleri üzerinde durulmakta, ikinci bölümde hâkim, hüküm, mahkûm fîh ve mahkûm aleyh başlıklarından oluşan hüküm teorisine yer verilmekte, üçüncü bölümde fıkıh usulüyle ilgisi bulunan bazı dil meseleleriyle lafzî yorumun temel terim ve kuralları oldukça geniş bir incelemeye tâbi tutulmaktadır. Ardından kitap, sünnet, icmâ ve kıyas delilleri ele alınmakta, bunlarla ilgili giriş kısmında şer‘u men kablenâ, istihsân ve istishâbın bu ana delillerin kapsamında olduğuna dikkat çekilmektedir. Kitapla ilgili bölümde Kur’ân-ı Kerîm’in tanımı, te’vil, icmâl, beyan ve nesih konuları; sünnet bölümünde peygamberlerin mâsumiyeti, haber çeşitleri, bunların bilgi değerleri ve ağırlıklı olarak ahad haberlerle ilgili meseleler, Resûl-i Ekrem’in fiilleri, şer‘u men kablenâ ve sahabî kavli konuları ele alınmaktadır. Üçüncü ve dördüncü bölümlerde icmâ ve kıyas delillerinin incelenmesinden sonra eser ictihad ve taklidle ilgili tartışmalara ayrılan hâtime ile nihayete ermektedir. Kitabın planı göz önüne alındığında Bihârî’nin Muzafferüddin İbnü’s-

Sââtî'nin el-Bedîʿ, Sadrüşşerîa el-Mahbûbî'nin Tenḳīḥu'l-uṣûl ve İbnü'l-Hümâm'ın et-Taḥrîr adlı eserlerinde yaptıkları gibi Hanefî ve Şâfiî usullerindeki konu

tasnif geleneklerini birleştirdiği söylenebilir.

Bihârî, özellikle mantık ilmine dair tartışmalar sırasında kendisinin Süllemü'l-ʿulûm adlı eserine atıflarda bulunmuş (meselâ bk. I, 14, 17), ayrıca felsefe ve mantıkla ilgili konularda İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾ ve el-İşârât ve't-tenbîhât (I, 19, 33, 59), kelâmla ilgili konularda Adudüddin el-Îcî'nin el-Mevâḳıf'ından (I, 46) yararlanmıştır. Müsellemü'ṡ-ṡübût'un en çok atıfta bulunduğu kaynaklar arasında Serahsî'nin ve Pezdevî'nin Uṣûl adlı eserleri, Gazzâlî'nin el-Müstaṣfâ'sı, Fahreddin er-Râzî'nin el-Maḥṣûl'ü, İbnü'l-Hâcib'in el-Muḫtaṣar'ı, Adudüddin el-Îcî'nin Şerḥu Muḫtaṣari'l-Müntehâ'sı, Alâeddin el-Haskefî'nin İfâḍatü'l-envâr'ı, Kādî Beyzâvî'nin Minhâcü'l-vüṣûl'ü ve İbnü'l-Hümâm'ın et-Taḥrîr'i yer almaktadır. Eserde felsefî ve kelâmî konularda Muʻtezile, Eşʻariyye, İmâmiyye, Kerrâmiyye, Cehmiyye ve Cebriyye gibi fırkalar yanında İslâm muhiti dışındaki Berâhime (Brahmanlar) ve Sümeniyye (Budistler) gibi inanç gruplarının görüşlerine de temas edilmiştir.

İbnü's-Sââtî ve İbnü'l-Hümâm'ın adı geçen eserlerinde olduğu gibi Bihârî de Hanefî görüşlerinin tartışmalı olduğu durumlarda konuyu Şâfiî ve diğer Ehl-i sünnet âlimlerinin yaklaşımlarıyla uyumlu bir şekilde ele alan bir üslûp kullanmaya çalışır; bu açıdan Müsellemü'ṡ-ṡübût klasik sonrası Hanefî usul eserlerinin tipik özelliklerini taşımaktadır. Hanefî (fukaha) ve Şâfiî (mütekellimîn) metotlarını birleştirme ve fıkıh usulünün inceliklerine inme açısından son dönemin en başarılı usul eserlerinden sayılan Müsellemü'ṡ-ṡübût'ta Bihârî'nin fıkıh ve usulü yanında mantık, kelâm ve Arap diliyle ilgili konulardaki birikimini yansıtan tenkit ve tercihlerde bulunduğu ve karşı görüşler ortaya koyduğu, bunu yaparken de kanaatlerini delillendirmeye özen gösterdiği görülmektedir.

Molla Nizâmeddin tarafından oluşturulan ve Nizâmî (Nizâmiye) adıyla Hint alt kıtası medreselerinin hemen tamamında uygulanan ders programında Müsellemü'ṡ-ṡübût fıkıh usulünde okutulacak kitaplar arasında yer almış, daha sonraki dönemlerde de eser bu özelliğini korumuştur (Kaur, s. 110-

111, 117, 118, 123, 129). Eserin Mısır’da da ilgi gördüğü ve ders kitabı olarak okutulduğu kaydedilmektedir (Zübeyd Ahmed, IV/2 [1953], s. 25). Müsellemü’s̠-s̠übût’un değişik yerlerde baskıları yapılmıştır (Leknev 1263; Aligarh 1297; Aymara 1297; Delhi 1311; Kahire 1322, 1324, 1326; İbnü’l-Hâcib’in el-Muḫtaṣar’ı ve Beyzâvî’nin Minhâcü’l-vüṣûl’ü ile birlikte Kanpûr 1949; Beyrut 1423/2002 Fevâtiḥu’r-raḥamût ile birlikte).

Kitap üzerinde en önemli çalışmayı Bahrülulûm el-Leknevî yapmıştır. Müsellemü’s̠-s̠übût kısa ve özlü ifadeler içeren bir kitap olduğundan Bahrülulûm’un ibarelere açıklık getiren ve metindeki konuların daha iyi anlaşılması açısından önemli bilgiler içeren Fevâtiḥu’r-raḥamût bi-şerḥi Müsellemi’s̠-s̠übût adlı şerhi (Leknev 1878; Gazzâlî’nin el-Müstaṣfâ’sının kenarında, Bulak 1322, 1324) bu eserden yararlanmak isteyenler için vazgeçilmez bir kaynak özelliği taşır (ayrıca bk. BİHÂRÎ; BAHRÜLULÛM el-LEKNEVÎ).

BİBLİYOGRAFYA

Bihârî, Müsellemü’s̠-s̠übût (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ içinde), Bulak 1324; Bahrülulûm el-Leknevî, Fevâtiḥu’r-raḥamût bi-şerḥi Müsellemi’s̠-s̠übût (nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer), Beyrut 1423/2002; Serkîs, Muʿcem, I, 595-596; Brockelmann, GAL, II, 554; Suppl., II, 622-625; Îżâḥu’l-meknûn, II, 481; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VIII, 179; XI, 262; G. M. D. Sufi, Al-Minhāj: Being the Evolution of Curriculum in the Muslim Educational Institutions of Indo-Pakistan Subcontinent, Lahore 1981, s. 75, 92, 123, 132, 146; K. Kaur, Madrasa Education in India: A Study of its Past and Present, Chandigarh 1990, s. 110-111, 117-118, 123, 129; Zübeyd Ahmed, “İle’l-Edebi’l-ʿArabî” (trc. Abdülhamîd en-Nuʻmânî), S̠eḳāfetü’l-Hind, IV/2, Haydarâbâd 1953, s. 20-34; M. Hidayet Hosayn, “Bahrü’l-ulûm”, İA, II, 233; a.mlf., Bihârî”, a.e., II, 604; A. S. Bazmee Ansari, “al-Bihārī”, EI² (İng.), I, 1210.

Ferhat Koca

MÜSELLES

(المثلّث)

Bir harekesinin değişmesiyle aynı veya farklı mânalarda üç kelime teşkiline imkân veren lafız grupları için kullanılan terim ve bir telif türü.

Sözlükte “bir şeyin veya bir hissenin üçte birini almak; kendisini katmak suretiyle iki kişiyi üçe çıkarmak” mânalarındaki þelþ kökünün “tef‘îl” kalıbından türeyen müselles kelimesi “üçe çıkarılmış, üç özellik taşıyan bir hale getirilmiş” anlamına gelir; üçlenmiş / üçlü (şey), üç taraflı (yer), üç katlı (ip), üç harekeyle de okunabilen (harf), üç köşeli (geometrik şekil, üçgen) gibi (Lisânü’l-ʿArab, “s̱ls̱” md.; Luis Ma‘lûf, el-Müncid, “s̱ls̱” md.). Arapça sözlük biliminde teslîs, aynı harflerden oluşan bir kelimenin üç farklı harekesine göre aynı veya ayrı mânalarda üç biçimde (üç ayrı kelime gibi) kullanılması demektir. Bu şekilde kullanılan kelimeye müselles adı verilir.

Arap dilinde bu tür kelimelerin yer aldığını, bunların müstakil bir tür teşkil ettiğini gören ve türe “müselles” adını veren ilk âlimin Kutrub (ö. 210/825 [?]) olduğu kabul edilir. Onun el-Müs̱elles̱’i zamanımıza ulaşmıştır. Yüzyıla yakın bir süre yaşayan ve Kutrub’un hocası Sîbeveyhi’ye de hocalık yapan Ebû Zeyd el-Ensârî’nin de Kitâbü’t-Tes̱lîs̱ adında bir eserinin bulunduğu kaydedilir (Yâkūt, XI, 416). Kutrub, el-Müs̱elles̱’inde bu filolojik olguyu yalnız ilk harfin değişmesine göre üç değişik kelime teşkiline imkân veren lafızlara, yalnız isimlere ve sadece üç şekilde anlam farklılaşması olan kelimelere münhasır kılmıştır. Kitapta söz konusu edilen otuz üç kelimeden otuz ikisi yalnız ilk harfin harekesinin değişmesine göre üç farklı şekilde ve üç farklı anlamda kullanılan isimlerdir. Eserde sadece bir fiil örneği yer almaktadır. Bu da orta harfin harekesinin değişmesiyle üç farklı şekilde ve üç farklı anlamda kullanılabilen “عَمَرَ، عَمِرَ، عَمُرَ” fiilidir. Bu fiil örneğinin sonraki devirlerde eseri şerheden, nazma çeken veya istinsah edenler tarafından eklenmiş olması ihtimali de vardır. Kutrub’dan sonra gelen âlimler bu filolojik olgunun fiil ve harflerden de örneklerini tesbit etmiştir.

Müsellesin isim türlerinde ilk harfin dışında başka harflerin harekelerinin değişmesine göre de üçlü kelimelerin olduğu ve üç ayrı şeklin aynı anlama geldiği türleri de bulunmuştur. Bunun yanında, isimlerde asıl harflerinden orta veya zâit harfin üç değişik harekesine göre ayrı veya aynı anlamda olan türleri ve bazı örneklerde üç harekeliliğin ismin iki yerinde de gerçekleştiği biçimleri keşfedilmiştir. Fiillerde ise mâzi veya muzâride yalnız orta harfin harekesinin değişmesine göre ayrı yahut aynı anlamda üç değişik şekle dair örnekler belirlenmiştir. Harflerde (edatlar) bu tür özellikler nâdir olup yalnız ilk harfte görülür.

Dile lafız ve anlam zenginliği, anlatım rahatlığı, muammâ ve lugazlı ifade kullanma imkânı kazandıran müselles türü üzerine altmıştan fazla eser yazılmıştır. Özellikle Kutrub'un el-Müs̱elles̱'ine dair şerh, nazım, ziyade, ikmal, tenkit vb. türlerde çok sayıda çalışma yapılmıştır (Batalyevsî, neşredenin girişi, I, 48-62; Muhammed b. Ebü'l-Feth el-Ba'lî, neşredenin girişi, s. 25-49; Fîrûzâbâdî, neşredenin girişi, s. 110-194).

Kâtib Çelebi, Luvîs Şeyho ve Yûsuf İlyân Serkîs, Abdülvehhâb b. Hasan el-Behnesî'nin

Naẓmü Müs̱elles̱i Ḳuṭrub adlı kitabını Kutrub'a nisbet etme hatasına düşmüşlerdir (bk. bibl.). Behnesî'nin manzumesi üzerine de birçok şerh yazılmıştır (Brockelmann, GAL, I, 102; Suppl., I, 161; Sezgin, VIII, 61-66). E. Vilmar, Behnesî'nin manzumesini Carmen de vocibus tergeminis Arabicis ad Qutrubum auctorem relatum adıyla neşretmiştir (Marburg 1857). Aynı manzume Müs̱elles̱ü Ḳuṭrub adıyla da basılmıştır (Kahire 1315). Kutrub'un eserinden sonra Zeccâc'ın Kitâbü'l-Müs̱elles̱ât'ı gelir (S̱elâs̱etü kütüb fi'l-müs̱elles̱ât içinde, nşr. Süleyman b. İbrâhim b. Muhammed el-Âyid, Mecelletü Câmiʿati Ümmi'l-ḳurâ li'l-buḥûs̱i'l-ʿilmiyye, III/4 [Mekke 1411]). İbn Cinnî, Kazzâz (bk. DİA, XXV, 161) ve Batalyevsî (bk. bibl.) bu sahada eser yazan kadîm müelliflerdendir (Batalyevsî, neşredenin girişi, I, 48-62; Muhammed b. Ebü'l-Feth el-Ba'lî, neşredenin girişi, s. 25-49). Muhammed b. Ebü'l-Feth el-Ba'lî (el-Ba'lebekkî), el-Müs̱elles̱ ẕü'l-maʿne'l-vâḥid adlı eserini tek anlamda kullanılan müselles kelimelere tahsis etmiştir (bk. bibl.). Eser ilk harfi müselles isimler, ortası müselles isimler, orta harfi müselles fiiller, ilk ve ikinci harfi müselles olan kelimeler olarak dört bölüme ayrılmıştır.

Başka sahalarda da üçlü varyantlara dayanan çalışmalar yapılmıştır. İbn Fâris'in eṡ-Ṡelâṡe'si (nşr. Ramazan Abdüttevvâb, Kahire 1970; halîm / hamîl / lahîm vb.), Ebû Tâlib el-Mervezî'nin el-Müṡelleṡ fi'l-ensâb (fi'n-neseb)'ı (Yâkūt, VI, 145), Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin el-Müṡelleṡâtü'l-vâride fi'l-Ḳurʾân'ı (Îżâḥu'l-meknûn, II, 427; fârıd *bikr* 'avân vb.), İbnü'l-Mahfûf'un el-Müṡelleṡât fî ʿilmi'r-reml'i (Brockelmann, GAL Suppl., II, 367), Ebü'l-Ganâim Muhammed b. Ali el-Cessânî'nin el-Müṡelleṡü'l-Ḥamdânî'si bunlardan bazılarıdır (Batalyevsî, neşredenin girişi, I, 48-49; Kehhâle, XI, 42).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ṡlṡ" md.; Luis Ma'lûf, el-Müncid, "ṡlṡ" md.; İbn Fâris, eṡ-Ṡelâṡe (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1970, tür.yer.; Batalyevsî, el-Müṡelleṡ (nşr. Salâh Mehdî el-Fertûsî), Bağdad 1401/1981-82, I-II, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 5-96; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VI, 145; XI, 416; Muhammed b. Ebü'l-Feth el-Ba'lî, el-Müṡelleṡ ẕü'l-maʿne'l-vâḥid (nşr. Abdülkerîm Avfî), Küveyt 1421/2000, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 3-81; Fîrûzâbâdî, el-Ġurerü'l-müṡelleṡe ve'd-dürerü'l-mübeṡṡeṡe (nşr. Süleyman b. İbrâhim b. Muhammed el-Âyid, yüksek lisans tezi, 1398/1978), Câmiatü'l-Melik Abdülazîz Külliyyetü'ş-şerîa, neşredenin girişi, s. 110-194; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 361; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1586-1587; Serkîs, Muʿcem, II, 1517; Brockelmann, GAL, I, 102; Suppl., I, 161, 526; II, 367, 916; Îżâḥu'l-meknûn, II, 427; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 42; Sezgin, GAS, VIII, 61-66, 175, 183, 248; IX, 82; Mustafa Kılıçlı, "Kazzâz", DİA, XXV, 161; Muharrem Çelebi, "Kutrub", a.e., XXVI, 495.

İsmail Durmuş - Muharrem Çelebi

MÜSELSEL

(المسلسل)

Daha çok, Hz. Peygamber'in bir davranışını veya sözünü râvilerin birbirine göstererek veya söyleyerek rivayet ettikleri hadis anlamında terim.

Sözlükte "birbirini takip etmek" mânasındaki silsile kökünden türeyen müselsel kelimesi, hadis terimi olarak "Resûl-i Ekrem'in bir hadisi söylediği sırada yaptığı bir hareketi veya kullandığı bir sözü ya da hem hareketi hem sözü seneddeki bütün râvilerin aynen tekrarladığı hadis" anlamında kullanılmaktadır. Hadisi bu şekilde nakletme işine teselsül, bu tür nakilde bulunan râviye müselsil denir. Hicrî ilk üç asırda (VII-IX) müselsel hadisler tabii bir şekilde nakledilmiş, IV. (X.) yüzyılın ortalarından itibaren bu tür rivayetlere ayrı bir önem verilmiş ve bunlar müstakil eserlerde toplanmaya başlanmıştır.

Müselsel hadisin birçok çeşidi bulunmakta olup İbnü's-Salâh bunları sınırlamanın mümkün olmadığını (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 275), Kettânî ise 400 civarında müselsel hadis çeşidi bulunduğunu (er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 85) zikretmiştir. Bunlardan birkaçı şöyledir: 1. Müselsel bi'l-evveliyye. Bir hadisin senedinde yer alan bütün râvilerin, hocalarından rivayet ettikleri ilk hadisi "haddesenî fülânün ve hüve evvelü hadîsin semiʿtühû minhü" lafzıyla rivayet etmesidir. 2. Müselsel bi'l-hılf. Râvilerin bir hadisi yemin ederek birbirlerine rivayet etmesi olup her râvinin "vallahi" veya "eşhedü billâhi ve üşhidüllāhe lekad ahberanî fülânün" şeklinde tekrarlamasıdır. 3. Müselsel bi'l-kavl. Senedde yer alan bütün râvilerin "semiʿtü fülânen yekūlü" diyerek birbirlerinden naklettikleri hadistir. 4. Müselsel bi-"innî uhibbüke." Metninde "innî uhibbüke" ifadesi geçen hadisi talebesine nakleden her hocanın bu ifadeyi tekrarlayarak rivayet etmesidir. 5. Müselsel bi'l-yed. Rivayet esnasında her râvinin kendi hocasının ellerini sıkmak suretiyle aldığı hadistir.

Teselsül bazan bir hadisin senedinde yer alan râvilerin rivayet esnasında sakalını sıvazlaması, belli bir yere dayanması, gülümsemesi, ağlaması,

musafaha yapması, elini başına koyması, hadisi ayakta rivayet etmesi, parmağına yüzük takması ve eliyle yere dokunması gibi davranışları tekrarlamaları şeklinde olur. Bununla birlikte seneddeki bütün râvi isimlerinin Muhammed veya Ahmed olması, Mekkî, Dımaşkī, Irâkī, Mısrî ve Mağribî gibi aynı bölgeye mensup bulunması, senedin tamamının baba-oğuldan teşekkül etmesi, seneddeki râvilerin hadis imamı veya fakih yahut hâfız, kadı, şair olması, her râvinin rivayet esnasında “semi‘tü” veya “kara‘tü” yahut “ahberanâ” gibi edâ sigalarını tekrarlaması şeklinde de meydana gelebilir.

Rivayet edilen müselsel hadisler arasında en sahih kabul edileni İbn Hacer el-Askalânî’ye göre Saf sûresinin kıraati Hakkındaki hadistir (Süyûtî, II, 189). Tirmizî’nin, Abdullah b. Selâm > Ebû Seleme > Yahyâ b. Ebû Kesîr > Evzâî > Muhammed b. Kesîr > Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî senediyle tahrîc ettiği bu hadisi Hz. Peygamber’den nakleden Abdullah b. Selâm şöyle der: “Ashaptan birkaç kişi oturup konuştuk ve, ‘Hangi amelin Allah katında daha makbul olduğunu bilsek de onu yapsak’ dedik. Bunun üzerine Cenâb-ı Hak, ‘Göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah’ı tesbih eder’ âyetiyle (es-Saf 61/1-2) başlayan Saf sûresini indirdi.” Abdullah b. Selâm şöyle devam eder: “Bu sûreyi bize Resûlullah baştan sona okudu. Ebû Seleme dedi ki: ‘Onu bize Abdullah b. Selâm böylece okudu.’ Yahyâ b. Ebû Kesîr dedi ki: ‘Onu bize Ebû Seleme böyle okudu.’ Evzâî dedi ki: ‘Onu bize Yahyâ b. Ebû Kesîr böyle okudu.’ Muhammed b. Kesîr dedi ki: ‘Onu bize Evzâî böyle okudu.’ Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî dedi ki: ‘Onu bize Muhammed b. Kesîr böyle okudu’ (Dârimî, “Cihâd”, 1; Tirmizî, “Tefsîrü’l-Ḳur᾽ân”, 62). Bu rivayetin nakli esnasında her hoca hadisi talebesine aktarırken Saf sûresini baştan sona okumuş ve böylece bu müselsel rivayet ortaya çıkmıştır. Bazı âlimler, senedinde tedlîs ve inkıtâ bulunmadığı için müselsel hadisin en sağlam hadis olması gerektiğini söylerken senedlerinde yer alan râvilerin genellikle cerhedilen kimseler olması yüzünden bu tür hadisler hadis âlimlerinin çoğu tarafından zayıf olarak değerlendirilmiş, Zehebî de müselsel rivayetlerin çoğunun asılsız olduğunu belirtmiştir (el-Mûḳıẓa, s. 44).

Literatür. Bazı müellifler müselsel hadisleri müstakil eserlerde, birçok müellif de kendisine ulaşan senedlerle bir cüzde toplamış veya eserlerinin bir yerinde bunlara işaret etmiştir. Müselsel hadisleri ilk

defa İbn Hibbân el-Büstî'nin el-Müselselât adıyla (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 452) bir araya getirdiği bilinmektedir. Daha sonra aynı isimle Ebû Bekir İbn Şâzân el-Bağdâdî, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Müstağfirî eser yazmış (son üç eser için bk. Kettânî, s. 82), Hatîb el-Bağdâdî biri üç cüz halinde el-Müselselât (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 292), diğeri Müselselü'l-ʿîdeyn (İÜ Ktp., AY, nr. 1894) adıyla iki çalışma yapmış, ayrıca İsmâil b. Ahmed et-Teymî el-Müselselât (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, Hadis, nr. 51), Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir el-Müselselât ve Müselselü'l-ʿîd (a.g.e., XX, 560), Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dîbâcî Müselselât (Elbânî, s. 278), İbn Beşküvâl Müselselât (DİA, XIX, 377) ve Ebû Mûsâ el-Medînî Nüzhetü'l-ḥuffâẓ (nşr. Abdürradî Muhammed Abdülmuhsin, Beyrut 1406/1986; nşr. Mecdî Seyyid İbrâhim, Kahire 1990) ismiyle eserler telif etmişlerdir. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî el-Müselselât (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 37, vr. 6-27; nr. 98), İbnü't-Taylesân el-Cevâhirü'l-mufaṣṣalât fi'l-eḥâdîs̱i'l-müselselât (Kettânî, s. 83), Ziyâeddin el-Makdisî el-Müselselât (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 10, vr. I/1-9), Alemüddin es-Sehâvî el-Cevâhirü'l-mükellele fi'l-eḥâdîs̱i (aḫbâri)'l-müselsele (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 617), İbn Müsdî el-Müselselât (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 103, vr. 172-177), Zehebî el-ʿUẕbü's-selsel fi'l ḥadîs̱i'l-müselsel (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1130), Alâî el-Müselselât (Kettânî, s. 83-84), Necmeddin İbn Fehd el-Müselselât (a.g.e., s. 84) adlı kitaplarını kaleme almışlardır. Şemseddin es-Sehâvî el-Müselselât'ında 100 hadisi değerlendirmiştir (a.g.e., a.y.). Süyûtî'nin bu konuda el-Müselselâtü'l-kübrâ (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Hadis, nr. 323, Teymûr; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, 179/2, vr. 73-77), Muḫtaṣarü'l-Müselselâti'l-kübrâ (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 988) ve Ciyâdü'l-müselselât (a.g.e., a.y.) isimli üç eseri bulunmaktadır. İbn Akīle'nin Hicaz, Yemen ve Suriye bölgelerinde yaygın olan kırk beş müselsel hadisi ihtiva eden el-Fevâʾidü'l-celîle'sinin birçok yazma nüshası vardır (DİA, XIX, 305). Murtazâ ez-Zebîdî, et-Taʿlîḳātü'l-celîle ʿalâ Müselselâti İbn ʿAḳīle adlı bir müstahrec kaleme almıştır (Princeton Üniversitesi Ktp., Garrett, nr. 775). Şemseddin Muhammed b. Tayyib el-Fâsî, ʿUyûnü'l-mevâridi'l-müselsele min ʿuyûni'l-esânîd olarak da bilinen el-Müselselât'ında (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 317) 300'den fazla müselsel hadis zikredip bunlara dair ayrıntılı bilgi vermiş, Abdülhafîz el-Fâsî el-Âyâtü'l-beyyinât fî şerḥi ve taḫrîci eḥâdîs̱i'l-müselselât'ında (Fas, ts. [Matbaatü'l-vataniyye]) derlediği müselsel

hadisleri ele almıştır. Muhammed Abdülbâkī el-Eyyûbî el-Menâhilü’s-selsele fi’l-eḥâdîs̱i’l-müselsele’sinde (Kahire 1357/1938; Beyrut 1403/1983) 212 rivayete yer vermiş, İbrâhim b. Hasan el-Kûrânî el-Eḥâdîs̱ü’l-müselsele (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2069), Abdurrahman b. Muhammed el-Küzberî el-Ḥadîs̱ü’l-müselsel (İÜ Ktp., AY, nr. 2253), Kavukcî Müselselât (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Âmm, nr. 9140, vr. 1-146), Muhammed Ali b. Zâhir elVeterî et-Tuḥfetü’l-Medeniyye fi’l-müselselâti’l-Veteriyye (Kırım 1906) ve Muhammed Yâsîn el-Fâdânî el-ʿUcâle fi’l-eḥâdîs̱i’l-müselsele (baskı yeri ve tarihi yok) adlı eserlerini kaleme almışlardır.

Müselsel hadislerin tamamını bir araya getirme gayretleri yanında belli konularla ilgili olanları ihtiva eden birçok cüz ve risâle telif edilmiştir. Ebû Tâhir es-Silefî’nin el-Müselsel bi’l-evveliyye (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 85, vr. 133-140) ve Ḥadîs̱ü’l-muṣâfaḥa (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 2, vr. 79-80), Alâeddin Ali b. İbrâhim eş-Şâfiî’nin el-Cüzʾü’l-müselsel bi’l-evveliyye (Millî Kütüphane, nr. 145/1), Takıyyüddin es-Sübkî’nin el-Müselselât bi’l-evveliyye (Kettânî, s. 82), İbnü’l-Irâkī’nin el-Müselselât bi’l-evveliyye (a.g.e., a.y.), Ahmed b. Hasan el-Cevherî’nin el-Cevâhirü’l-behiyye ʿalâ ḥadîs̱i’r-raḥmeti’l-müselseli bi’l-evveliyye (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 836/1), İbrâhim Tâhir Efendi’nin Senedü Fâtiḥati’l-müselsel bi’l-ḳasem (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3680) adlı eserleri bunlardan birkaçıdır (müselsele dair diğer eserler için bk. Kettânî, [Özbek], s. 122-129).

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, “Cihâd”, 1; Tirmizî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 62; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine 1397/1977, s. 29-34; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1406/1986, s. 275-276; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 183-185; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVIII, 292; XX, 452, 560; XXI, 141; a.mlf., el-Mûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405, s. 43-44, 103-113; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, İḫtiṣâru

ʿUlûmi’l-ḥadîs̱ (el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱ içinde), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 168-169; Irâkī, Fetḥu’l-muġīs̱, s. 326-329; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 120; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, II, 187-189; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 617; II, 1130; Abdülhay el-Leknevî, Ẓaferü’l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 268-318; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 81-85; a.e. (Özbek), s. 122-129; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 278; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 310-313; Subhî es-Sâlih, Hadis İlimleri ve Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 212-216; M. Abdülbâkī el-Eyyûbî, el-Menâhilü’s-selsele fi’l-eḥâdîs̱i’l-müselsele, Beyrut 1403/1983; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, el-Vasîṭ fî ʿulûm ve musṭalaḥi’l-ḥadîs̱, Cidde 1403/1983, s. 414-424; Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli’l-ḥadîs̱, Beyrut 1404/1984, s. 164-167; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 278-281; Abdulhamit Birışık, “İbn Akīle”, DİA, XIX, 305; Nadir Özkuyumcu, “İbn Beşküvâl”, a.e., XIX, 377.

Mehmet Efendioğlu

MÜSEMMEN

(مثمّن)

Divan şiirinde sekizer mısralık bendlerden oluşan musammat şeklindeki manzume

(bk. MUSAMMAT).

MÜSEMMEN

(مثمّن)

Türk mûsikisi usullerinden.

Arapça'da "sekizli, sekiz parçadan meydana gelmiş" anlamındaki müsemmen kelimesi Türk mûsikisinde küçük usullerden birini ifade eder. Bestekâr hânende Hacı Ârif Bey tarafından bulunup yine ilk defa onun tarafından kullanıldığı kabul edilen usul ayrıca "katikofti" (katakofti) adıyla da anılır. Ancak Yunanca "katakopto"dan geldiği anlaşılan, daha çok eski besteci ve müelliflerin kullandığı bu kelimenin argoda "uydurma, yalan söyleme" mânasına geldiği göz önüne alındığında bunun ne münasebetle bir mûsiki terimi olarak kullanıldığı anlaşılamamaktadır.

Usul, sekiz zamanlı olup bir üç zamanla bir beş zamanın veya başka bir ifadeyle bir semâi ve bir Türk aksağının birbirine eklenmesiyle meydana gelmiştir. Bunun aksi, yani bir Türk aksağı ile bir semâinin birleşmesinden oluştuğu da söylenebilir. Diğer pek çok usulün çeşitli mertebelerinin kullanılmış olmasına rağmen müsemmen

usulünün sadece 8/8'lik mertebesi kullanılmıştır. Bu usulle daha çok şarkı türkü, oyun havası ve ilâhi gibi küçük formdaki eserler ölçülmüştür.

Hacı Ârif Bey'in ısfahan makamında, "Düşme âşık hayâle yağma yok" ve uzzâl makamında, "Kamer-çehre perî-rû tende cânım"; Lemi Atlı'nın hüzzam makamında, "Leyl olur ki hüzn içinde her nefes bir âh olur"; Giriftzen Âsım Bey'in rast makamında, "Hâbgâh-ı yâre girdim arz için ahvâlimi"; Emin Ongan'ın uşşak makamında, "Gönlümün bir hâli var ki gam değil kasvet değil" mısraıyla başlayan şarkıları bu usulle ölçülmüş eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 47, 139; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935, II, 37; Özkan, TMNU, s. 593-595; H. Sâdeddin Arel, Türk Mûsikîsi Nazariyatı Dersleri, Ankara 1991, s. 95, 97; Sadettin Heper, "Türk Musikisinde Usuller", MM, sy. 345 (1978), s. 11-12.

İsmail Hakkı Özkan

MÜSENNÂ

(المثنّى)

Çift ve karşılıklı yazılmış aynalı yazı.

Sözlükte “iki kısım veya iki parçadan oluşan, ikili, iki katlı” anlamındaki müsennâ kelimesi terim olarak “düz istifli veya girift, çift ve karşılıklı şekilde yazılmış yazı, aynalı yazı” demektir. Soldaki ikinci kısım sağdaki asıl yazının ters şeklidir. Kaynaklarda müteâkis, mütekābil, mütenâzır, tev’emân adlarıyla da geçen bu tarz yazı Hakkında İbnü’n-Nedîm “te’im” (bir karında iki çocuk) kelimesini kullanır (el-Fihrist, s. 11).

Âlî Mustafa Efendi Menâkıb-ı Hünerverân’da, Baysungur’un sarayında çalışan XV. yüzyıl hattatlarından Molla Can Kâşî’nin “şikeste-beste” adında bir yazı tarzı geliştirdiğini, bu yazı için biri siyah iki renk kâğıt kullandığını, yazılacak ibarenin bir kısmının bir sayfaya, diğer kısmının başka bir sayfaya yazıldıktan sonra bunların üst üste konulmasıyla şekillendirildiğini kaydeder. Bu tarz sülüs hatla yazılmış, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde saklanan (FY, nr. 1426) ve Sultan Ali Meşhedî’nin öğrencisi Zeynüddin Mahmûd tarafından aşağı-yukarı aynı satıra değişik renkte yazılmış olan “Tevekkeltü bi-mağfireti’l-müheymin” ibaresiyle “Hüve’l-gafûrü’z-zürrahme” ibaresi şikeste-beste yazı tarzına göre düzenlenmiştir. Fakat bu şekilde hazırlanmış kompozisyonlar müsennâ tarzına uymamaktadır. Âlî Mustafa Efendi ile aynı yıllarda yaşamış olan İranlı müellif Kadı Mîr Ahmed Münşî-i Kummî Gülistân-ı Hüner adlı kitabında, müsennânın XV. yüzyıl şair ve hattatlarından Mecnûn adlı bir sanatkâr tarafından bulunduğunu, onun ayrıca bu usulü yazıdan başka insan, kuş, çiçek ve başka şeylere de uyguladığını bildirir. Fezâilî, Molla Cân Kâşî ile Mecnûn’un sanatı arasındaki farkı “sade” ve “süslü” kelimeleriyle hulâsa ederek birincisinin bu tarzın sade tarafını, ikincisinin süslü tarafını tercih ettiğini ileri sürer ve Aṭlasu ẖaṭ adlı eserinde gençliğinde bu tarzda yazılmış yazılar gördüğünü ve babasının buna “hatt-ı Mecnûnî” adını verdiğini kaydeder.

Müsennâ bir hat cinsi olmayıp bir yazı biçimidir ve her çeşit hatla şekillendirilebilir. Yazılış tarzı şöyledir: Herhangi bir ibare yazıldıktan sonra şeffaf bir kâğıda kenarlarından dikkatle çizilir. Bu kâğıt tersine çevrilerek evvelki ibare ile her ikisinin uçları birbirine değecek veya geçecek şekilde tekrar çizilir. Daha sonra kenarları tesbit edilen bu ters bölümdeki yazıların içi mürekkeple doldurulur. Nâdiren normal ibarenin sol taraftan başladığı da görülmüştür.

İran sahasında XII. asırda, İran Selçukluları devrinde bir kumaş üzerine beyzî şekilde iki kere tekrar edilerek yazılmış “لا تأمن الموت في طرف ولا نفس” ibaresine rastlanmaktadır. Bu kumaş parçası halen Washington D. C. Tekstil Müzesi’nde bulunmaktadır. XVI. yüzyılda Şah Abbâs-ı Kebîr zamanında İsfahan’da inşa edilen Mescidi Şâh eyvanı üstüne satrançlı kûfî hatla işlenmiş olan müsennâ Âl-i İmrân sûresinin 18. âyeti binaya ayrı bir görünüm kazandırmaktadır. İran muhitinde müsennânın sayısız örnekleri vardır.

Osmanlı döneminde müsennâ yazıda Türk hattatlarının çok cazip eserler meydana getirdikleri ve âdeta yazı ile resim ve grafik sanatını birleştirdikleri görülür. Büyük hattatlar dışında halk arasında yetişmiş hattatlar da müsennâ yazıya ilgi göstermişler kûfî hatla camiler resmetmişler, sülüs hatla çifte “vav”lar, kelime-i tevhidler, Allah, Muhammed, Ali kelimelerini yazmışlar, bunun dışında yazıyla kuşlar, kandiller, ibrikler, taçlar, kavuklar yapmışlardır. Bilhassa XIV ve XV. yüzyıllarda Bursa ve Edirne’de yapılan camilerde müsennâ yazılara çokça rastlanır. 1855 Bursa depreminin ardından Bursa’ya gönderilen hattat

Mehmed Şefik Bey ile Abdülfettah Efendi Bursa Ulucamii’ndeki yazıları tamir ettikten sonra müsennâ yazılar da yazmışlardır. Bursa’dan sonra devletin başşehri olan Edirne camilerinde de bu tarzda eserler görülür. Oral Onur Edirne Hat Sanatı adlı eserinde, Eskicami minberi üzerinde yer alan “Fî eyyâmi sultâni’l-a‘zam Mehmed b. Bâyezîd b. Murâd Han” ibaresinin müsennâ tarzında yazıldığını belirtir. Bursa’daki gibi büyük bir vav da yine bu şehirde Eskicami’de bulunmaktadır. Çifte “vav”ın din kültüründe önem taşıması, Edirne’de Sâbûnî mahallesindeki camiye “Vavlı Cami” adının verilmesine sebep olmuştur. XVII. yüzyılda Kazasker Dâvud Efendi tarafından yaptırılan caminin duvarlarının vav ile süslü olduğu bildirilir.

Kâğıt üzerine yazılmış iki müsennâ örneğine, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (FY, nr. 1423, vr. 11b) Fâtih Sultan Mehmed devrine ait, Süheyl Ünver'in Fatih Devri Saray Nakışhanesi ve Baba Nakkaş Çalışmaları adıyla neşrettiği bir yazı ve nakış albümünde rastlanmaktadır. Bunların birinde, sülüs hatla Kâtib Ali'nin mavi zemin üzerine yazdığı, dört defa tekrarlanan "Tevekkülî alâ hâlikī" ibaresi görülmektedir. Diğeri, kûfî ve sülüs hatla yazılmış olup dört defa tekrarlanan "Hayrü'l-kelâmi mâ kalle ve delle" ibaresidir. Fâtih devrinde belki de taş üzerine hakkedilmiş ilk müsennâ celî sülüs yazı ise Ali b. Yahyâ Sûfî'nin Topkapı Sarayı Bâb-ı Hümâyun'un Ayasofya Camii'ne bakan yüzüne 883 (1478) tarihinde yazmış olduğu besmele ile Hicr sûresinin 45-48. âyetlerinin yer aldığı kitâbenin üst kısmındadır. Bu müsennâ yazı, XIX. yüzyılda Abdülfettah Efendi tarafından aynı tarzda Bâb-ı Hümâyun'un arka tarafına yazılmıştır. Yine Fâtih devrinde 877'de (1472) yapılmış olan Çinili Köşk'ün eyvanında da müsennâ yazı örneğine rastlanır.

Osmanlılar'da müsennâ yazı tasavvuf ve tarikatlarda da rağbet görmüş, dergâh ve tekkelerde, ayrıca halk arasında çok sevilmiş, Mevlânâ adı Mevlevî sikkesi, Ali adı Bektaşî tâcı şeklinde yazılmıştır. Hattatlar bilhassa çifte "vav"a büyük önem vermişlerdir. Ebced hesabında vav 6 rakamının karşılığıdır. Yan yana iki vav 66 demektir ki bu da ebcedde Allah ismine tekabül eder. Çifte "vav"lar Bursa ve Edirne dışında başka yerlerde de görülür. İstanbul'da Topkapı Sarayı'nda şimdi kütüphane olarak kullanılan binanın duvarlarını kaplayan çiniler üzerine çeşitli şekilde işlenmiş "vav"lar vardır. Bilhassa bunlardan biri âdeta ciddi bakışlı bir insan yüzünü andırmaktadır. Aynı sarayda Ağalar Camii'nde de güzel çifte vav örnekleri yer alır. Bunlar 1062 (1652) tarihli olup Kemankeş Mustafa imzasını taşımaktadır. İstanbul'da güzel bir çifte vav da Yenicami'nin kemer bölümüne yakın cephesinde bulunmaktadır. İstanbul'un en eski müsennâ "vav"ı ise Mısır Çarşısı'nın köprü tarafındaki kapısının içinde iken tamir esnasında ortadan kaldırılmıştır. 1960 yılından sonra müsennâ yazı, Güzel Sanatlar Akademisi Dekoratif Sanatlar Bölümü'nde öğretim üyesi olan Mehmet Emin Barın'ın çalışmaları sayesinde yeniden canlılık kazanmıştır. Emin Barın yeni bir anlayışla kûfî, sülüs, divanî ve celî divanî, ayrıca serbest yorumlarla çok güzel eserler vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 11; Kummî, Gülistân-ı Hüner, s. 85; Mehdî Beyânî, Aḥvâl ü Âs̱âr-ı Ḫoşnüvîsân, Tahran 1348, III, 611, 919; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 29; Süheyl Ünver, Fatih Devri Saray Nakışhanesi ve Baba Nakkaş Çalışmaları, İstanbul 1958, Giriş, s. 45; Malik Aksel, Türklerde Dinî Resimler, İstanbul 1967; Habîbullah Fezâilî, Aṭlasu ḫaṭ, İsfahan 1391, s. 456, 457, 482, 655; Oral Onur, Edirne Hat Sanatı, İstanbul 1985, s. 151, 154, 155, 156; Yousif Ghulām, Introduction to the Art of Arabic Calligraphy in Iran, Tehran, ts. (Pahlavi University Press), s. 42, 43, 88; Cavit Avcı, "Türk Sanatında Aynalı Yazılar", Kültür ve Sanat, sy. 5, s. 20-30.

Ali Alparslan

MÜSENNÂ b. HÂRİSE

(المثنّى بن حارثة)

el-Müsennâ b. Hârise b. Seleme b. Damdam b. Sa‘d b. Mürre b. Zühl eş-Şeybânî (ö. 15/636)

Sâsânîler’e karşı mücadeleleriyle tanınan sahâbî.

Bazı kaynaklarda, 9 (630) veya 10. (631) yılda Medine’ye gelen ve Hz. Peygamber ile görüşerek müslüman olan Şeybânoğulları heyeti içinde yer aldığı (İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, V, 90; İbn Hacer, III, 361-362), İslâm’ı kabul ettikten sonra Bahreyn bölgesinde mürtedlere karşı savaştığı rivayet edilir. Sâsânîler’e bağlı merzübân ve dihkanların, Güney Arabistan’dan göç ederek Sevâd bölgesine yerleşen Arap kabilelerine karşı baskıları artınca Müsennâ b. Hârise Medâin’e giderek Sâsânî imparatoruna şikâyette bulundu (Dîneverî, s. 111). Bir sonuç alamayınca Bekir b. Vâil kabilesinin diğer kolları Temîm ve Abdülkays gibi aşiretlere önderlik edip Übülle ile Hîre arasındaki bölgede Sâsânîler’e karşı direnişe geçti. Özellikle Hîre bölgesinden Sâsânî topraklarının iç kesimlerine akınlar düzenleyerek onlara büyük sıkıntılar yaşattı. Sâsânî Hükümdarı Kubâd, saldırıları durdurmak amacıyla Bekrîler’in müttefiki olan Kinde kabilesinin reisi Hâris’ten yardım istedi. Bu dönemde Hz. Ebû Bekir’den yardım talep etmek üzere Medine’ye gelen Müsennâ, halifeye kendisini Benî Şeybân’ın reisi olarak tanınması halinde sınırları korumak için İranlılar’la savaşacağını söyledi. Sâsânî ordularını Medine’den çok uzakta durdurmayı planlayan Hz. Ebû Bekir bu teklifi kabul ederek onu emîr tayin etti. Bazı rivayetlere göre Müsennâ İslâmiyet’i bu ziyaret sırasında kabul etmiştir. Müsennâ daha sonra Haffân’a dönüp bölgede İslâmiyet’in yayılması için çalıştı. Bir süre sonra kardeşi Mes‘ûd’u Hz. Ebû Bekir’e gönderip İranlılar’ın kendisinden korktuğunu ve yardım ulaştığı takdirde diğer Arap kabilelerinin kısa sürede kendisine katılacağını bildirdi.

Hz. Ebû Bekir, irtidad olaylarını bastırdıktan sonra o sırada Yemâme’de bulunan Hâlid b. Velîd’i Müsennâ’ya destek için Irak’a gönderdi.

Müsennâ'ya da bir mektup yazıp ona itaat etmesini söyledi. Hâlid önce Bahreyn'e, oradan Basra yakınlarındaki Nibâc'a giderek Müsennâ ile buluştu. Müsennâ'nın amcasının oğlu Süveyd b. Kutbe bu sırada Übülle'de İranlılar'a karşı mücadele ediyordu. Hâlid, Müsennâ ile birlikte Süveyd'e yardım etmek için Übülle'ye ulaştı ve şehri denetim altına alıp Hîre'ye doğru hareket etti. Sevâd bölgesinin iç kesimlerine akınlar yapan Müsennâ Übülle, Hureybe, Nehrülmer'e (Nehrülmürre), Zendeverd ve Hürmüzcerd gibi yerleşim merkezlerini ele geçirdi. Nehrüddem denilen yerde İranlı kumandan Câbân'ı mağlûp ettikten sonra Ülleys'e hâkim oldu ve halkıyla yıllık 1000 dinar ödemeleri, ayrıca müslümanlara rehberlik etmeleri şartıyla anlaşma yaptı (3 Receb 12 / 13 Eylül 633). Ardından Hâlid ile birlikte Hîre'ye gitti ve şehrin alınmasında önemli katkılar sağladı. Bu olaydan sonra yine Hâlid ile birlikte Enbâr'ı ele geçirdi.

Yermük Savaşı öncesi Suriye'deki kumandanların yardım talebi üzerine Hz. Ebû Bekir'in emriyle Suriye'ye giden Hâlid, Irak'tan ayrılırken bölgedeki orduların kumandanlığını Müsennâ'ya bıraktı (13/634). Hâlid b. Velîd'in ayrılmasıyla ordunun gücü azaldığı için Müsennâ, Hz. Ebû Bekir ile görüşmek ve destek almak amacıyla tekrar Medine'ye gitti. Ölüm döşeğinde olan halife, Hz. Ömer'e vasiyette bulunarak Müsennâ'ya destek olmasını istedi. Hz. Ömer halkı Müsennâ ile birlikte İran'a karşı savaşmaya çağırdı. Sâsânîler'e karşı önemli başarılar kazandığını hatırlatarak halkı cesaretlendirici konuşmalar yapan Müsennâ, ordunun toplanması uzayınca Medine'den ayrılıp Kûfe yakınlarındaki karargâh merkezi Haffan'a döndü. Bir süre sonra Hz. Ömer Müsennâ'yı azledip Ebû Ubeyd es-Sekafî'yi Irak orduları kumandanlığına tayin etti.

Ebû Ubeyd tarafından ordunun sağ kanat kumandanlığına getirilen Müsennâ, İran ordusuyla Nemârık'ta yapılan savaşta büyük yararlıklar gösterdi. Nemârık bozgunundan kurtulan İranlı askerleri takip ederek yüklü miktarda ganimet elde etti. Ebû Ubeyd bu başarıdan sonra Müsennâ'yı Bârûsmâ'ya gönderdi. Sorumlu olduğu bölgede başarılı faaliyetlerini sürdüren Müsennâ, kendisiyle anlaşmak isteyen İranlı mahallî idarecileri Ebû Ubeyd'in yanına götürüp onlarla anlaşma yapılmasını sağladı.

Ebû Ubeyd, Müsennâ'nın bütün uyarılarına rağmen Köprü savaşında (13/634) stratejik bir hata yapınca orduyu büyük bir felâkete sürükledi.

Kendisiyle birlikte altı kumandanı şehid düştü. Yedinci sırada kumandanlığı devralan Müsennâ yaralı olmasına rağmen dağılan orduyu toparlayarak emniyetli bir yere çekti ve müslüman askerleri yok olmaktan kurtardı. Savaşın ardından Hz. Ömer'e bir mektup göndererek olup bitenleri anlattı ve yardım istedi. Ardından bölgedeki Arap kabileleriyle iş birliği yaptı, onlardan destek sağlamaya çalıştı ve bunda önemli ölçüde başarılı oldu. Köprü bozgunundan sonra Hz. Ömer'in gönderdiği Cerîr b. Abdullah el-Becelî kumandasındaki yardımcı kuvvetlerle birlikte harekete geçen Müsennâ, Sâsânîler'e karşı Büveyb savaşının kazanılmasında büyük rol oynadı. Savaşın ardından Müsennâ ile Cerîr arasında anlaşmazlık çıktı. Bunun üzerine halife Sa'd b. Ebû Vakkās'ı başkumandan olarak tayin etti; Müsennâ ve Cerîr'e mektup gönderip ona itaat etmelerini istedi. Sa'd b. Ebû Vakkās Irak'a geldiği zaman Köprü savaşında aldığı yara yüzünden Müsennâ b. Hârise'nin hastalığı oldukça ağırlaşmıştı. Taberî Müsennâ'nın 14 (635) (Târîḫ, III, 570), Belâzürî ise 15 (636) (Fütûḥ, s. 255-256) yılında öldüğünü söyler.

Müsennâ, Sâsânîler'e karşı verdiği mücadelede orduyu sevk ve idaredeki mahareti, bölgedeki Arap aşiretlerini İran'a karşı örgütlemedeki becerisi, kabileler arası dengeleri gözetmedeki ustalığı, kararlı ve tutarlı kişiliği, kendisi Hakkında verilen kararlara uymadaki samimiyetiyle dikkat çekmektedir. Müsennâ'nın askerlere her konuda adaletle davrandığı, sevinç ve üzüntüsünü onlarla paylaştığı rivayet edilir. Kazandığı başarılarla herkesin güvenini kazanmış, bilhassa Hz. Ömer döneminde önemli başarılarına rağmen ikinci planda kalmış, ancak bunu bir problem haline getirmemiş ve ordunun her kademesinde kendisine verilen görevi Hakkıyla yerine getirmiştir. Müsennâ'nın hanımı Selmâ bint Hafs'ın onunla birlikte bazı savaşlara katıldığı kaydedilmektedir. Sa'd b. Ebû Vakkās, Müsennâ'nın ölümünden sonra Selmâ ile evlenmiştir. Muannâ ve Mes'ûd adında iki kardeşinden Muannâ, Müsennâ ile beraber bütün savaşlarına katılmış, Mes'ûd ise Büveyb savaşında şehid olmuştur (14/635).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü’r-Ridde (nşr. Muhammed Hamîdullah), Paris 1409/1989, s. 84, 126, 127, 128, 130, 133, 134; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 118, 242, 244, 247, 248, 250-256, 258, 335; Dîneverî, Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl, s. 111, 113, 119; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 131, 133, 138, 142; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 570; ayrıca bk. İndeks; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 432-433, 434, 435, 436, 438, 440-449, 452; a.mlf., Üsdü’l-ġābe (Bennâ), V, 89-90; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 361-362; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1927, X, 288-289, 291-292, 305-306, 308, 312, 334-339; Abd al-Husain Zarrinkub, “The Arab Conquest of Iran and Aftermath”,

CHIr., IV, 5-6, 8, 9, 10; M. Ebü’l-Fazl İbrâhim - Ali M. el-Bicâvî, Eyyâmü’l-ʿArab fi’l-İslâm, Kahire 1394/1974, s. 186; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 371, 373, 376, 378; Mustafa Fayda, Allah’ın Kılıcı Halid Bin Velid, İstanbul 1990, bk. İndeks; Muhammed Ferec, el-Müs̱ennâ b. Ḥâris̱e eş-Şeybânî: Fâris̱ü Benî Şeybân, Kahire, ts. (el-Müessesetü’l-Mısriyyetü’l-âmme); a.mlf., Şaḫṣiyyât ʿaskeriyye İslâmiyye, Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî), s. 192-235; M. Receb Beyyûmî, “Min Revâʾiʿi’l-Müs̱ennâ b. Ḥâris̱e”, ME, XXXV/1 (1963), s. 44-51; M. Ali Abd, “el-Müs̱ennâ b. Ḥâris̱e eş-Şeybânî”, el-ʿArab, XIX, Riyad 1984, s. 61-67; İsrafil Balcı, “İran Sömürgesine Karşı Arap Aşiretleri Direnişinin Önderi: Müsennâ b. Hârise ve Siyasî Faaliyetleri”, EKEV Akademi Dergisi, VIII/19, Erzurum 2004, s. 177-194.

İsrafil Balcı

MÜSEVVİD

(bk. KÂTİP).

MÜSEYLİMETÜLKEZZÂB

(مسيلمة الكذّاب)

Ebû Sümâme Rahmânü’l-Yemâme Mesleme b. Sümâme b. Kebîr (Kesîr) el-Hanefî el-Vâilî (ö. 12/633)

Resûl-i Ekrem devrinde peygamberlik iddiasında bulunanlardan biri.

Hicaz bölgesinin doğusunda Yemâme’de Heddâr denilen yerde doğdu. Yemâme topraklarının sahibi Bekir b. Vâil kabilesinin bir kolu olan Benî Hanîfe’ye mensuptur. Adı ve soyu ile ilgili rivayetler son derece karışıktır. Genellikle isminin Mesleme olduğu ve bunun müslümanlar tarafından tahkir amacıyla Müseylime şekline dönüştürüldüğü kabul edilir. Asıl isminin Hârûn, Müseylime’nin lakabı olduğu da rivayet olunur. Babasının adı Sümâme veya Habîb, dedesinin adı Kebîr veya Kesîr ya da Hârûn yahut Lüceym olarak kaydedilir.

Şair, hatip, kâhin ve nüfuz sahibi bir kişi olan Müseylime, 8 yılında (630) Hevze el-Hanefî’nin ölümünden sonra Benî Hanîfe’nin reisi oldu. Hıristiyan olan ve ölümünden bir süre önce Hz. Peygamber’in İslâm’a davet mektubunu aldığında kendisine bu işte pay verilmesi şartıyla ona uyacağını bildiren Hevze müslüman olmamış, ancak Hanîfeoğulları’ndan birçok kişi İslâm’ı kabul etmiş ve bunlar kabilenin güçlü liderlerinden Sümâme b. Üsâl’in etrafında toplanmıştı. Bu durumu hâkimiyet ve nüfuz açısından tehlikeli bir gelişme olarak gören Müseylime, liderliğini pekiştirmek için Hanîfeoğulları’nın heyeti içinde Resûl-i Ekrem ile görüşmek üzere Medine’ye gitti (10/631). Hz. Peygamber ile görüşmesinde ondan sonra hâkimiyetin kendisine verilmesini talep ettiği ve Resûlullah’ın bu talebi kesin bir şekilde reddettiği kaydedilmektedir. Bu olaydan Müseylime’nin Medine’ye İslâmiyet’i kabul etmek niyetiyle gitmediği anlaşılmaktadır. Medine’ye gitmekle beraber kafilenin yüklerini ve hayvanlarını korumak için onun konaklama yerinde kaldığı ve Hz. Peygamber ile görüşmediği de rivayet edilir (İbn Sa’d, I, 316-317). Görüşmenin bizzat Resûl-i Ekrem’in bu heyeti ziyareti şeklinde mi, yoksa

adamları tarafından örtülerle çevrilmiş bir halde Müseylime'nin Hz. Peygamber'in huzuruna girmesi şeklinde mi gerçekleştiği hususunda ihtilâf vardır.

Müseylime'nin, Yemâme'ye döndükten sonra 10. yılın sonlarında (632 başları) Resûl-i Ekrem ile mektuplaştığı bilinmektedir. Ancak ilk mektubu kimin gönderdiği kesin olarak belli değildir. İbn Sa'd, ilk mektubu Hz. Peygamber'in yolladığını ve Müseylime'yi İslâm'a davet ettiğini, Müseylime'nin gönderdiği cevapta kendisinin de peygamber olduğunu yazdığını belirtmektedir (eṭ-Ṭabaḳāt, I, 273). İbn Hişâm, Müseylime'nin Resûl-i Ekrem'e kendisinin de peygamber olduğunu ve yeryüzünün yarısının kendi kabilesine, diğer yarısının Kureyş'e ait bulunduğunu ifade eden bir mektup gönderdiğini, bunun üzerine Hz. Peygamber'in, yolladığı mektupta onu kezzâb (çok yalancı) diye tanımladıktan sonra yeryüzünün Allah'a ait olduğunu ve onu istediğine vereceğini bildirdiğini kaydeder (es-Sîre, III-IV, 600-601). Bunun üzerine "Müseylimetü'l-kezzâb" diye anılmıştır.

Medine'ye yaptığı ziyaretten umduğu neticeyi alamayan Müseylime bu mektuplaşmanın ardından peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkınca Resûl-i Ekrem, Yemâme bölgesindeki müslümanlardan ve görevlilerden Müseylime problemiyle ilgilenmelerini istedi ve Habîb b. Zeyd el-Ensârî'yi Müseylime'ye elçi olarak yolladı; kısa bir süre sonra da vefat etti. Yemâme'ye giderek Benî Hanîfe ileri gelenleriyle görüşüp halkın irtidad etmesine engel olmaya çalışan Habîb, Müseylime'nin emriyle öldürüldü. Benî Hanîfe reislerinden Sümâme de Müseylime karşısında yenilince Hz. Ebû Bekir, İkrime b. Ebû Cehil kumandasında bir orduyu Yemâme'ye gönderdi. Daha sonra Müseylime'nin büyük bir orduya sahip olduğunu öğrenince Şürahbîl b. Hasene kumandasında bir birlik daha sevketti. Takviye güçlerinin gelmesini beklemeden Müseylime kuvvetlerine saldıran İkrime mağlûp olarak geri çekilmek zorunda kaldı. Ardından Şürahbîl b. Hasene'nin de yenilgiye uğraması üzerine halife bölgeye Hâlid b. Velîd kumandasında yeni kuvvetler yolladı. İki ordu Yemâme'de Akrabâ' denilen yerde karşı karşıya geldi. Tarafların asker sayısı hususunda farklı rivayetler bulunmakla birlikte Müseylime ordusunun üç dört kat daha fazla askere sahip olduğu anlaşılmaktadır. İslâm ordusu başlangıçta Müseylime kuvvetleri karşısında gerilediyse de özellikle 2500 civarında olduğu

belirtilen muhacir ve ensarın güçlü direnişi karşısında Müseylime sadık askerleriyle birlikte Hadîkatü'r-Rahmân denilen etrafı yüksek duvarlarla çevrili bahçesine sığınmak zorunda kaldı. Her türlü tehlikeyi göze alarak bahçeye giren müslümanlar Müseylime'yi ortadan kaldırmayı başardılar. Bu bahçeye de daha sonra "Hadîkatü'l-mevt" adı verilmiştir. Müseylime'yi kimin öldürdüğü konusunda çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Genellikle Vahşî b. Harb'in, mızrağı ile Müseylime'yi yere düşürdüğü, ensardan Ebû Dücâne'nin de kılıcıyla onu öldürdüğü zikredilir. Son derece kanlı geçen çarpışmalarda her iki taraf da çok sayıda kayıp vermiştir. Bu hususta abartılı rakamlar verilmektedir. Müseylime'nin Akrabâ' bölgesinde 7000, takibat esnasında 7000 ve Hadîkatü'l-mevt'te 7000 olmak üzere 21.000 veya 24.000, müslümanların ise 700'ü hâfız toplam 2200 kayıp verdiği nakledilir.

Halifeliğinin ilk günlerinden itibaren Hz. Ebû Bekir'i meşgul eden ve uzun çarpışmalara sebep olan Müseylime'nin 12. yılın Rebîülevvelinde (Mayıs-Haziran 633) öldürüldüğünde 140 veya 150 yaşında olduğu kaydedilir (İbn Kesîr, V, 50; VI, 268). Ancak bu rivayet makul görünmemektedir. Müseylime savaştan savaşa koştuğuna göre bu kadar yaşlı olmamalıdır. Ebû Hüreyre Hz. Peygamber'den, "Bir gün uyurken rüyamda iki kolumda altından iki bilezik gördüm ve bundan hoşlanmadım. Bu sırada bana rüyamda bileziklere doğru üfürmem vahyedildi, ben de üfledim; bunun üzerine uçup gittiler. Ben bu ikisini benden sonra çıkacak iki yalancı ile yorumladım: Biri (Esved) el-Ansî, diğeri Müseylime'dir" şeklinde bir hadis rivayet etmiştir (Buhârî, "Meġāzî", 70; Müslim, "Rüʾyâ", 21).

Bazı şarkiyatçılar, Müseylime'nin peygamberlik iddiasını Hz. Muhammed'den çok önce ileri sürdüğünü söylemekte ve onun Câhiliye döneminde bile

"Rahmânü'l-Yemâme" lakabıyla anıldığına dikkat çekerek İbn İshak'ın İbn Hişâm tarafından aktarılan bir rivayetini delil göstermektedirler (İA, VIII, 820). Bu rivayete göre müşrikler Hz. Peygamber'e, "Öğrendiğimize göre Yemâme'den Rahmân adlı bir adam sana bunları öğretiyormuş; biz asla ona iman edecek değiliz" demişler, bunun üzerine Ra'd sûrenin 30. âyeti nâzil olmuştur (İbn Hişâm, I-II, 311). Ancak İbn İshak'ın bu rivayeti hiçbir kaynak tarafından doğrulanmamaktadır. Ayrıca Müseylime'nin Rahmân

lakabını ne zamandan beri ve hangi anlamda kullandığı bilinmemektedir. Frantz Buhl, Müseylime'nin Hz. Muhammed'e iktidarın aralarında taksimi veya onun ölümünden sonra kendisine geçmesi teklifinin Müseylime'nin Yemâme bölgesinde Peygamber'in Medine'deki konumuna benzer bir konumda olmasıyla izah edilebileceğini ve Hz. Muhammed'in ölümünden kısa bir müddet sonra bütün Benî Hanîfe'nin Medineliler'e karşı mücadelesinde Müseylime'yi desteklediğini, bu durumun onun uzunca bir müddet faaliyette bulunmuş olduğunu gösterdiğini ve Peygamber'in ölümünün ardından ortaya çıkan bir taklitçi olmadığını ispat ettiğini ileri sürmektedir (İA, VIII, 820). Bu iddia tarihî gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Çünkü bütün Benî Hanîfe Müseylime'yi desteklemiş değildir. Caetani, Benî Hanîfe'nin Medine'ye heyet göndermesi rivayetine ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini ve büyük çoğunluğu hıristiyan olan bu kabileden pek az kişinin müslüman olduğunu iddia ederken (İslâm Tarihi, IX, 24-25) bazı araştırmacılar Müseylime'nin Medine'ye geldiği sırada müslüman olup daha sonra irtidad ettiğini ileri sürmektedir (Mahmud Es'ad, s. 864). Şairlik, kâhinlik ve hatiplik gücünün yanında kabile reisliği nüfuzundan yararlanan Müseylime'nin insanlar üzerinde etkili olacak çeşitli yöntemler kullandığı anlaşılmaktadır. Kaynaklarda onun içkiyi ve zinayı serbest bıraktığı, kendisi gibi peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Secâh isimli kadınla evliliği münasebetiyle insanlara zor gelen sabah ve akşam namazlarını kaldırdığı, daha sonra da bütün namazları lağvettiği gibi rivayetler yer almaktadır. Bu rivayetler, müslüman râvilerin Müseylime'yi kötülemek için uydurduğu aşırı ve hatta asılsız unsurlar olarak değerlendirilebilir. Buna karşılık Müseylime'yi oruca önem veren, şarap içmeyi yasaklayan, cinsel ilişkilere sınır getiren, müezzin tayin ederek namaza değer veren, cennet, cehennem, tekrar dirilme gibi uhrevî temaları işleyen bir kişi olarak takdim eden rivayetler de vardır. Bütün bu unsurları, Müseylime'nin İslâm'ın temel esaslarını dikkate alıp Hz. Peygamber'i taklit etme gayretinin neticesi şeklinde görmek gerekir. Öte yandan bazı şarkiyatçılar Müseylime üzerinde Hz. Muhammed'den çok Hıristiyanlığın etkisinin bulunduğunu, hatta onun birçok Benî Hanîfeli gibi hıristiyan olduğunu iddia etmiştir (meselâ bk. Caetani, IX, 7; Brockelmann, s. 42; İA, VIII, 821). Ancak namaz, müezzinlik gibi unsurlarla Müseylime'nin kendisine gelen vahiyler olduğunu iddia ettiği secili sözlerin bazı Kur'an âyetleri ve sûreleriyle karşılaştırılması, onun kendisini gülünç düşürecek derecede Hz.

Peygamber’i taklide yeltendiğini ortaya koymaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Meġāzî”, 23, 70, 71; Müslim, “Rüʾyâ”, 21, 22; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 82, 269, 286-287; II, 863; a.mlf., Kitâbü’r-Ridde (nşr. Muhammed Hamîdullah), Paris 1409/1989, s. 19, 31, 60-79; İbn Hişâm, es-Sîre2, I-II, 311, 466-467; III-IV, 72, 599-601; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 273, 316-317; III, 378, 465, 474-475, 557; IV, 316; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 97, 170, 267, 271, 405, 424; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 126-136, 145; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 137-138, 146-147, 184, 271-274, 281-300, 314-315; Beyhakī, Delâʾilü’n-nübüvve (nşr. Abdülmu‘tî Kal’acî), Beyrut 1405/1985, I, 13; III, 242, 277; V, 330-336; İbn Kesîr, el-Bidâye, V, 50; VI, 268; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Câhid), İstanbul 1926, IX, 5-37; C. Brockelmann, İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi (trc. Neşet Çağatay), Ankara 1964, s. 42; Hamed el-Câsir, Medînetü’r-Riyâḍ, Riyad 1966, s. 50-60; M. Asım Köksal, İslâm Tarihi, İstanbul 1980, X, 348-355; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 444-446, 584; II, 758; a.mlf., el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 304, 305, 348, 349; Bahriye Üçok, İslâm’dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler (Hicri 7.-11. Yıllar), İstanbul 1982, s. 88-118; Mahmud Esad, İslâm Tarihi (haz. Ahmed Lütfi Kazancı - Osman Kazancı), İstanbul 1983, s. 864-865; Riyâd Mustafa el-Abdullah, Mimmen iddeʿavü’n-nübüvve, Beyrut 1994, s. 29-44; D. F. Eickelman, “Musaylima”, JESHO, X/1 (1967), s. 17-52; Fr. Buhl, “Müseylime”, İA, VIII, 820-821; W. Montgomery Watt, “Musaylima”, EI² (Fr.), VII, 664-665.

Ahmet Önkal

MÜSKİRAT

(bk. İÇKİ; SARHOŞLUK).

MÜSLE

(bk. İŞKENCE).

MÜSLİM

(bk. İMAN).

MÜSLİM b. AKĪL

(مسلم بن عقيل)

Müslim b. Akīl b. Ebî Tâlib b. Abdilmuttalib (ö. 60/680)

Hz. Hüseyin'in amcasının Kûfe'de şehid edilen oğlu.

Hayatının Kerbelâ Vak'ası'ndan önceki dönemi Hakkında sağlıklı bilgi bulunmamaktadır. Babası Hz. Ali'nin büyük kardeşi Akīl, annesi Halîle isminde Nabatlı bir câriyedir. On sekiz yaşına geldiğinde Medine'deki kıymetli bir arazisini Muâviye b. Ebû Süfyân'a sattığı, durumdan haberdar olan Hz. Hüseyin'in araya girmesiyle bu satıştan vazgeçtiği ve Muâviye'yi tehdit ettiği (İbn Ebü'l-Hadîd, XI, 251-252) yolundaki bilgileri ihtiyatla karşılamak gerekir. İbn A'sem el-Kûfî, onun Sıffîn Savaşı'nda Hz. Ali'nin ordusunun sağ cephesinde mücadeleye katıldığını belirtmektedir (el-Fütûḥ, III, 32).

Yezîd b. Muâviye halife olunca Medine valisine haber göndererek Hz. Hüseyin'den biat almasını emretti. Validen süre isteyip Mekke'ye giden Hz. Hüseyin, orada bulunduğu sırada Kûfe'deki taraftarlarından oraya gidip başlarına geçmesini isteyen mektuplar aldı. Bunun üzerine durumu araştırması ve hareketi organize etmesi için Müslim b. Akīl'i Kûfe'ye gitmekle görevlendirdi (15 Ramazan 60 / 19 Haziran 680). Önce Medine'ye giden Müslim yakınlarıyla göRüştükten sonra yola çıktı. Sıkıntılı geçen bir yolculuğun ardından 5 Şevval 60 (9 Temmuz 680) tarihinde Kûfe'ye ulaştı. Kûfe'de Hz. Hüseyin adına biat almaya başladı ve Hz. Ali taraftarlarından büyük destek gördü. Daha ilk günlerde kendisine biat edenlerin sayısı 12.000 (veya 18.000) kişiyi aştı. Her şeyin yolunda gittiğini gören Müslim, bir süre sonra gelişmeleri bildirmek ve kendisini Kûfe'ye çağırmak için Hz. Hüseyin'e haberci gönderdi.

Diğer taraftan Müslim'in faaliyetlerini takip eden Kûfe Valisi Nu'mân b. Beşîr dikkatinin çekilmesine rağmen Müslim ve taraftarlarına karşı şiddete başvurmadı. Valinin bu tavrını yanlış bulan Emevî yanlısı bazı liderler

durumu Yezîd’e bildirdiler. Yezîd, Nu‘mân b. Beşîr’i azledip şehrin yönetimini Basra Valisi Ubeydullah b. Ziyâd’a verdi ve ondan Müslim’i ortadan kaldırmasını yahut Kûfe’den çıkarmasını istedi. Kûfe halkı, yüzüne peçe takıp başına siyah sarık sararak Kûfe’ye giren Ubeydullah’ı tanımadı ve onu Hz. Hüseyin zannedip

büyük sevinç gösterisinde bulundu. Bu duruma çok sinirlenen Ubeydullah, valilik görevini devraldıktan sonra camide okuduğu hutbede Hz. Hüseyin taraftarlarını Suriye’den gelecek ordunun ırz ve namuslarını çiğnemesiyle tehdit etti, ardından sert tedbirlere başvurdu. Kabile reislerini uyarıp göreve çağırdı. Bu gelişme karşısında endişeye kapılan Müslim, Mezhic kabilesinin liderlerinden Hâni’ b. Urve el-Murâdî’ye sığınmak istedi, Hâni’ de onu evinde misafir etmek zorunda kaldı. Diğer taraftan Vali Ubeydullah, Müslim’in çevresindeki gelişmelerden haberdar olmak için âzatlısı Ma‘kıl’i görevlendirdi. Kendisine 3000 dirhem gibi yüklü miktarda para verip Hz. Hüseyin taraftarı görünerek Müslim’e ulaşmasını, Suriye’den davetine katılmak amacıyla geldiğini söylemesini, biat ettikten sonra isyan hazırlıklarında kullanılmak üzere elindeki parayı ona vermesini emretti. Neticede Müslim’in güvenini kazanan Ma‘kıl ondan davet faaliyeti Hakkında bilgi aldı.

Bu bilgiler doğrultusunda harekete geçen Vali Ubeydullah, kendisine karşı bir suikast düzenlemesinden çekindiği Hâni’ b. Urve’yi huzuruna çağırdı ve Müslim b. Akīl’in nerede olduğunu sordu. Hâni’ başlangıçta Müslim’i tanımadığını söylediyse de Ma‘kıl’in ortaya çıkmasıyla durumu itiraf etmek zorunda kaldı; Müslim’i evine almak istemediğini, ancak evine sığındığı için kabul etmeye mecbur kaldığını belirtti. Ubeydullah ona Müslim’i huzuruna getirmesini emretti. Hâni’in kendisine sığınan bir kimseyi teslim edemeyeceğini bildirmesi üzerine vali onu ağır şekilde dövdü ve tutuklanmasını emretti. Bu olay dışarıya Hâni’in öldürüldüğü şeklinde yansıyınca kabilesi valilik konağının etrafını sardı. Bu durum karşısında Ubeydullah’ın isteğiyle Kādî Şüreyh dışarı çıkıp onun sağ olduğunu, bir soruşturma için sarayda tutulduğunu söyleyerek yakınlarının dağılmasını sağladı.

Olayların kendi aleyhine gelişeceğini anlayan Müslim vakit kaybetmeden taraftarlarını ayaklanmaya çağırdı. Ardından etrafında toplananlarla birlikte

valinin konağını kuşattı. Kendisine biat edenlerin sayısı 18.000'i aştığı halde etrafında ancak 4000 kişi toplandı. Vali Ubeydullah isyancıları dağıtmak için o sırada konakta bulunan yirmi kadar kabile liderinden yararlandı; onlara isyancıları Suriye'den gelecek ordu ve karşılaşacakları diğer sıkıntılarla korkutmalarını söyledi. Ayrıca mahallelere giderek kadınları harekete geçirmelerini istedi. Liderlerin nasihat ve tehditleri kısa sürede etkisini gösterdi. Akşam üzeri Müslim'in yanında otuz (veya 500) civarında taraftarı kalmıştı, karanlık bastırınca onlar da ayrıldı. Yalnız kalan Müslim, Kinde kabilesinin oturduğu semtte Tav'a isimli bir kadının evine sığınmak zorunda kaldı. Bu kadının oğlu eşraftan Muhammed b. Eş'as'ın mevlâsıydı, Müslim'i tanıyınca efendisine söyledi, o da valiye giderek ihbarda bulundu. Vali tarafından gönderilen güçlere karşı kendini savunan Müslim sonunda Muhammed b. Eş'as'a eman ile teslim olmayı kabul etti. Vali Ubeydullah'ın huzuruna götürüldü ve orada öldürülüp cesedi sokağa atıldı (8 veya 9 Zilhicce 60 / 9 veya 10 Eylül 680); ardından Hâni' b. Urve de öldürülerek başları Dımaşk'a Yezîd'e gönderildi.

Müslim bu gelişmeleri Kûfe'ye çağırmış olduğu Hz. Hüseyin'e bildiremeden öldürülmüş, gelişmelerden habersiz şekilde Mekke'den Kûfe'ye gelmekte olan Hz. Hüseyin durumu ancak Kādisiye'ye yaklaştığı sırada öğrenebilmişti. Müslim'in üç kardeşi, bir oğlu ve yeğeni Kerbelâ'da Hz. Hüseyin ile beraber şehid edilmiştir. Onun Kûfe'de bulunan kabri Şiîler'in önemli ziyaret yerlerinden biridir. Kerbelâ'da savaşmadığı halde öncesinde gelişen olaylarda öldürüldüğü için Kerbelâ şehidlerinin ilki sayılmış ve adına diğer şehidler gibi mersiyeler düzenlenmiştir. Kûfe'ye gönderilişinden şehid edilmesine kadarki hayatı Hakkında Kerbelâ ile ilgili bütün kaynaklarda geniş bilgi bulunan Müslim'e dair Bursalı Şeyh Süleyman Efendi Risâle fî fâciʿati Müslim b. ʿAḳīl (Âtıf Efendi Ktp., nr. 2262) ve Kâmil Selmân el-Cebûrî Evvelü'ş-şühedâʾ Müslim b. ʿAḳīl (Necef 1965) adıyla birer eser kaleme almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Mihnef, Maḳtelü’l-Ḥüseyn, Bağdad 1977, s. 17-36; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 42; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 231, 234; İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 402; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 204; Belâzürî, Ensâb, II, 334-343; III, 369-371; Dîneverî, el-Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl, s. 230-242; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 242-243; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), V, 347-381; İbn A‘sem el-Kûfî, el-Fütûḥ, Beyrut, ts. (Dârü’n-nedveti’l-cedîde), III, 32; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 67-70; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Meḳātilü’ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed es-Sakr), Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 97-108; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IV, 22-36; İbn Ebü’l-Hadîd, Şerḥu Nehci’l-belâġa (nşr. M. Ebü’l-Fazl), Beyrut 1385/1965, XI, 251-252; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 306-308; İbn Kesîr, el-Bidâye, VIII, 152-159, 189; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), II, 78-80; Aʿyânü’ş-Şîʿa, I, 590-593; E. Kohlberg, “Muslim b. ʿAḳīl b. Abī Ṭālib”, EI² (İng.), VII, 689-690; Mustafa Öz, “Hâni’ b. Urve”, DİA, XVI, 32-33.

İsmail Yiğit

MÜSLİM b. CÜNDEB

(مسلم بن جندب)

Ebû Abdillâh Müslim b. Cündeb el-Hüzelî el-Medînî (ö. 106/724)

Kıraat âlimi, tâbiî.

Benî Hüzeyl’in mevlâsı olup Medine’de yaşadı. Kıraat ilmini Abdullah b. Ayyâş’tan ve Abdullah b. Ömer’den tahsil etti. Hz. Ömer’den rivayette bulunan bazı kişilerden ve Abdullah b. Ömer’den hadis dinledi. Ebû Hüreyre ve Hakîm b. Hizâm’dan hadis rivayet ettiyse de Zehebî, bu rivayetlerin muttasıl veya mürsel olduğuna dair bir bilgi bulunmadığını söylemektedir. Kendisinden Nâfi‘ b. Abdurrahman kıraat öğrendi; Zeyd b. Eslem, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, İbn Ebû Zi’b ve oğlu Abdullah b. Müslim rivayette bulundu.

Halife Ömer b. Abdülazîz’e hocalık yaptığı belirtilen Müslim b. Cündeb’in (Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, I, 184) biyografisini veren kaynaklardan bazıları onu Medine’de kıssa anlatan biri (kās) olarak tanıtırken diğer bazıları kendisinden kadı diye söz etmiş, yine bu kaynaklardan bir kısmında önceleri kıssacılık veya kadılık işini ücretsiz yaptığı, daha sonra Ömer b. Abdülazîz’in bu görev için kendisine 2 dinar aylık bağladığı belirtilmiştir. Kadılık veya kıssacılık ihtilâfının iki kelimenin yazılışındaki yakınlıktan kaynaklandığı anlaşılmaktaysa da Müslim b. Cündeb’in bu işlerden hangisiyle görevli olduğu hususuna açıklık getirecek bilgi bulunmamakta, ancak kendisine hangi günün daha hayırlı sayıldığına dair sorulan bir soru ve onun cevabı dikkate alındığında bu görevin kadılık olduğunu tahmin etmek mümkün görünmektedir. Müslim b. Cündeb 106 (724) yılında Medine’de vefat etmiş olup bu tarih 110 (728) ve 130 (748) olarak da zikredilmiştir.

Daha çok kıraat ilmindeki üstünlüğü ile ön plana çıkan ve Medine kıraatinin oluşmasında etkisi bulunduğu anlaşılan Müslim b. Cündeb Hakkında Ömer b. Abdülazîz, “Kim Kur’an dinlemekten hoşlanıyorsa Müslim b. Cündeb’in

okuyuşuna kulak versin” demiştir. İbn Mücâhid onun dilde fesahatiyle temayüz edenlerden biri olduğunu belirtmiş, İbnü’l-Kıftî de nahivciler arasında sayılması gerektiğine işaret etmiştir. Nitekim bazı âyetlerde geçen kelimelerin anlamlarıyla ilgili olarak kendisine başvurulması onun dildeki üstünlüğünün kabul edildiğini göstermektedir (a.g.e., I, 185). Hadis rivayeti açısından İclî,

Müslim b. Cündeb’i sika olarak nitelendirmiş, Zehebî ise Hakkında olumsuz herhangi bir değerlendirme görmediğine işaret etmiş ve Tirmizî’nin es-Sünen’inde rivayetine yer verildiğini belirtmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt: el-Mütemmim, s. 141; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, VII, 258; İbn Mücâhid, es-Sebʿa fi’l-ḳırâʾât (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1980, s. 59-60; İbn Hibbân, es̱-S̱ikāt, V, 393; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, III, 261; Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 184-186; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 101-120, s. 256-257; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, II, 297; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, X, 124.

Hasan Keskin

MÜSLİM b. HACCÂC

(مسلم بن الحجّاج)

Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875)

el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ adlı eseriyle tanınan muhaddis.

206'da (821-22) Nîşâbur'da dünyaya geldi. 201 (816-17), 202 (817-18) ve 204 (819-20) yıllarında doğduğu da zikredilmiştir. Bir Arap kabilesi olan Benî Kuşeyr'in mevâlisinden olup doğduğu yere nisbetle Nîsâbûrî diye de anılır. Bir eğitimci olan babasından ve çevredeki diğer âlimlerden faydalandığı anlaşılan Müslim on iki yaşında hadis öğrenmeye başladı. Önce Nîşâbur'da el-Muvaṭṭaʾın râvilerinden Yahyâ b. Yahyâ el-Minkarî ile İshak b. Râhûye gibi muhaddislerden istifade etti. İki yıl sonra haccetmek üzere Hicaz'a gitti. Medine'de İsmâil b. Ebû Üveys, Mekke'de Ka'nebî, Saîd b. Mansûr ve diğer bazı âlimlerden faydalandı. 230 (845) yılından önce hadis tahsili için seyahate çıktı. Arkadaşı ve talebesi Ahmed b. Seleme ile Basra'ya giderek Ali b. Nasr el-Cehdamî'den, oradan Belh'e geçerek Kuteybe b. Saîd'den rivayette bulundu. Ardından Bağdat'a gidip Ahmed b. Hanbel ve Ahmed b. Menî' gibi âlimlerden faydalandı. Daha sonra da defalarca Bağdat'a gitti. Kûfe'de Ahmed b. Yûnus'tan hadis öğrendi; birkaç defa gittiği Rey'de el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ini baştan sona kendisine okuyarak tenkitlerini aldığı Ebû Zür'a er-Râzî ve İbn Vâre ile hadis müzâkere edip onlardan rivayette bulundu. 250'den (864) önce Mısır'a geçti ve Harmele b. Yahyâ'dan hadis rivayet etti. Gezdiği yerlerde kendilerinden faydalandığı diğer hocaları arasında İbn Nümeyr, Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Şeybe, Ebû Sevr, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Abd b. Humeyd, İbnü'l-Müsennâ, Bündâr lakabıyla tanınan Muhammed b. Beşşâr, Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî de vardır. On beş yılda kaleme aldığı el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'te sadece 220 hocasından rivayette bulunmuştur. Müslim'in önde gelen talebeleri arasında Ebû Îsâ et-Tirmizî, İbn Huzeyme, Ebû Avâne el-İsferâyînî, İbn Sâid el-Hâşimî, Degūlî, İbn Ebû Hâtim, İbn Mahled el-Attâr gibi muhaddisler bulunmaktadır. İbn Halfûn, el-Muʿlim bi-esmâʾi şüyûḫi'l-Buḫârî ve Müslim adlı eserinde (bk. bibl.) Buhârî ve Müslim'in

hocalarından 506 zatın rivayetleri Hakkında bilgi vermiştir. Müslim b. Haccâc 25 Receb 261'de (5 Mayıs 875) Nîşâbur'da vefat etti ve şehrin dışındaki Nasrâbâd Kabristanı'na defnedildi. Kabrinin ziyaretgâh olduğu belirtilmektedir.

Hocası Bündâr o devirde dört büyük hadis hâfızı bulunduğunu söylemiş, bunların Rey'de Ebû Zür'a er-Râzî, Nîşâbur'da Müslim, Semerkant'ta Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî ve Buhara'da Buhârî olduğunu belirtmiştir. Müslim, râviler Hakkındaki tenkit ve değerlendirmelerine güvenilen cerh ve ta'dîl âlimlerinden biridir. Onun sika bir hadis hâfızı olduğunu söyleyen İbn Ebû Hâtim babasının Müslim Hakkında "sadûk" dediğini belirtmiş, İbnü'l-Ahrem de Nîşâbur'dan üç önemli kişi yetiştiğini, bunların Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî, Müslim b. Haccâc ve İbrâhim b. Ebû Tâlib olduğunu ifade etmiştir. Elbise veya kumaş ticareti yaptığı için "bezzâz" diye anılan ve dükkânında talebelerine hadis rivayet eden Müslim servet sahibiydi. Yardım etmeyi sevdiğinden "Nîşâbur'un cömerdi" diye anılır; onu yakından tanıyanlar hayatında kimseyi çekiştirmediğini ve incitmediğini söylerlerdi. Hocalarına karşı son derece saygılı idi. Buhârî Nîşâbur'a gelince onun derin bilgisine hayran kalmış ve kendisinden hiç ayrılmamıştır. Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyen Buhârî'ye karşı bazı devlet adamları ve âlimler cephe alınca Müslim onu savunmuştur. Hocası Zühlî'nin bir derste, "Kim Kur'an mahlûk değildir diyorsa meclisimizde bulunmasın" sözleriyle Buhârî'ye cephe aldığını gören Müslim oradan ayrılmış, Zühlî'den yazdığı bütün hadisleri onun evine göndermiş ve bir daha kendisiyle görüşmemiştir (Hatîb, XIII, 103). Hem Zühlî'den hem Buhârî'den çok faydalanan Müslim, hocaları arasındaki anlaşmazlıkta Buhârî'nin tarafını tutmakla beraber el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde her iki hocasından da rivayette bulunmamıştır. Müslim'in Zühlî ile anlaşmazlığa düşmesinin ilim çevrelerinde pek uygun karşılanmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim hadis hâfızı Ebû Kureyş, Ebû Zür'a'ya Müslim'i kastederek, "Bu zat 4000 sahih hadisi bir araya getirdi" dediğinde Ebû Zür'a, "Geri kalan sahihleri niye toplamamış?" diyerek tepki göstermiş, Müslim'i hocası Zühlî'ye ters düştüğü için eleştirmiştir (Zehebî, XII, 570-571). Müslim'in diğer ehl-i hadîs gibi Selef akîdesini benimsediği, İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine meyli bulunmakla beraber fıkıh mezheplerinden hiçbirine mensup olmadığı bilinmektedir. Onun daha çok Şâfiî olarak tanınması, muhtemelen el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in bab

başlıklarını tertip ederken Nevevî’nin kendi mezhebinin bazı görüşlerini yansıtmış olması sebebiyledir.

Eserleri. 1. el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ*. Ṣaḥîḥ-i Müslim diye de bilinen eser sahih hadislerden tekrarlarıyla birlikte 12.000 (farklı sayımlara göre 7275 veya 7582), tekrarsız 4000 (veya 3033) hadisi ihtiva etmektedir. En belirgin özelliği, bir hadisin güvenilir rivayetlerinin tamamını çeşitli senedlerle bir araya getirmesidir. Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ile birlikte Kur’ân-ı Kerîm’den sonra en güvenilir iki kaynak kabul edilmiş ve bu iki kaynak Ṣaḥîḥayn diye anılmıştır. Üzerinde pek çok çalışma yapılmış olan eser birçok defa basılmıştır (Kalküta 1265; Bulak 1290; nşr. Mehmed Zihni Efendi, I-VIII, İstanbul 1329-1332; nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkī, I-V, Kahire 1955-1956). 2. Kitâbü’t-Temyîz. Muhaddislerin hadis tenkidindeki metotlarını ele alan eserin bir kısmı kaybolmuş, geri kalan kısmını Muhammed Mustafâ el-A‘zamî geniş bir mukaddimeyle birlikte yayımlamıştır (Riyad 1395/1976, 1402/1982, 1410). 3. eṭ-Ṭabaḳāt (Ṭabaḳātü’t-tâbiʿîn, Ṭabaḳātü’r-ruvât, Esmâʾü’r-ricâl). Sahâbe ve tâbiîn râvilerinden 2246 kişinin Medineliler, Mekkeliler, Kûfeliler, Basralılar, Şamlılar (Suriyeliler) ve Mısırlılar sıralamasına göre dizildiği eser Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Mahmûd b. Selmân tarafından neşredilmiştir (Riyad 1411/1991). 4. Kitâbü’l-Künâ ve’l-esmâʾ (el-Esâmî ve’l-künâ, el-Esmâʾ ve’l-künâ, el-Künâ). Rivayet zincirinde isimleriyle tanınan râvilerin bazı senedlerde künyeleriyle anılması veya künyeleriyle bilindiği halde isimleriyle zikredilmesi yüzünden ortaya çıkan karışıklığı gidermek amacıyla yazılan eserin Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de bulunan nüshasını Mutâ‘ et-Tarâbîşî geniş bir mukaddimeyle birlikte tıpkıbasım olarak yayımlamış (Dımaşk 1404/1984), Abdürrahîm Muhammed el-Kâşgarî bunun üzerinde yüksek lisans çalışması yaptıktan sonra

(1400, el-Câmiatü’l-İslâmiyye ed-dirâsâtü’l-ulyâ) eseri neşretmiştir (I-II, Medine 1404/1984). 5. el-Münferidât ve’l-vuḥdân (el-Efrâd). Kendilerinden sadece bir râvinin rivayette bulunduğu bazı sahâbe veya tâbiîn râvileriyle ilgili olan bu küçük çaplı eser Buhârî’nin eḍ-Ḍuʿafâʾü’ṣ-ṣaġīr ve Nesâî’nin eḍ-Ḍuʿafâʾ ve’l-metrûkûn’ü ile birlikte yayımlanmış (Agra 1323; Haydarâbâd 1325), eser üzerinde Hüseyin Ali Hasan Battî yüksek lisans çalışması yapmış (1404, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye külliyyetü usûli’d-dîn), Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî ve Saîd b.

Besyûnî Zağlûl tarafından da neşredilmiştir (Beyrut 1988). Müslim'in el-Evḥâd, el-Vuḥdân ve Men leyse lehû illâ râvin vâḥid adlarıyla anılan eserleri de muhtemelen bu kitaptır. 6. Ricâlü ʿUrve b. ez-Zübeyr ve cemâʿatün mine't-tâbiʿîn ve ġayrihim. Eserin Hatîb el-Bağdâdî'nin hattıyla olan Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'deki nüshasını (Mecmua, nr. 55, vr. 140-147) Sükeyne eş-Şihâbî tıpkıbasım olarak yayımlamıştır (MMİADm., LIV/1-2 [1979], s. 107-145). 7. el-Müsnedü'l-kebîr ʿale'r-ricâl (ʿalâ esmâʾi'r-ricâl, ʿale'ṣ-ṣaḥâbe). Günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen eseri Ebû Avâne el-İsferâyînî'nin ihtisar ettiği belirtilmekte (Kays Âl-i Kays, II/1, s. 235), Muḫtaṣaru Ebî ʿAvâne adlı çalışmanın (DİA, X, 100) bu eser olduğu anlaşılmaktadır. 8. İntiḫâbü Müslim ʿalâ Ebî Aḥmed el-Ferrâʾ. Müslim'in, hocası Ahmed el-Ferrâ'nın rivayetlerinden seçip derlediği bu çalışmayı İbn Hacer el-Askalânî kendi hocalarından okumuş ve eserin rivayeti Hakkında bilgi vermiştir (el-Muʿcemü'l-müfehres, s. 333).

Müslim'in günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen diğer eserleri de şunlardır: el-Aḳrân, el-Câmiʿu'l-kebîr ʿale'l-ebvâb (el-Câmiʿ ʿale'l-ebvâb), Efrâdü'ş-Şâmiyyîne mine'l-ḥadîs̱ ʿan Resûlillâh, el-Evḥâd, Evhâmü'l-muḥaddis̱în, Evlâdü'ṣ-ṣaḥâbe ve men baʿdehüm mine'l-muḥaddis̱în, el-İḫve ve'l-eḫavât, el-ʿİlel (ʿİlelü'l-ḥadîs̱), el-İntifâʿ bi-ühübi (cülûdi)'s-sibâʿ, Kitâbü (Kitâbü ḥadîs̱i) ʿAmr b. Şuʿayb, Ma'mer b. Râşid'in bazı rivayetlerini tenkit ettiği Kitâbü'l-Maʿmer, Maʿrifetü ruvâti'l-aḫbâr (Kitâbü'l-Maʿrife), Meşâyiḫu Mâlik (Müsnedü ḥadîs̱i Mâlik), Meşâyiḫu's̱-S̱evrî, Meşâyiḫu Şuʿbe (son üç eser Maʿrifetü [Tesmiyetü] şüyûḫi Mâlik ve Süfyân ve Şuʿbe adıyla da anılmaktadır.), el-Muḫadramûn, el-Müfred, cerh ve ta'dîl'e dair Ruvâtü'l-iʿtibâr, Süʾâlâtühû Aḥmed b. Ḥanbel (es-Süʾâlât ʿan Aḥmed b. Ḥanbel), et-Târîḫ, Tafżîlü's-sünen (Tafżîlü'l-ḥadîs̱ ʿan Resûlillâh ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem), et-Târîḫ, Ẕikru evlâdi'l-Ḥüseyn.

Müslim b. Haccâc'ın hayatı ve el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'in metodu üzerinde müstakil çalışmalar yapılmıştır. Mahmûd Fâhûrî'nin el-İmâm Müslim b. Ḥaccâc (Beyrut-Halep 1399/1979, 1405), Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân'ın el-İmâm Müslim b. Ḥaccâc ṣâḥibü'l-Müsnedi'ṣ-ṣaḥîḥ ve muḥaddis̱ü'l-İslâmi'l-kebîr (Dımaşk 1414/1994) ve el-İmâm Müslim b. Ḥaccâc ve menhecühû fî'ṣ-Ṣaḥîḥ ve es̱eruhû fî ʿilmi'l-ḥadîs̱ (I-II, Riyad 1417/1996), Hamza Abdullah el-Milibârî'nin ʿAbḳariyyetü'l-İmâm Müslim fî tertîbi eḥâdîs̱i Müsnedihi'ṣ-ṣaḥîḥ (1418/1997), Muhammed Abdurrahman

Tavâlibe'nin el-İmâm Müslim ve Menhecühû fî Ṣaḥîḥihî (Amman 1421/2000) bunlardan bazılarıdır. İbn Hacer el-Askalânî ʿAvâlî Müslim: Erbaʿûne ḥadîs̱ münteḳāt min Ṣaḥîḥi Müslim (el-Erbaʿûne'l-ʿâliye li-Müslim ʿale'l-Buḫârî fî Ṣaḥîḥayhimâ) adlı eserinde Ṣaḥîḥayn'de bulunmakla beraber Müslim'in Buhârî'ye göre bir râvi ile âlî olarak rivayet ettiği kırk hadisi derlemiş ve bunları âlî oluş nevilerine göre sıralamıştır (nşr. Muhammed el-Meczûb, Tunus 1393/1973; nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1405/1985). Rebîʻ b. Hâdî Umeyr el-Medhalî de Dârekutnî'nin Kitâbü't-Tetebbuʿ adlı eserinde Ṣaḥîḥ-i Müslim'deki doksan beş hadise yönelttiği tenkitleri ve Kādî İyâz, Nevevî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi muhaddislerin bu tenkitlere verdikleri cevapları Beyne'l-imâmeyn Müslim ve'd-Dâreḳutnî adlı yüksek lisans tezinde incelemiş (1396/1976, Câmiatü Ümmi'l-kurâ ed-dirâsâtü'l-ulyâ), daha sonra bu çalışmasını yayımlamıştır (Riyad 1420/2000).

BİBLİYOGRAFYA

Müslim b. Haccâc, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Mahmûd b. Selmân), Riyad 1411/1991, neşredenin girişi, s. 93-136; a.mlf., Kitâbü't-Temyîz (nşr. Muhammed Mustafa el-Aʻzamî), Riyad 1402/1982, neşredenin girişi, s. 151-158; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, II, 29; XIII, 100-104; İbn Halfûn, el-Muʿlim bi-esmâʾi şüyûḫi'l-Buḫârî ve Müslim (nşr. Ebû Abdurrahman Âdil b. Saʻd), Beyrut 1421/2000; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 557-580; a.mlf., Terâcimü'l-eʾimmeti'l-kibâr aṣḥâbi's-sünen ve'l-âs̱âr (nşr. Fehmî Saʻd), Beyrut 1413/1993, s. 137-147; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, X, 126-128; a.mlf., el-Muʿcemü'l-müfehres (nşr. M. Şekkûr el-Meyâdînî), Beyrut 1418/1998, s. 159-160, 174, 333; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 175, 202, 485, 555; II, 1099, 1159, 1160, 1387, 1399, 1405, 1453, 1464, 1469; Brockelmann, GAL, I, 166-168; Suppl., I, 265-266; Sezgin, GAS (Ar.), I/1, s. 263-277; Mahmûd Fâhûrî, el-İmâm Müslim b. Ḥaccâc, Beyrut-Halep 1399/1979; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/1, s. 218-237; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, I, 104; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, V, 97-100; Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân, el-İmâm Müslim b. el-Ḥaccâc, Dımaşk 1414/1994; Muhammed Abdurrahman Tavâlibe, el-İmâm Müslim ve

Menhecühû fî Ṣaḥîḥih, Amman 1421/2000, s. 5-99; Abdünnebî Fâzıl, “et-Taʿrîf bi’l-imâm Müslim ve bi’l-ḳaḍâye’l-kelâmiyye fî Ṣaḥîḥih”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb ve’l-ʿulûmi’l-insâniyye bi-Fâs, sy. 7 (aded hâs bi’d-dirâsâti’l-İslâmiyye), Dârülbeyzâ 1412/1991, s. 257-285; İdrîs Hammâdî, “Mevḳıfü’l-imâm Müslim mine’l-ḫuṣûme beyne’l-muḥaddiṣîn ve ehli’r-reʾy”, a.e., s. 287-337; A. J. Wensinck, “Müslim”, İA, VIII, 821-822; G. H. A. Juynboll, “Muslim b. Ḥad̲j̲d̲j̲ād̲j̲”, EI² (Fr.), VII, 691-693; Mücteba Uğur, “Ebû Avâne el-İsferâyînî”, DİA, X, 100.

M. Yaşar Kandemir

MÜSLİM b. KUREYŞ

(مسلم بن قريش)

Ebü'l-Mekârim Şerefüddevle Müslim b. Kureyş b. Bedrân el-Ukaylî (ö. 478/1085)

Ukaylî emîri (1061-1085).

23 Receb 432'de (29 Mart 1041) doğdu. Ukaylî Emîri Kureyş b. Bedrân'ın oğludur. Şiî olan Kureyş bölgedeki birçok emîr gibi Mısır'daki Fâtımî halifeliğine bağlıydı. Bu bağlılığı dolayısıyla Selçuklular'a tâbi olmasına rağmen Tuğrul Bey'in Bağdat seferi sırasında Fâtımî hilâfeti adına hareket eden Arslan Besâsîrî'ye katılmakta tereddüt etmemişti. Müslim babasının ölümünden sonra onun yerine geçti.

Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh, 455 (1063) yılında Tuğrul Bey'in ölümü üzerine onun adına okunan hutbeye son verdi. Ardından Şiî emîrlerini yanına çekerek Fâtımîler'e karşı yeni bir güç dengesi kurmak amacıyla Irak'ın bir kısmı Şiî olan Arap ve Kürt emîrlerini Bağdat'a davet etti. Davetliler arasında Bağdat'a gelen Müslim bu durumu nüfuzunu güçlendirmek için bir vesile olarak gördü. Selçuklu hükümet sarayını işgal edip onların bıraktığı boşluğu doldurmaya teşebbüs etti, hatta Bağdat'ı istilâ etmeyi düşündü. Ancak daha sonra vazgeçti. Müslim şehirden ayrılırken etrafı yağmalayınca diğer emîrler halifenin emriyle ona karşı savaş hazırlıklarına giriştiler. Müslim onlarla baş edemeyeceğini anlayıp özür diledi. Halife Müslim'i affetti ve bir elçi ile hil'at göndererek elinde bulundurduğu yerlerdeki hâkimiyetini tasdik ettiğini kendisine bildirdi. Müslim böylece Fâtımî halifesinin müttefikliğinden çıkarılmış oldu.

Yeni Selçuklu sultanı Alparslan da aynı dengeleri gözeterek Hemedan'da huzuruna

çıkan Müslim'e Enbâr, Hît, Harbâ, Sinn ve Bevâzic'i iktâ etti (458/1066). Hemedan dönüşü Bağdat'a giden Müslim halifenin veziri tarafından

merasimle karşılandı ve kendisine hil‘at verildi. Halifenin ve Sultan Alparslan’ın bölgedeki Fâtımî nüfuzunu kırmaya yönelik bu politikaları büyük ölçüde başarılı oldu. Müslim, Fâtımîler’e bağlılığını sürdüren ve etrafı yağmalayan Kilâboğulları (Kilâb b. Rebîa) kabilesi üzerine yürüyüp onları Rahbe’de ağır bir yenilgiye uğrattı (460/1068).

Müslim 462 (1069-70) yılında yeniden Alparslan’ın huzuruna çıkmak için geldiğinde Nizâmülmülk tarafından karşılandı. Bu sırada sultanın Hezâresb’den dul kalan kız kardeşi Safiye Hatun ile evlendi. Selçuklu hânedanıyla kurduğu akrabalık onun Irak’taki statüsünü kuvvetlendirdi. Alparslan’dan sonra tahta geçen Melikşah’a da itaat eden Müslim, Selçuklu nüfuzunu arkasına alarak topraklarını genişletmeye başladı. Sultan Melikşah tarafından Suriye Selçuklu Meliki Tutuş’un emrine verilmesine rağmen bu Uğurda onunla şiddetli bir rekabete girmekten ve hatta onun savaştığı mahallî güçlere yardım etmekten çekinmedi. 470 (1078) yılında Tutuş’un Halep’i muhasarası sırasında Arap askerlerini soydaşlarına karşı savaşmamaları hususunda tahrik ederek kuşatmanın başarısızlıkla sonuçlanmasına sebep oldu. Tutuş tarafından birkaç defa kuşatılan Halep’in idarecileri şehri kendisine teslim etmek üzere Müslim’i davet ettiler. Bu davette Müslim’in Arap oluşunun ve defalarca kuşatılan şehir halkına yaptığı erzak yardımının da etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Müslim ordusuyla şehrin önlerine geldiğinde idareciler pişman olup şehri teslim etmekten vazgeçtiler. Bunun üzerine Müslim, Halep reisi İbnü’l-Huteytî’nin oğlunu bir av partisinde yakalattı ve kendisine şehri teslim ettiği takdirde oğlunu serbest bırakacağını bildirdi. Sonunda antlaşma sağlandı ve Müslim 26 Zilhicce 472’de (18 Haziran 1080) Halep’e girdi (İbnü’l-Adîm, II, 68). Müslim, Safiye Hatun’dan doğan oğlunu İsfahan’da bulunan Melikşah’a gönderip durumu bildirdi ve şehrin gelirleri tutarınca vergi ödemek kaydıyla sultana Halep hâkimiyetini onaylatmaya muvaffak oldu (473/1080). Daha sonra Şeyzer ve Humus’u muhasara eden Müslim çevredeki birçok küçük şehir ve kaleyi ele geçirdi. Nümeyrîler’den Benî Vessâb’a ait Harran’ı aldı (474/1081-82). Aynı yıl Urfa’nın Bizanslı valisi de ona tâbiiyet arzetti (İbnü’l-Esîr, X, 122). Harran halkı 475-476 (1082-1083) yıllarında isyan ettiyse de arkasından itaat altına alındı (a.g.e., X, 127, 129-130). Müslim Philaretos Brachamios adlı bir Ermeni’ye tâbi Antakya’yı da vergiye bağlamak suretiyle sınırlarını Kuzey Suriye’den Fırat’a kadar genişletti.

Bu arada Tutuş'un Antakya havalisinde harekâtta bulunmasından endişeye kapılan Müslim, Selçuklu politikalarına ters düşmek pahasına bölgenin mahallî güçlerinden kuvvet topladı ve Fâtımî halifesine başvurarak Tutuş'a ait Dımaşk'ı muhasara etmek için yardım istedi. Müslim'in Dımaşk'ı kuşatacağını öğrenen Tutuş derhal şehre döndü. Şiddetli bir mukavemetle karşılaşan Müslim bir süre Mısır'dan gelecek yardımı bekledi. Ancak kendisine bağlı Harran'da isyan çıktığı haberi üzerine Dımaşk'tan ayrılmak zorunda kaldı (475 yılı sonu / Mayıs 1083). Harranlılar'ın şehri teslim etmek için davet ettikleri Türkmen beylerinden Çubuk'tan önce Harran'a ulaştı. Bir buçuk ay boyunca Harran'ı muhasara eden Müslim sonunda isyanı bastırmaya muvaffak oldu (Cemâziyelevvel 476 / Eylül 1083). Bu olayın ardından Ermeniler'in elinde bulunan Sümeysât'ı (Samsat) ele geçirdi.

Bu sırada Sultan Melikşah, Mervânoğulları'nın elinde bulunan Diyarbekir eyaletinin zabtına karar vererek Fahrüddevle İbn Cehîr idaresinde büyük bir orduyu bölgeye gönderdi. Bunun üzerine Mervânî Emîri Nâsırüddevle Mansûr, Müslim'den yardım talep etti. Selçuklu tehlikesinin kendisini de beklediğini düşünen Müslim hemen Nâsırüddevle'nin yardımına koştu. Ancak Selçuklu ordusunun büyüklüğü karşısında savaşmaya cesaret edemeyip Fahrüddevle İbn Cehîr ile gizlice anlaşmanın yollarını aramaya başladı. İbn Cehîr'in muhasarayı ağırdan almasına öfkelenen Türkmenler âni bir gece baskını düzenleyip Müslim'in ordusuna büyük kayıplar verdirdiler. Müslim, İbn Cehîr ile ihtilâfa düşen Artuk Bey ile yaptığı gizli anlaşma sayesinde buradan ayrılabildi (477/1084).

Müslim'in Selçuklu Devleti'ne karşı açıkça tavır almasına öfkelenen Sultan Melikşah, Ukaylîler'e ait bütün toprakları Fahrüddevle'nin oğlu Amîdüddevle'ye iktâ etti ve kalabalık bir ordunun ardından Musul'a hareket etti. Selçuklu ordusunun Musul'u ele geçirdiği sırada şehre gelen Melikşah (477/1084) burada kardeşi Tekiş'in isyan ettiği haberini aldı. Anadolu Selçuklu Sultanı I. Süleyman Şah'ın da Suriye kapılarına dayandığı bu günlerde Horasan'a dönerken arkasında belirsizlikler ve çatışmalar bırakmak istemeyen Sultan Melikşah, Nizâmülmülk'ün oğlu Müeyyidülmülk'ü Müslim'e gönderip affedileceği teminatını verip huzuruna gelmesini istedi. Kıymetli hediyelerle sultanın huzuruna çıkan

Müslim affedildiği gibi bütün iktâları da kendisine iade edildi (30 Receb 477 / 2 Aralık 1084). Ancak Müslim askerlerinin ihtiyacını karşılayamadı. Bu dönemde Antakya Süleyman Şah'ın eline geçti. Kuvvetlerinin bir kısmı Süleyman Şah'a katıldı. Yıllık 30.000 altın vergi aldığı Antakya'yı kaybetmenin yanında önemli ölçüde askerî güç kaybına da uğrayan Müslim, Süleyman Şah'a karşı Artuk Bey ile ittifak oluşturmaya çalıştı. Bir yandan da Antakya çevresini yağmalattı. Buna karşılık Süleyman Şah Halep bölgesine kuvvet sevketti. Müslim, gerginliğin tırmanması üzerine Süleyman Şah'ın Halep'i muhasara etme ihtimaline karşı tedbirler almaya başladı. Şehrin idaresiyle görevlendirdiği kardeşi Ali b. Kureyş ve diğer bazı görevlileri Selçuklu sultanıyla iş birliği yapabilecekleri düşüncesiyle tutuklattı. Bu arada hazırlıklarını tamamlamak için Süleyman Şah'a barış teklifinde bulundu. Bir müddet sonra Çubuk Bey'in kendisine katılmasıyla güçlenen Müslim, Antakya'yı kuşatmak için harekete geçti. Durumu öğrenen Süleyman Şah da ordusuyla yola çıkmakta gecikmedi. İki ordu Afrin çayı üzerinde Kurzâhil denilen yerde savaşa tutuştu (24 Safer 478 / 20 Haziran 1085). Savaş kızıştığında Çubuk Bey kendi soydaşı olan Süleyman Şah'ın saflarına geçti. Bu durum savaşa pek gönüllü olmayan ordunun Müslim'i terketmesine yol açtı. 400 kişilik Halep muhafız güçleriyle bir süre daha direnmeye çalışan Müslim, kendisini yakından takip eden Süleyman Şah'ın askerlerinin mızrak darbeleriyle can verdi. Cesedi Süleyman Şah tarafından Halep kapısında defnedildi. Nehr-i Îsâ'dan Menbic ve civarına, Diyârırebîa ve Diyârımudar'a, Musul ve Halep'e hâkim olan Müslim, Bizans şehirlerinden haraç alacak kadar güçlü idi. Hâkimiyetindeki topraklarda halkın refah seviyesini yükseltmeye çalışmış, bu amaçla malî sahada bazı düzenlemeler yapmıştır. Ölümünün ardından Suriye ve Irak Türk kumandanlarının hâkimiyetine geçmiştir.

Müslim, 466 (1073-74) yılında Bağdat su baskınına uğradığında meydana gelen zararların telâfisi için 1000 altın göndermiş, imar faaliyetleriyle de ilgilenmiş, Musul'un surlarını onartmış, 3 Şevval 474'te (6 Mart 1082) başlattığı onarımı altı ay içerisinde tamamlatmıştır. Edip ve şairleri himaye etmiş, onlara ihsanlarda bulunmuştur. Himayesine mazhar olan şairlerden biri de İbn Hayyûs'tur.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, X, 33-34, 41-42, 60, 65, 69, 110-111, 116, 120-121, 122-123, 125-127, 128-130; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 30-31, 36, 48, 50, 72, 77, 78, 79; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, s. 197-198, 202-203, 207, 215-216, 220-221, 229-230, 234, 235-238, 242-243, 248; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, II, 58-61, 67-73, 75, 77, 78-79, 81-83, 88-89, 90-92; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 267-269; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 482-483; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, bk. İndeks; Mehmet Altay Köymen, Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976, s. 32, 41; a.mlf., Alp Arslan ve Zamanı, İstanbul 1972, s. 100-103, 120; Saîd ed-Dîvecî, Târîḫu Mevṣıl, Musul 1402/1982, s. 167-169; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983, s. 99-100, 101, 102-106, 107, 112, 113-119, 124, 127, 131-132; Ali M. Ali Ûdeh el-Gāmidî, Bilâdü'ş-Şâm, [baskı yeri yok] 1404/1984 (el-Mektebetü'l-Faysaliyye), s. 233-261; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 73-74; Gülay Öğün Bezer, "Harput'ta Bir Türkmen Beyliği Çubukoğulları", TTK Belleten, LXI/230 (1997), s. 71-72, 74-76, 77-79; M. Sobernheim, "Müslim b. Kureyş", İA, VIII, 822-823.

Gülay Öğün Bezer

MÜSLİM b. VELÎD

(bk. SARÎULGAVÂNÎ).

MÜSLÜMAN

(bk. İMAN).

MÜSLÜMAN KARDEŞLER

(bk. İHVÂN-ı MÜSLİMÎN).

MÜSLÜMAN KONGRELERİ

Rusya Türkleri'nin 1905-1917 yılları arasında dinî, siyasî ve içtimaî haklar elde etmek amacıyla düzenledikleri toplantılar.

Ruslar'ın 1904-1905 Rus-Japon savaşında yenilgiye uğraması, rejime muhalif kesimlere ve Çarlık hâkimiyetinde yaşayan milletlere gizli olarak yürüttükleri siyasî faaliyetlerini açıkça sürdürme imkânı sağladı. Daha savaş devam ederken ülkenin çeşitli şehirlerinde hürriyet ve eşitlik ilkeleri temelinde devleti yeniden ıslah maksadıyla toplantılar yapıldı. Rusya'da muhalefeti oluşturan grupların temsilcilerinin Ekim 1904'te Moskova'da, Kasım ayında Petersburg'da şehrin yöneticileriyle gerçekleştirdikleri toplantıda bazı kararlar alındı. Moskova toplantısının kararlarını ele geçiren Abdürreşid İbrahim, bunlardan cesaret alarak o sırada İçişleri Bakanlığı'na tayin edilen Svyatapolk Mirskiy'i Petersburg'da ziyaret edip Rusya Türkleri'nin taleplerini bildirdi. Talepleri olumlu karşılayan bakan bu konuda kendisine resmen başvurulmasını istedi. Bu olay Rusya Türkleri'nin resmî temsilcilerini seçme sürecini başlatmış, seçilen temsilciler 1905-1917 yılları arasında beş kongre gerçekleştirmiştir. Bu kongreler "müslüman kongreleri, müslüman cemiyeti, müslümanların resmî nedveleri, müslümanların cığılışı" gibi adlarla anılmıştır.

Birinci Kongre (Ağustos 1905). Abdürreşid İbrahim, Petersburg dönüşü Ufa'da Orenburg Dinî İdaresi'nin (müftülük) yeniden düzenlenmesi, idare meclisinin sayısının arttırılması, idarenin masraflarının karşılanması için Kur'ân-ı Kerîm'in sadece bu kurum tarafından bastırılması, mektep ve medreselerin buraya bağlanması ve her vilâyette şubelerinin açılması gibi teklifler içeren bir lâyiha hazırlayarak meclise sundu. Ancak bu lâyiha meclis üyelerince bir hayal olarak nitelendirildi. Bunun üzerine görüşlerini anlatmak için çeşitli şehirlerde küçük çaplı toplantılar yapan Abdürreşid İbrahim beklediği desteği bulamamasına rağmen ümidini yitirmedi. Ufa'ya döndüğünde şehrin ileri gelenlerinden Bünyamin Ahtemov, Muhammed Tevkilev ve Haydar Sırtlanov lâyihayı memnuniyetle karşıladıklarını ve kendisine destek vermeye hazır olduklarını bildirdiler. Ufa'dan Troisk şehrine geçen Abdürreşid İbrahim, Veli Bay Yauşev ve Hacı Ahmed

Rahmanov gibi zengin kişilerden yardım sözü alınca Kızılyar'a gitti. Burada yapılan toplantıda Kızılyarlılar'ın resmî delegesi seçildi. Petersburg'da çeşitli temaslarda bulunduktan sonra Kazan'a geçti. Yusuf Akçura'nın evinde Bünyamin Ahtemov'un da katıldığı görüşmede Kazan'da genel bir toplantı yapılması kararlaştırıldı. Yusuf Akçura'nın organize ettiği, Kazan ileri gelenleriyle bazı imamların çağrıldığı ve elli-altmış kişinin katıldığı toplantıda Abdürreşid İbrahim'in lâyihası esas alınarak yeni bir lâyiha hazırlama görevi Seyid Gerey Alkin'e verildi. Ardından yapılan ikinci toplantıda Seyid Gerey'in hazırladığı lâyiha görüşülüp kabul edildi ve bir heyet tarafından İçişleri bakanına bildirilmesine karar verildi. Ayrıca Petersburg'da geniş katılımlı bir toplantı yapılması konusunda anlaşmaya varıldı. Aynı günlerde Türkler'in yoğun olarak yaşadığı bölgelerin temsilcileri de Petersburg'a gidip kendi bölgeleriyle ilgili isteklerini İçişleri bakanına sundular; ancak bir netice elde edilemedi. 8 (21) Nisan 1905'te Petersburg'da Abdürreşid İbrahim'in evinde bir araya gelen Ali Merdan Topçubaşı, Ağaoğlu Ahmet, Ali Hüseyinzâde, Muhammed Âlim Maksud, Bünyamin Ahtemov siyasî bir parti kurmaya karar verdiler. Kırım'dan Petersburg'a gelen Gaspıralı İsmâil Bey de bu fikre katıldı ve ilk toplantının Nijni Novgorod şehrinde yapılması kararlaştırıldı. Ağustos ayının 10'una doğru ülkenin çeşitli bölgelerinden delegeler Nijni Novgorod'a gelmeye başlayınca toplantı için validen iki defa izin istendi. Ancak vali, Nijni Novgorod'da ihtilâlci hareketler yüzünden ilân edilen sıkıyönetimi bahane ederek kongreye izin vermedi. Bunun üzerine toplantı Oka nehri üzerinde bir gemide yapıldı. 15 (28) Ağustos 1905'te başlayan toplantının başkanlığına Gaspıralı İsmâil Bey seçildi. Yirmi sekizi Kafkasya'dan, sekseni İdil-Ural bölgesi ve Kırım'dan olmak üzere 108 kişinin katıldığı toplantıda Rusya müslümanları birliği teşkilâtının kurulması, bunun on altı şubeye bölünmesi, müslümanların Ruslar'la eşit haklara sahip olması için çalışılması ve bu hususta Rus terakkîperverleriyle iş birliği yapılmasına karar verildi. Müslümanların bu ilk toplantısı siyasî bilgi, tecrübe ve basın desteğinden yoksun bir topluluk için başarılı bir adımdı. Ayrıca Rusya'da yaşayan Sünnî ve Şiî müslümanların temsilcilerinin ilk defa bu toplantıda bir araya gelmesi önemli bir gelişme sayılır.

İkinci Kongre (Ocak 1906). Birinci kongrede ikinci toplantının Kazan şubesince düzenlenmesi kararlaştırılmıştı. Kazan komitesi üyesi Yusuf

Akçura kongrenin 16 (29) Ocak'ta Moskova'da toplanacağını delegelere bildirdi. Ancak hükümetten izin alınamayınca toplantı yeri Petersburg olarak değiştirildi. Rusya'nın çeşitli bölgelerinden gelen delegeler 15 Ocak günü toplantının yapılacağı salona geldiklerinde hükümetin toplantıyı yasakladığını öğrendiler. Ertesi gün izin için tekrar başvurulduysa da bir sonuç alınamadı. 18 (31) Ocak'ta İçişleri Bakanlığı'na giden kongre temsilcileri bakan tarafından kabul edilmedi. Bunun üzerine delegeler, Cem'iyyet-i Hayriyye Dairesi'nde bir toplantı yaparak Ali Merdan Topçubaşı'nın hazırladığı Rusya Müslümanları İttifakı Nizamnâmesi'ni müzakereye başladılar. 22 Ocak'ta (2 Şubat) Petersburg gazetelerinde hükümetin her türlü toplantıya izin verdiği haberi yayımlanınca ertesi gün elliden fazla delege

Muhammed Âlim Maksud'un evinde bir araya geldi. Toplantıya katılanlar Rusya müslümanlarının ittifakı için çalışacaklarına dair yemin ettiler. Kabul edilen nizamnâmeye göre Rusya Müslümanlarının İttifakı adı verilen teşkilâtın bir merkez komitesi olacak ve bütün Rusya on altı bölgeye ayrılacaktı. Her bölgede mahallî meclisler oluşturulacak ve meclis üyeleri o bölgede toplanacak kongre tarafından seçilecekti. Her yılın 15 Ağustosunda merkezlerden birinde genel kongre yapılacaktı. Ayrıca müslümanların sayısına göre Duma'ya milletvekili göndermek için Rusya hükümetine başvurulmasına karar verildi. Toplantıda Rus siyasî partileriyle iş birliği meselesi de görüşüldü ve alınan kararlar bir dilekçeyle hükümete bildirildi.

Üçüncü Kongre (Ağustos 1906). Abdürreşid İbrahim, Muhammed Âlim Maksud ve Lutfullah İshakov, üç ay boyunca mücadele verdikten sonra hükümetten 1 (14) Ağustos 1906'da siyasî meseleleri tartışmamak şartıyla Nijni Novgorod'da bir kongre düzenlemek için izin aldılar. Kongrede Rusya müslümanlarının dinî meseleleri, ilk mekteplerle dinî medreselerin ıslahı, imam, öğretmen ve müderrislerin durumlarının düzeltilmesi gibi konular görüşülecekti. Delegeler ağustos ayının başlarında Nijni Novgorod'a gelmeye başladılar. Gaspıralı İsmâil, Seyid Gerey Alkin ve Ali Merdan Topçubaşı, alınan izin çerçevesinde kongrenin dinî bir toplantı niteliğine büründüğünü söyleyerek kongreyi boykot etme tehdidinde bulundular. 16 (29) Ağustos'ta esnaf kulübü salonunda başlayan kongreye resmî izne dayandığı için önceki kongrelere oranla büyük bir katılım oldu. Kongrenin başkanlığına Ali Merdan Topçubaşı getirildi. Abdürreşid

İbrahim tarafından hazırlanan gündeme siyasî mahiyette bir madde konulmaması tepkiyle karşılandı. İttifakın önderleri, kültür meseleleriyle uğraşmaktan ziyade müslümanları siyasî bir teşkilât içinde toplamayı arzuluyordu. Bu hususta Yusuf Akçura ile Gaspıralı İsmâil uzun konuşmalar yaptılar. Kongrenin müzakere ettiği konular arasında en önemlisi yine eğitim meselesiydi. Kazanlı öğretmen-molla Abdullah Apanayev başkanlığında oluşturulan on beş kişilik komisyon Rusya müslümanlarının eğitim hayatıyla ilgili bir rapor hazırladı. Buna göre Rusya müslümanlarının eğitim sistemi her bölgede aynı olacak, mekteplerde mahallî ağızlarla birlikte Türkler'i birleştirici edebî Türkçe (Türkiye Türkçesi) okutulup öğretilecekti. Kongrede görüşülen meselelerden biri de dinî-ruhanî müesseselerin ıslahı idi. Komisyon, on üç maddeden oluşan raporunda Rusya müslümanlarının dinî kurumlarına ait mevcut kanun ve hükümlerin değiştirilmesi, müftülerin halk tarafından seçilmesi, bütün müslüman önderlerin hukuken Rus papazlarıyla aynı seviyeye getirilmesi teklif ediliyordu. Ayrıca kongre başkanı Ali Merdan Topçubaşı'nın, Kafkasya'daki Sünnîlik ve Şiîlik gibi mezhep ayrılıklarının teşkilât yönetiminde hiçbir etkisinin olmaması gerektiği hususundaki teklifi kabul edildi. Toplantıya katılanların tamamı "usûl-i cedîd"i benimsedi.

Bu kongreden sonra Rus hükümeti müslümanların meselelerini görüşmek üzere üç danışma toplantısı düzenledi. 1907'de Eğitim Bakanlığı tarafından yapılan ibtidâî mekteplerle ilgili ilk toplantıya İbrahim Akçurin ile Duma üyesi Mirza Ayaz Yenikiyev katıldı. Bu toplantıda Rusya müslümanlarını ayağa kaldıran "31 Mart kararları" kabul edildi. Müslümanlardan bu derecede bir tepki beklemeyen hükümet toplantıda alınan kararları daha sonra iki defa değiştirmek zorunda kaldı. İkinci toplantı 14-15 Aralık 1913'te Ufa'da gerçekleştirildi. Yabancı Dinler İdaresi'nin düzenlediği bu toplantıda mektep ve medreselerle ilgili önemli kararlar alındı ve hükümete sunuldu. Rusça ve Tatarca olarak yayımlanan kararlar müslüman halk tarafından benimsendi. Yine aynı kurumun 30 Nisan 1914'te tertip ettiği ve Rusya müslümanlarını ilgilendiren çok önemli meselelerin müzakere edildiği toplantıda müslümanlardan temsilci çağrılmadı. Bunun üzerine müslümanlar Petersburg'da yeni bir toplantı yapmak istediler. Duma üyesi Tevkilev, Petersburg'da 6 Mayıs 1914'te bir toplantı düzenlemek istediklerini İçişleri bakanına bildirince 10-25 Haziran tarihleri arasında toplantı yapılmasına izin verildi.

Dördüncü Kongre (Haziran 1914). Hükümet Petersburg'daki kongreye müsaade etmekle birlikte faaliyet sahasını kısıtladı. Gazetecilerin kongreyi takip etmesi yasaklandı. 15 Haziran 1914'te Hasan Ata Muhammedov tarafından açılan kongreye Rusya'nın çeşitli bölgelerinden otuz bir delege katıldı. Üç komisyon oluşturularak çalışmalara başlandı. Duma üyesi Bünyamin Ahtemov, Kafkasya ve Kırım müftülüklerinin Orenburg Müftülüğü'ne göre daha fazla haklara sahip bulunduğunu ve mahkeme-i şer'iyyenin ıslah edilmesi gerektiğini belirtti. Sadri Maksudi (Arsal), konuşmasında 20 milyonluk bir topluluğa hizmet eden mahkeme-i şer'iyyeye yıllık sadece 6000 ruble tahsis edilmesini eleştirdi. Türkistan delegesi General Yenikiyev, Türkistan'daki Ruslaştırma taraftarlarının müslümanların eğitimini engelleme yoluna gittiklerini, Kırgız delegesi Karatayev, Kırgızlar'ın 1868 yılından beri dinî idareden, mektep ve medreselerden mahrum olduklarını söyledi. Kırım delegesi Mustafa Müftüzâde, Kırım Mahkeme-i Şer'iyyesi ile ilgili bir konuşma yaptı. Ayrıca hükümetin müslümanlara ait mekteplerde fen derslerinin okutulmasına karşı olmasının sebebini anlayamadığını bildirdi. Toplantının sonunda din adamları ve bölge temsilcilerinden oluşan meclislerin açılması, müslümanların mektep ve medreselerinin Eğitim Bakanlığı'ndan alınarak dinî idarelere geri verilmesi, dinî mektep ve medreselerin müstakil olması, cami ve medrese inşasına ruhanî idarelerin de katılması kararı alındı. Kafkas Dinî İdaresi Hakkında hazırlanan lâyihanın Duma'nın kış dönemi çalışmalarında müslüman temsilcileri tarafından Duma gündemine konulması kararlaştırıldı. Ayrıca mektep ve medreseler, vakıflar, vilâyet meclisleri, şer'î mahkemeler, müftü ve şeyhülislâmlar Hakkında 119 maddelik bir lâyiha kabul edildi. Bu maddeler arasında siyasî mahiyetteki tek talep, Türkistan ve Bozkır (Dala) eyaleti Kırgızlar'ına da (Kazak) Duma'ya temsilci gönderme Hakkının tanınmasıydı.

Beşinci Kongre (Mayıs 1917). Bu kongre, Rusya'da yaşayan Türk ve müslümanların katıldığı genel bir toplantı olması sebebiyle Bütün Rusya Müslümanlarının Umumi Kurultayı olarak da adlandırılmaktadır. Kongrenin zabıtları da aynı adla yayımlanmıştır. 1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonra Rusya'da kurulan geçici hükümetin siyasî toplantılara izin vermesinin ardından Türkler 1914 yılından beri ara verdikleri siyasî mahiyetteki toplantılara yeniden başladılar. Duma'daki müslüman üyelerin

gayretiyle iki ay gibi kısa bir sürede olağan üstü bir kongre için gerekli zemin hazırlandı. Türk ve müslümanların yaşadığı bölgelerden ve çeşitli kesimden 450 civarında delegeye davetiye yollandı, ardından delege sayısı iki katına çıkarıldı. Davetsiz gelenlerle birlikte 980 delegenin katıldığı kongrenin en ilginç yanı 112 kadın delegenin ilk defa kurultaya iştirak etmesiydi. Kongre, bir okul binasında Rusya Müslümanları Geçici Merkez Bürosu başkanı Kafkasyalı Ahmet Salihov'un başkanlığında 1 (14) Mayıs 1917 tarihinde çalışmalarına başladı. Kongreye katılan Yabancı Dinler Dairesi başkanı Kotlayerski, konuşmasının büyük kısmını Rus İmparatorluğu'nda yaşayan müslümanların ve Rus olmayan

milletlerin din, dil ve eğitim meselelerine ayırarak geçmişte yapılan hataların yeni dönemde tekrarlanmaması için hükümetin gayret göstereceğini, fakat Rusya'dan ayrılma taraftarı olan milletlere bu Hakkın verilmeyeceğini belirtti. Ali Merdan Topçubaşı, geçmiş dönemdeki baskı ve zulümleri protesto ederek geçici hükümetten isteklerini açıkladı. Letonya, Litvanya ve Polonya millî teşkilâtlarından gelen misafirler Rusya'nın sadece Ruslar'a ait olmadığını belirterek İslâmiyet Hakkında olumlu konuşmalar yaptılar. Kazan Kadınlar Kongresi adına konuşan Zahide Burnaşova kadın-erkek eşitliğini savundu. Başkanlık divanı, geçici büro tarafından hazırlanan programı kabul ederek Rusya'nın gelecekteki idare şekli, işçiler, toprak-su, kadın-kız, kurucu meclis seçimleri için hazırlık, savaş ve askerî teşkilât, dinî ve medenî işler, eğitim ve mahallî idareler adlı dokuz komisyon oluşturdu. Ahmed Salihov konuşmasında Rusya'nın gelecekte parlamenter bir halk cumhuriyeti olmasını ve müslümanların millî-medenî özerkliklerinin anayasa tarafından garanti altına alınmasını talep etti. Mehmed Emin Resulzâde, Azerbaycan, Dağıstan, Türkistan gibi ayrı özelliklere mâlik olan Türk kavimleri için özerklik istediklerini söyledi. Yapılan oylama sonunda Resulzâde'nin federal düzen kurma görüşü çoğunlukla kabul edildi. İlyas Alkin'in başkanlığında yapılan oturumda İç Rusya, Sibirya ve Kazakistan Müslümanları Dinî İdaresi'nin seçimleri yapıldı. Kongrenin önemli gündem maddelerinden biri de müslüman kadının geleceği konusuydu. Sert müzakereler neticesinde, Mûsâ Cârullah Bigi ve Âlimcan Barudî gibi din âlimlerinin fikirlerine müracaat edilerek 24-27 Nisan'da (7-10 Mayıs) Kazan'da yapılan Kadınlar Kurultayı'nda alınan kararlar benimsendi. Kadınla erkeğin dinen eşit olduğunu, kadınların siyasî, içtimaî faaliyetlere ve seçimlere katılabileceğini, nikâh sırasında her

iki tarafın da rızasının alınmasını, kadınlara boşanma Hakkı verilmesini savunan, birden çok kadınla evlenmeyi yasaklayan bu kararların şeriata uygun olmadığını beyan eden 191 imzalı bir önerge kongre başkanlığına sunuldu. Kırım Mahkeme-i Şer'iyyesi üyeleri de kararları protesto ettiklerini bildirdiler. Türkistan temsilcileri adına bir yazı gönderen on beş kişi de aynı görüşteydi. Öte yandan kongrede merkezî müslüman şûrası (millî şûra) kurulması teklif edildi. Bu konuda kongrenin ikinci oturumunda bir konuşma yapan Ömer Tiregulov hürriyetin ilânıyla birlikte müslümanlar bürosu, halk komitesi, vatandaşlık, fikir dağıtma cemiyeti gibi adlarla birçok millî teşkilâtın kurulmasına rağmen daha önce Duma'da bir tek siyasî teşkilâtın (müslüman fraksiyonu) bulunduğunu belirterek kurulması düşünülen etkili bir siyasî teşkilâtın niteliğine dair düşüncelerini kongreye sundu. Oylama sonunda millî şûradan önce kurucu meclis için yapılacak seçim kampanyasında uygulanacak stratejinin tesbitine öncelik verilmesi kararlaştırıldı. Rusya'da yaşayan hemen hemen bütün Türk boylarının farklı görüşlere sahip temsilcilerinin fikirlerini ilk defa açıkça ifade edebilmiş olmaları beşinci kongrenin en önemli özelliği olarak dikkat çekmektedir. Çarlık rejiminin çöküşünden sonra Rusya'da geniş bir hürriyet havasının esmesi, Türk boylarının ortak düşmana karşı bir Türk birliğinin oluşturulması gerektiği hususunu görmelerini engellemiş, ayrıca her boy kendi bölgesel sorun ve çıkarlarını düşündüğünden bir gelişme sağlanamamış ve yapılan kongrelerden bir netice alınamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mûsâ Cârullah Bigi, Umum Rusya Müslümanlarının III. Resmi Nedveleri, Kazan 1906; a.mlf., Islahat Esasları, Petrograd 1917, s. 1-10, 169-242; a.mlf., "Petersburg'da Müslümanlar Cemiyeti I", Ülfet, sy. 7, Petersburg 22 Ocak 1906, s. 2; a.mlf., "Petersburg'da Müslümanlar Cemiyeti II", a.e., sy. 9 (2 Şubat 1906), s. 1-2; a.mlf., "Petersburg Cemiyeti", a.e., sy. 10 (9 Şubat 1906), s. 1; a.mlf., "Petersburg Cemiyeti", a.e., sy. 11 (16 Şubat 1906), s. 1-2; a.mlf., "Rusya Müslümanlarının Üçüncü Nedvesi", a.e., sy. 37 (30 Ağustos 1906), s. 2; Bütün Rusya Müslümanlarınıňğ 1917-nçi Yılda 1-11 Mayda Meskevde Bulgan Umumi Seyzdinîñğ Protokolleri, Petrograd 1917,

s. 12 vd.; Alimcan İbrahimov, Tatarlar Arasında Revolyutsiya Hareketleri 1905, Kazan 1926, s. 144-158; Lyutsian Klimoviç, İslam v Tsarskoy Rossii, Moskva 1936, s. 268-270; Tamurbek Devletşin, Sovyet Tataristanı (trc. Mehmet Emircan), Ankara 1981, s. 77-145; Nadir Devlet, Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917), Ankara 1985, s. 90-98, 267-290; a.mlf., 1917 Ekim İhtilali ve Türk-Tatar Millet Meclisi, İstanbul 1998, s. 70-72, 87-106; Azade-Ayşe Rorlich, The Volga, Tatars, Stanford-California 1986, s. 104-122; Rusya'da Birinci Müslüman Kongresi Tutanakları (haz. İhsan Ilgar), Ankara 1990, s. VIII-XXV, 43-518; C. W. Hostler, The Turks of Central Asia, London 1993, s 106-110; Hakan Kırımlı, Kırım Tatarlarında Millî Kimlik ve Millî Hareketler, Ankara 1996, s. 69-85; İsmail Türkoğlu, Sibiryalı Meşhur Seyyah Abdürreşid İbrahim, Ankara 1997, s. 26-50; Necip Hablemitoğlu, Çarlık Rusyası'nda Türk Kongreleri, Ankara 1997, s. 40-108; M. K. Muharyamov, "O perecmotre otsenki roli partii 'İttifak'i Musulmanskoy Fraktsii Gosudarstvennoy dumı", Yazıki, Duhovnaya Kultura i İstoriya Tyurkov: Traditsii i sovremennost, Moskva 1997, III, 69-71; R. R. Fahrutdinov, "Etapı Tatarskogo natsionalnogo dvijeniya naçala XX v. (1905-1917)", a.e., III, 79-82; T. A. Biktimirova, "O Vserossiykih musulmanskih s'ezdah v 1905-1906 gg.", a.e., III, 104-105; Rafael Muhammetdin, Türkçülüğün Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1998, s. 51-53; Osman Zaatov, "Rusya'da Hürriyet Yolunda Hareket Edenlere Yeni Arkadaşlar", el-Asrü'l-cedid, sy. 3, Uralsk 1906, s.147-149; "Petersburg'da İslamlar İçtimaî", Ülfet, sy. 6 (19 Ocak 1906), s. 1; "Petersburg'dan Mühim Anlar", a.e., sy. 6 (19 Ocak 1906), s. 2; "Rusya Müslümanları İttifakı-Birleşmek ve İttihadı", a.e., sy. 8 (26 Ocak 1906), s. 2; "Rusya Müslümanları İttifakı Nedir?", Azad Halık, sy. 1, Kazan 4 Haziran 1906, s. 2; "Rusya'daki İnkılabın Türklere Tesiri", a.e., sy. 1 (4 Haziran 1906), s. 2; "Müslümanlarnın Üçüncü Cıyılışları", a.e., sy. 12 (27 Ağustos 1906), s.1-2; "Müslümanlarnın Üçüncü Cıyılışı", a.e., sy. 13 (30 Ağustos 1906), s. 1-2; "Müslüman İttifakı Cemiyeti'nde Gençlerin (Solların) Çıkardığı Karar", a.e., sy. 13 (30 Ağustos 1906), s. 1-2; "Müslümanlarnın Üçüncü Cıyılışı (Nijni Novgorod 18. Ağustos 3. meclis)", a.e., sy. 14 (3 Eylül 1906), s. 1-3; "Müslümanlar Cıyılışı IV. Meclis", a.e., sy. 15 (6 Eylül 1906), s. 2-3; "Petersburg'da 6. May'da Müslümanlar Tarafınan Yasalacak Kineş Meclisi Hakkında Cıyılış", Turmuş, sy. 56, Ufa 25 Nisan 1914, s. 1-2; "Kineş Meclisine Ruhsat Birilgen", a.e., sy. 57 (27 Nisan 1914), s. 1-2; "Fevkalade Türk Heyetinin Yalta'ga Kilüvi", a.e., sy.

60 (4 Mayıs 1914), s. 2; “Tatar Dünyası”, a.e., sy. 63 (14 Mayıs 1914), s. 1-2; Sultan Selim Giray Cantürin, “İzah”, a.e., sy. 63 (14 Mayıs 1914), s. 2; “Kineş hem İş”, a.e., sy. 66 (21 Mayıs 1914), s. 1-2; “Petersburg’da Müslümanlar Syezdi”, a.e., sy. 78 (22 Haziran 1914), s. 2; Şerif Manatov, “Syezd hem Biz”, a.e., sy. 79 (25 Haziran 1914), s. 1; “Payitahtta Müslüman Syezdi”, a.e., sy. 79 (25 Haziran 1914), s. 2-3; “Petersburg’da Müslüman Syezdi”, a.e., sy. 81 (29 Haziran 1914), s. 2; K. Karibov, “Cihangir Hazret ile Müsahebe”, a.e., sy. 83 (4 Temmuz 1914), s. 1-2; “Rusya Müslümanlarının Dinî İşleri Toğrusunda Lâyîha”, a.e., sy. 88 (18 Temmuz 1914), s. 1-2; sy. 89 (20 Temmuz 1914), s. 1-2; sy. 90 (23 Temmuz 1914), s. 2-3; Akdes Nimet Kurat, “Rusya Türklerinin Medeni Uyanış Devri”, DTCFD, XXIV/3-4 (1969), s. 129-146; M. Aydın Turan, “Kuzey Kafkasya ve Rusya Müslümanlarının Öncü Aydınlarından Ahmet Tsalıkkatı”, TT, XXVI/153 (1996), s. 176-185.

İsmail Türkoğlu

MÜSNED

(bk. İSNAD).

MÜSNED

(المسند)

İlk kaynağına kadar senedinde kesiklik bulunmayan hadis.

Sözlükte “dayanmak, yaslanmak” anlamındaki sünûd kökünün “if‘âl” kalıbından türeyen müsned kelimesi “isnad edilmiş, söyleyene dayandırılmış söz” demektir. Hadis terimi olarak “senedi son râvisinden ilk râvisine (genellikle Resûl-i Ekrem’e) kadar muttasıl olan hadis” demektir. Merfû ve muttasıl terimleriyle yakından ilgili olan müsned, hadis usulüne dair eserlerde “ma‘rifetü’l-müsned (mesânîd) mine’l-esânîd,

el-hadîsü’l-müsned, el-müsned” gibi başlıklar altında incelenir. Güvenilir bir senedle müsned olarak nakledilmeyen hadisler delil olmaya elverişli bulunmadığından muhaddisler rivayetin müsned olmasına önem vermişlerdir.

Müsnedin değişik tarifleri yapılmıştır. Hâkim en-Nîsâbûrî müsnedi “yaşı hadis almaya elverişli olan râvilerin, hocalarından açık bir şekilde duyduklarını belirterek Hz. Peygamber’e kadar ulaşan bir senedle rivayet ettikleri hadis” diye tarif etmiş, isnadın mevkuf, mürsel, mu‘dal ve müdelles olmaması gerektiğini, ayrıca râvilerin, “Falandan bana ulaştı”; “Falan bunu merfû olarak nakletti”; “Merfû olduğunu zannediyorum” gibi hocasıyla görüşmediğini veya Resûl-i Ekrem’e ulaşmadığını gösteren şüpheli ifadelerle rivayet edilmemiş olmasını şart koşmuştur. Bu tanıma göre Hâkim müsned terimini “muttasıl-merfû” anlamında kullanmakta, ancak bu şartları taşıyan her hadis Hakkında sahih hükmü verilemeyeceğini belirtmektedir (Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱, s. 17-19). Hatîb el-Bağdâdî müsnedi “senedi kesintisiz biçimde ilk kaynağına ulaşan hadis” şeklinde tanımlamış, bu tarifte muttasıl olma şartını ön plana çıkarmakla birlikte merfû olma şartına temas etmemiş, sadece hadisçilerin müsned terimini daha çok Hz. Peygamber’e kesintisiz ulaşan hadis için kullandığını belirtmiştir (el-Kifâye, s. 21). Ancak isnadın bazan sahâbîde, bazan tâbiîde son bulduğu göz önüne alınırsa Hatîb’in müsned tanımı, birçok muhaddisin

muttasıl tanımıyla aynı anlama geldiği gibi bu tarife göre hadis çeşitlerinden merfû ile beraber mevkuf ve maktûu da müsned olarak değerlendirmek mümkün olur. Halbuki muhaddisler müsned terimini yaygın biçimde merfû, muttasılı ise hem merfû hem mevkuf hem de maktû için kullanmışlardır. İbn Abdülber enNemerî'ye göre müsned muttasıl veya münkatı' oluşuna bakılmaksızın sözün Hz. Peygamber'e nisbet edilmesidir. Bazı muhaddislerin merfû için yaptığı tarife benzeyen ve fazla kabul görmeyen bu tanımda isnadın muttasıl olması şartı aranmamakta, sözün Resûl-i Ekrem'e nisbeti yani merfû olması yeterli bulunmaktadır (et-Temhîd, I, 21).

İbn Hacer el-Askalânî, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin tanımını daha isabetli bulmuş ve muhaddislerin çoğu tarafından benimsendiğini söylediği bu tarifi, "senedi zâhiren muttasıl olan ve Hz. Peygamber'den duyan sahâbînin ona izâfe ederek naklettiği hadis" şeklinde formüle etmiştir (Nüzhetü'n-naẓar, s. 112; en-Nüket, I, 507). Senedin muttasıl olması ve sahâbînin bizzat Resûl-i Ekrem'den rivayet etmesi şartı müsned tanımına girmemesi gereken unsurları dışarıda tutmakta, böylece tâbiîn ve daha sonra gelenlerin merfû rivayetleriyle münkatı' tarifin dışında kalmakta, merfû olma ihtimali bulunan ve senedinde gizli inkıtâ olan (müdellisin an'ane ile rivayeti ve aynı dönemde yaşayıp birbirleriyle göRüştükleri bilinmeyen, ancak görüşmüş olma ihtimali bulunan râvilerin birbirinden rivayeti gibi) hadis ise tanıma dahil edilmektedir.

Yapılan tariflere ve tercihlere göre müsned hadisle amel edilip edilmeyeceği konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hâkim en-Nîsâbûrî ile İbn Hacer el-Askalânî'nin tanımına göre, sahih hadisin şartlarından biri olan muttasıl sened yanında sıhhat için aranan diğer şartlar da varsa müsned hadisle amel etmek vâcip olur. Râvilerden birinde zabt kusuru bulunan müsned hadise hasen hükmü verilir. Sıhhat şartlarından herhangi birini taşımayan müsned hadis merfû veya muttasıl olsa dahi zayıf sayılır. Hatîb el-Bağdâdî'nin tanımında, sıhhat şartları yerine gelmiş olsa bile sözün merfû olma şartının gerçekleşmediği durumlarda müsned hadis delil olarak kullanılmaz. İbn Abdülber enNemerî tarafından yapılan tarifte ise ittisâl şartı aranmadığından bu şartın gerçekleşmediği durumlarda sıhhatine hükmedilemeyeceği için böyle bir hadis delil olma vasfını kaybeder.

BİBLİYOGRAFYA

Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Kahire 1397/1977, s. 17-19; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevrakī - İbrâhim Hamdî elMedenî), Medine, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 21; İbn Abdülber enNemerî, et-Temhîd (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - M. Abdülkebîr el-Bekrî), Mağrib 1387/1967, I, 21; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1401/1981, s. 39-40; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s.112-113; a.mlf., en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebîʻ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, I, 505-509; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 182-183; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 104-106; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, el-Vasîṭ fî ʿulûm ve muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱, Cidde 1403/1983, s. 223; Nûreddin Itr, Menhecü'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Dımaşk 1406/1985, s. 349-350; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, I, 173-175; Mustafa Saîd el-Hın - Bedîʻ Seyyid el-Lahhâm, el-Îżâḥ fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ ve'l-ıṣṭılâḥ, Beyrut 1419/1999, s. 116-119.

İbrahim Hatiboğlu

MÜSNED

(المسند)

Hadislerin adlarına göre tasnif edildiği kitap türü.

Sözlükte “dayanmak, yaslanmak” anlamındaki sünûd kökünün “if‘âl” kalıbından türeyen müsned kelimesi “muttasıl bir senedle Hz. Peygamber’e ulaşan hadis” mânasına gelir. En yaygın kullanımdan başlamak üzere hadis edebiyatında müsned, “her bir sahâbînin ya da sonraki bir şahsın rivayet ettiği hadisleri sıhhat derecesine veya konularına bakılmaksızın onların adı altında bir araya getiren kitap” anlamında “ale’r-ricâl” tasnif sisteminin bir türüdür. Ayrıca bir muhaddis, fakih veya âlimin senedinde yer aldığı hadislerin o kişiye nisbetle alfabetik tertibe göre sıralanmasıyla meydana gelen kitaplara müsned denmiş, ilk telif edildiğinde içindeki hadisler senedsiz olduğu halde sonradan metinleri senedli hale getirilen eserler için de bu ad kullanılmış, bir hadis râvisinin rivayet ettiği hadislerin onun adına senedli olarak toplanmasıyla meydana getirilen eserler de bu tanıma dahil edilmiştir. Hadisleri senedleriyle birlikte ihtiva eden kitaplara müsned dendiği de görülmektedir.

Müsned tertip eden kimse, kendisine ulaşan genellikle merfû hadisleri sahâbîlerin İslâm’a giriş sırasına, neseplerinin Hz. Peygamber’e yakınlığına, kabile adlarına veya dindeki önceliklerine göre sıralar. Yaygın olan bu usule göre sahâbî müsnedleri aşere-i mübeşşere ile başlar, Ehl-i Bedir’in önde gelenleriyle devam eder. Bazı müsnedlerde ise sahâbîlerin rivayetleri alfabetik olarak sıralanır. Buna göre eser Hz. Ebû Bekir, Übey b. Kâ‘b ve Enes b. Mâlik’in rivayetleriyle başlar. Müsned, sahâbîlerin İslâm’a giriş sırasına göre tertip edilecekse aşere-i mübeşşere, Hulefâ-yi Râşidîn, Ehl-i Bedir ve Hudeybiye, Mekke’nin fethinden önceki müslümanlar, ümmehâtü’l-mü’minîn ve diğer hanım sahâbîler şeklinde sıralanır. Kabile ve nesebe göre tertip edilecekse önce Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin’den başlanarak Hâşimoğulları’na, ardından nesep itibariyle Resûl-i Ekrem’e yakınlığı bulunan kabilelere yer verilir. Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde kısmen karma bir yöntem izlenmiş olup Taberânî’nin

Müsnedü’ş-Şâmiyyîn’inde olduğu gibi sahâbe isimlerinin alfabetik tertibe göre sıralandığı eserler daha kullanışlıdır.

Müsnedlerde ilk râvi çok defa sahâbî olmakla birlikte hadisin mürsel olması

durumunda tâbiî de olabilir. Bu eserlerde hadisin ilk râvisi vasıtasıyla Hz. Peygamber’den musannife kadar ulaşan hadisleri genellikle sahihlik veya zayıflıklarına bakılmaksızın senedleriyle birlikte kaydetmek esas olduğu için bunların sıhhat derecesi de farklıdır. Hadislerin sened ve metnine vâkıf olmayanların müsned türü eserlerden yararlanması hayli güçtür. Modern arama yöntemlerinin kullanılmaması durumunda sahâbî râvisi bilinmeyen bir hadisin bulunması ise neredeyse imkânsızdır. Müsnedler pek çok hadisi çeşitli tariklerden gelen çok sayıda rivayetiyle ihtiva etmesinden dolayı, özellikle hadislerden hüküm çıkarma çalışmaları sırasında mütâbi‘ ve şâhid olarak başvuracak ve hadis Hakkında derinlemesine araştırma yapacak kişiler için en önemli kaynaklardır.

İsnadında belirli bir muhaddis, fakih veya âlimin yer aldığı hadislerin ona nisbetle müsned tertibine konması daha çok itikadî veya amelî mezhep imamlarıyla ilgili çalışmalarda görülmektedir. Abdülazîz b. İshak b. Ca‘fer el-Bâğdâdî’nin düzenlediği Müsnedü’l-İmâm Zeyd (Beyrut 1966; nşr. Abdülazîz el-Bağdâdî, Beyrut 1403/1983) Ehl-i beyt rivayetlerine önem verenlerce tertip edilmiştir. Ebû Hanîfe’ye ait on beş müsnedi bir araya getiren, Muhammed b. Mahmûd el-Hârizmî’nin Câmiʿu mesânîdi’l-İmâm Aʿẓam Ebî Ḥanîfe (Haydarâbâd-Dekken 1332), Ebü’l-Kāsım Abdurrahman b. Abdullah b. Muhammed el-Cevherî’nin Müsnedü’l-Muvaṭṭaʾ (nşr. Lutfî b. Muhammed Sagīr - Tâhâ b. Ali Bû Sarîh, Beyrut 1997), Süyûtî’nin Müsnedü Fâṭımati’z-Zehrâ (Beyrut 1413/1993), Ebû Abdullah İbn Mende’nin Müsnedü İbrâhîm b. Edhem ez-Zâhid (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid İbrâhim, Kahire 1408/1988) ve İbnü’l-Bâgandî’nin Müsnedü emîri’l-müʾminîn ʿÖmer b. Abdilʿazîz (nşr. Muhammed Avvâme, Halep 1397) adlı çalışmaları bu türün örnekleridir. İlk defa senedsiz olarak düzenlenen, sonradan ya musannifi veya bir başkası tarafından senedleri bulunarak kaydedilen eserler arasında Kudâî’nin Müsnedü’ş-Şihâb’ı ile (bk. ŞİHÂBÜ’l-AHBÂR) Şehredâr b. Şîrûye ed-Deylemî’nin Müsnedü’l-Firdevs’i (bk. FİRDEVSÜ’l-AHBÂR) sayılabilir.

Metinlerin senedleriyle birlikte zikredildiğini ifade etmek için adında müsned kelimesinin geçtiği kitaplara örnek olarak Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’i (el-Câmiʿu’l-müsnedü’ṣ-ṣaḥîḥu’l-muḫtaṣar) ve Dârimî’nin es-Sünen’i (el-Müsnedü’l-câmiʿ) gösterilebilir. Adlarında müsned kelimesi geçmese de Kütüb-i Sitte ile erken dönemde tasnif edilen aynı özellikteki kitaplar da bu tanıma dahildir. Bir sahâbînin veya bir grup sahâbînin rivayetlerini derlemek maksadıyla da müsnedler tasnif edilmiştir. Ebû Ali ez-Za‘ferânî, Bilâl-i Habeşî’nin merfû olarak rivayet ettiği bazı hadisleri Müsnedü Bilâl adıyla bir araya getirmiş (Mecmûʿatü’l-buḥûs̱i’l-İslâmiyye, XIV, 227-243), Ebû Meryem Mecdî Fethî İbrâhim de bunu Müsnedü Bilâl b. Rebâḥ el-Müʾez̠z̠in ismiyle yayımlamıştır (Tanta 1989). İbn Şeybe’nin Müsnedü emîri’l-müʾminîn ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb’ı (nşr. Sâmî Haddâd, Beyrut 1940; nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1405/1985), İbn Sâid el-Hâşimî’nin Müsnedü ʿAbdillâh b. Ebî Evfâ’sı (Riyad 1408/1988), Neccâd’ın Müsnedü ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb’ı (nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah, Medine 1415/1995), Ahmed b. İbrâhim ed-Devrakī’nin Müsnedü Saʿd b. Ebî Vaḳḳāṣ’ı (nşr. Âmir Hasan Sabrî, Beyrut 1407/1987), Katîî’nin Müsnedü’l-ʿaşere’si, Da‘lec b. Ahmed’in Müsnedü’l-muḳıllîn’i (el-Münteḳā min Müsnedi’l-muḳıllîn [nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey‘, Dârü’l-Aksâ 1985]), Süyûtî’nin Müsnedü Ebî Bekr eṣ-ṣıddîḳ raḍıyallāhu ʿanh’ı (nşr. Muhtâr Ahmed Nedvî, Bombay 1981) ve Müsnedü’ṣ-ṣaḥâbeti’llez̠îne mâtû fî zemeni’n-nebî ile Müsnedü’ṣ-ṣaḥâbeti’llez̠îne nezelû Mıṣr gibi eserleri böyledir.

Müsnedlerden faydalanma kolaylığı sağlamak düşüncesiyle çeşitli çalışmalar yapılmış olup her bir sahâbînin müsnedindeki hadisleri fıkıh bablarına göre sıralama usulü bunların en çok bilinenidir. Müsnedlerin en hacimlisi kabul edilen, Bakī b. Mahled’in 1300’den fazla sahâbînin rivayetini bir araya getiren Müsned’inde her sahâbînin hadisleri fıkıh bablarına göre sıralandığı için eser el-Muṣannef diye de anılmıştır. İbn Huzeyme’nin hadisleri bablara göre sıraladığı eṣ-Ṣaḥîḥ’inde (Muḫtaṣarü’l-muḫtaṣar mine’l-müsned) ve Ebû Ali el-Mâsercisî’nin kendi zamanına kadar derlenmemiş boyutta ve kendi hattıyla 1300 cüzden oluşan el-Müsnedü’l-kebîr’inde ise hadislerin metinleri, çeşitli tarikleri, mütâbi‘ ve şâhidleri fıkıh bablarına göre zikredilmiştir. Zeyd b. Ali’nin el-Mecmûʿ adlı müsnedi fıkıh konularına göre sıralanmıştır. Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr’in Müsnedü’l-Fârûḳ emîri’l-müʿminîn Ebî Ḥafṣ ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb ve aḳvâlühû ʿalâ ebvâbi’l-ʿilm’i (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî, I-II, Mansûre

1412/1992) ve Muhammed b. İshak es-Serrâc'ın tamamlanmadığı söylenen müsnedi de aynı özelliğe sahiptir. İbn Şeybe bitiremediği el-Müsnedü'l-kebîrü'l-muʿallel'inde aşere-i mübeşşere, İbn Mes'ûd, Ammâr b. Yâsir, Abbas b. Abdülmuttalib ve bazı mevâlînin müsnedlerini toplamış, bunları rivayet eden sahâbenin biyografisini vermiş, hadisleri hüküm ve illetleriyle birlikte kaydetmiştir (Beyrut 1359). Çeşitli mezhep imamlarına nisbet edilen müsnedlerin tertibi de böyledir.

Hadislere kolayca ulaşmak için sahâbî râvileri veya hadis metinlerini alfabetik sıralayan çalışmalar da yapılmıştır. İbn Cümey' el-Gassânî'nin, hocalarının adlarını alfabetik sıraladığı Muʿcemü İbn Cümeyʿ (Müsnedü İbn Cümeyʿ, Muʿcemü'ş-şüyûẖ) adlı eserinin sağladığı kolaylık sebebiyle daha önceleri tasnif edilen bazı müsnedler yeniden alfabetik sisteme göre düzenlenmiş olup bu türün en önemli örneği Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr'in sahâbî adlarını alfabetik olarak sıraladığı Câmiʿu'l-mesânîd ve's-sünen adlı eseridir (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş, I-II, Mekke 1411/1990; nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, I-XXXVII, Beyrut 1415/1994).

Müsned denince akla ilk gelen eser Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i olmakla beraber (I-VI, Kahire 1313; nşr. Şuayb el-Arnaûd, I-L, Beyrut 1416-1421/1995-2001) bilindiği kadarıyla ilk müsnedi Ebû Dâvûd et-Tayâlisî tasnif etmiştir (Haydarâbâd 1321; Beyrut 1406/1985). Her ne kadar eserin, daha sonraki hadis hâfızları tarafından tertip edildiği gerekçesiyle ilk müsned sayılmayacağı ileri sürülmüşse de bir âlimin rivayetlerini onun adına başkalarının yeniden tertip etmesi öteden beri görülegelen bir uygulamadır. Hâkim en-Nîsâbûrî ilk müsnedi Ubeydullah b. Mûsâ el-Absî'nin ve ardından Tayâlisî'nin meydana getirdiğini söyler. İbn Adî ise ilk müsned tertip edenin Kûfe'de Himmânî, Basra'da Müsedded b. Müserhed, Mısır'da Esed b. Mûsâ ve Nuaym b. Hammâd olduğunu ifade etmiştir (Kettânî, s. 92). Mekke'de ilk müsned tertip eden Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî'dir (DİA, XVIII, 357). Erken dönemde tasnif edilen sahâbe müsnedi türündeki diğer önemli eserler Ali b. Ca'd, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, İbn Râhûye, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Şeybe, Muhammed b. Eslem, Ahmed b. Menî', Bezzâr ve Hasan b. Süfyân'ın müsnedleridir.

İçlerinde makbul hadislerin bulunduğu kaynaklardan biri olmakla beraber sahâbe adlarına göre düzenlenen müsnedlerde

hadisler sahih, zayıf ayırımı yapılmaksızın bir araya getirildiği için gerekli araştırmalar yapılmadan bu hadislerle ihticâc edilemez. Müsnedlerin ihticâca en elverişli olanı Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'idir. Zira İbn Hanbel, kendi ölçülerine göre makbul rivayetleri toplamayı ve yalancılıkla tanınmayan râvilerden hadis nakletmeyi esas almıştır. Bu sebeple Şah Veliyyullah, el-Müsned'i Ṣaḥîḥayn ve Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾından hemen sonra sıraladığı eserler arasında saymış, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî'nin sünenlerinin yer aldığı bu ikinci tabakada ona da yer vermiştir. Diğer müsnedler üçüncü tabakadaki eserler içinde sıralanmıştır. Müsnedler üzerinde daha sonraki dönemlerde zevâid ve etrâf türü çalışmalar yapılmıştır. Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî İtḥâfü'l-ḫıyere bi-zevâʾidi'l-mesânîdi'l-ʿaşere adlı eserinde Tayâlisî, Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Müsedded b. Müserhed, Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, İshak b. Râhûye, İbn Ebû Ömer, Ahmed b. Menî', Abd b. Humeyd, Hâris b. Ebû Üsâme ve Ebû Ya'lâ el-Mevsılî'nin müsnedlerinde olup Kütüb-i Sitte'de bulunmayan hadisleri bir araya getirmiştir (DİA, X, 259). Heysemî, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde yer aldığı halde Kütüb-i Sitte'de mevcut olmayan hadisleri Ġāyetü'l-maḳṣad fî zevâʾidi Aḥmed, Bezzâr'ın el-Müsned'inde bulunup da Kütüb-i Sitte'de yer almayan hadisleri de Keşfü'l-estâr ʿan zevâʾidi'l-Bezzâr adıyla bir araya getirmiştir (DİA, XVII, 292).

Müsnedlerdeki hadisleri kolayca bulmak maksadıyla kaleme alınan etrâf kitapları arasında İbn Hacer el-Askalânî'nin İtḥâfü'l-mehere bi-eṭrâfil-ʿaşere'si önemli sayılmaktadır. Eserde İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'leri, Dârimî'nin es-Sünen'i, İbn Huzeyme ile İbn Hibbân'ın eṣ-Ṣaḥîḥ'leri, İbnü'l-Cârûd'un el-Münteḳā'sı, Hâkim'in el-Müstedrek'i, Ebû Avâne el-İsferâyînî'nin el-Müstaḫrec'i, Tahâvî'nin Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr'ı ve Dârekutnî'nin es-Sünen'i yer almaktadır. İbn Hacer'in İṭrâfü'l-müsnedi'l-muʿtelî bi-Eṭrâfi'l-Müsnedi'l-Ḥanbelî adlı bir eseri de burada anılmalıdır (DİA, XIX, 520).

Günümüzde de müsned derlemeleri yapılmaktadır. İbrâhim Muhammed Cemel'in Câmiʿu mesânîdi'n-nisâʾ ve ẕikrihinne ve aḥvâlihinne (I-II, Kahire 1992), Salâh b. Âyiz Şellâhî'nin Müsnedü ʿAbdirraḥmân b. ʿAvf

(Beyrut 1994), Beşşâr Avvâd Ma‘rûf ve dört arkadaşının el-Müsnedü’l-câmiʿ li-eḥâdîs̱i’l-Kütübi’s-Sitte ve müʾellefâti aṣhâbihe’l-uḫrâ ve Muvaṭṭaʾi Mâlik ve Mesânîdi’l-Ḥumeydî ve Aḥmed b. Ḥanbel ve ʿAbd b. Ḥumeyd ve Süneni’d-Dârimî ve Ṣaḥîḥi İbn Ḫuzeyme (I-XX, Beyrut-Küveyt 1413/1993), Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdiî’nin eṣ-Ṣaḥîḥu’l-müsned mimmâ leyse fi’ṣ-Ṣaḥîḥayn (I-II, San’a 1411/1991) adlı eserleri bu çalışmalardandır.

Bunların dışında yayımlanmış bulunan müsnedler arasında Abdullah b. Mübârek’in Müsnedü’l-İmâm ʿAbdillâh b. el-Mübârek (nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Riyad 1987; nşr. Mustafa Osman Muhammed, Beyrut 1991), Ali b. Ca‘d’ın Müsnedü İbni’l-Caʿd (nşr. Abdülmehdî b. Abdülkādir b. Abdülhâdî, I-II, Küveyt 1405/1985; nşr. Âmir Ahmed Haydar, Beyrut 1410/1990), Ahmed b. Ali el-Mervezî’nin Müsnedü Ebî Bekr eṣ-Ṣıddîḳ (DİA, XXIX, 234), Halîfe b. Hayyât’ın Müsnedü Ḫalîfe b. Ḫayyât (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Beyrut 1405/1985), Abd b. Humeyd’in el-Müsnedü’l-kebîr’inden meydana getirilen el-Münteḫab min Müsnedi ʿAbd b. Ḥumeyd (nşr. Mahmûd Muhammed Halîl Saîdî - Subhî es-Sâmerrâî, Kahire 1988), İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî’nin Müsnedü ʿÂʾişe raḍıyallāhu ʿanhâ (nşr. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin, Küveyt 1985), Bezzâr’ın Müsnedü’l-Bezzâr (nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah, I-IX, Beyrut-Medine 1409-1418/1988-1997), Ebû Avâne el-İsferâyînî’nin Müsnedü Ebî ʿAvâne (nşr. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkī, I-V, Beyrut 1419/1998), Heysem b. Küleyb eş-Şâşî’nin el-Müsned (nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah, I-III, Medine 1990), Süyûtî’nin Mesânîdü ümmehâti’l-müʾminîn (nşr. Muhammed Gavs en-Nedvî, Bombay 1983), Ebû Ümeyye Muhammed b. İbrâhim et-Tarsûsî’nin Müsnedü ʿAbdillâh b. ʿÖmer (nşr. Ahmed Râtib Armûş, Beyrut 1973, 1987) isimli eserlerini saymak mümkündür. Müsned kaleme alan diğer âlimler arasında İbn Ebû Âsım, Ebû İshak İbrâhim b. Harb el-Askerî (Müsnedü Ebî Hüreyre), Ebû İshak İbrâhim b. Ma‘kıl en-Nesefî, Anberî, Muhammed b. Nasr el-Mervezî, Mutayyen, Ebû İshak İbrâhim b. Yûsuf el-Hisencânî, Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî de (nşr. Ebû Abdurrahmân Salâh Uveyza, I-II, Beyrut 1417/1997) bulunmaktadır (müsnedlerin geniş bir listesi için bk. Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1678-1685; Kettânî, s. 93-108).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ali ez-Zaʻferânî, Müsnedü Bilâl (nşr. Ebû Abdurrahman b. Akīl, Mecmûʿatü'l-buḥûs̱i'l-İslâmiyye, XIV içinde), Riyad 1405-1406, s. 227-243; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 17-18; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, II, 153-156; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1678-1685; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa (nşr. M. Şerîf Sükker), Beyrut 1410/1990, I, 384-390; Emîr es-Sanʻânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü's-selefiyye), I, 226-231, 255; Sıddîk Hasan Han, el-Ḫıṭṭa fî ẕikri ṣıḥâḥi's-sitte, Beyrut 1405/1985, s. 67-68; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, I, 373-375, 399; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 39, 49-50, 73, 129-132; I. Goldziher, Muslim Studies (trc. C. R. Barber - S. M. Stern), London 1971, II, 212-213; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 92-108; Ali Osman Koçkuzu, Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi, İstanbul 1983, s. 275-284; M. Ebû Zehv, el-Ḥadîs̱ ve'l-muḥaddis̱ûn, Beyrut 1404/1984, s. 364-366; Ebû Muhammed Abdülmehdî b. Abdülhâdî, Ṭuruḳu taḫrîci ḥadîs̱i Resûlillâh, Kahire 1987, s. 137-147; Talat Koçyiğit, Hadis Tarihi, Ankara 1988, s. 233-242; Fuat Sezgin, "Hadis Musannefâtının Mebdei ve Maʻmer b. Râşid'in Câmiʻi", TM, XII (1955), s. 115-134; Dahîl b. Sâlih el-Lühaydân, "el-Mesânîd, neşʾetühâ ve envâʿuhâ ve ṭarîḳatü tertîbihâ", Mecelletü Câmiʿati'l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, sy. 26, Riyad 1420/1999, s. 91-143; G. H. A. Juynbool, "Musnad", EI² (İng.), VII, 705-707.

İbrahim Hatiboğlu

el-MÜSNED

(المسند)

Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nisbet edilen hadis kitaplarının ortak adı.

Rivayet zincirinde tanınmış bir âlimin yer aldığı hadisleri bir kitapta toplama geleneğine uyularak İmam Ebû Hanîfe'nin rivayet ettiği hadisler de talebeleri tarafından derlenmiş ve Müsnedü Ebî Ḥanîfe adıyla ona nisbet edilmiştir. Bu eserlerde yer alan hadisler, Ebû Hanîfe'nin fıkıh derslerinde ve hüküm çıkarırken dayandığı hadislerle onun sahâbe ve tâbiînden yaptığı rivayetlerdir. Bizzat yazdığı veya talebelerinden birinin onun adına istinsah ettiği el-Müsned adlı herhangi bir eserin bulunmadığı kanaati yaygınsa da bir kısmı matbu olmak üzere yirmiye yakın Ebû Hanîfe Müsned'i mevcut olup bunlar çok defa, rivayetlerin toplanmasında veya tasnifinde etkin rol oynayan şahısların adlarıyla anılır. Bu eserlerin ortaya çıkmasında, mezhep taassubu yüzünden onun hadis bilmediği, bilse de rivayette bulunmadığı veya hadis rivayetine karşı olduğu şeklindeki iddialar etkili olmuş, ayrıca Ahmed b. Hanbel ve Mâlik b. Enes'in hadise dair eserlerinin bulunması, Ebû Hanîfe ve

Şâfiî'nin talebelerini ve mezhep mensuplarını imamlarının rivayetlerini cemetmeye sevketmiştir. Ebû Hanîfe'nin meşhur üç talebesi Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Hasan b. Ziyâd ve diğer talebesi Abdullah b. Mübârek'in kitapları, Vekî' b. Cerrâh'ın el-Müsned'i, Abdürrezzâk es-San'ânî ve Ebû Bekir b. Ebû Şeybe'nin el-Muṣannef'leri, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin el-Müstedrek'i, İbn Hibbân ve Beyhakī'nin eserleriyle diğer erken dönem hadis kitaplarının isnadında Ebû Hanîfe'nin yer aldığı rivayetlerin bir araya getirilmesi durumunda oldukça hacimli bir eserin ortaya çıkacağı muhakkaktır. Ayrıca Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin el-Âs̱âr'ı Ebû Hanîfe'nin naklettiği merfû, mevkuf ve maktû rivayetleri ihtiva etmektedir. Yine aynı tür rivayetleri bir araya getiren Ebû Yûsuf'un Kitâbü'l-Âs̱âr'ı da Ebû Hanîfe'nin rivayetlerini ihtiva ettiği için onun Müsned'i sayılmakta ve bu iki eserin Ebû Hanîfe'ye nisbeti onun sahâbe ve tâbiîn kavillerini kullanışını, döneminin fukahasına bakışını ve

fukaha arasındaki yerini göstermesi itibariyle büyük önem taşımaktadır. Bu iki eserde yer alan rivayetlerin pek çoğunun aynı olması da onların Ebû Hanîfe'ye nisbetini mümkün kılmakta ve bizzat Ebû Hanîfe tarafından tedvin edildiğini veya talebeleri tarafından rivayet edilen birer hadis kitabı olduğunu söyleme imkânı vermektedir (Özşenel, I, 356 vd.). İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a nisbet edilen el-Âs̱âr'ların onlar tarafından rivayet edilen Müsnedü Ebî Ḥanîfe nüshalarıyla aynı olup olmadığı ise tartışmalıdır. İbn Hacer el-Askalânî, Muhammed b. Hasan'ın Müsnedü Ebî Ḥanîfe'sinin el-Âs̱âr ile aynı eser olduğu kanaatindedir. Başka kaynaklarda da Ebû Yûsuf'a nisbet edilen el-Müsned ile Kitâbü'l-Âs̱âr'ın Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen el-Müsned'in bir nüshası olduğu zikredilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1680). Dönemin telif yöntemi dikkate alındığında Ebû Yûsuf'un Kitâbü'l-Âs̱ar'ının Ebû Hanîfe'nin el-Müsned'inin bir rivayeti olduğunu söylemek mümkündür. Esasen el-Âs̱ar'ı Züfer b. Hüzeyl, Hasan b. Ziyâd, Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd, Muhammed b. Hâlid el-Vehbî, Hafs b. Gıyâs da Ebû Hanîfe'den rivayet etmiştir.

Ebû Hanîfe'nin el-Müsned'i birçok defa cemedilmiş veya fıkıh bablarına göre düzenlenmiştir. Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ya'kūb el-Hârisî eserin Hasan b. Ziyâd rivayetini Ebû Hanîfe'nin hocalarına göre, İbn Kutluboğa da fıkıh bablarına göre tertip etmiş ve el-Emâlî adıyla iki cilt halinde şerhederek imlâ meclislerinde okutmuştur. Hasan b. Ziyâd rivayeti Hammâd b. Ebû Hanîfe'ye dayanmakta olup müstensihleri İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'tur. Süyûtî, İbn Kutluboğa'nın bu çalışmasını esas alarak et-Taʿlîḳātü'l-münîfe ʿalâ Müsnedi Ebî Ḥanîfe adıyla bir şerh yazmıştır. İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî, İbn Şâhîn ve İbnü'l-Muzaffer de birer Müsnedü Ebî Ḥanîfe tertip etmişlerdir. Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed el-Belhî'nin iki ciltlik Müsnedü Ebî Ḥanîfe'si Ebû Hanîfe müsnedinin en düzenli ve en geniş olanıdır. İbn Hacer, Taʿcîlü'l-menfaʿa bi-zevâʾidi ricâli'l-eʾimmeti'l-erbaʿa'da Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî'nin et-Teẕkire bi-maʿrifeti ricâli kütübi'l-ʿaşere'sini esas almıştır. Bunların yanında Ebû Abdullah Muhammed b. Mekkî b. Ebû Recâ el-İsfahânî el-Melîhî ve Ebû Abdullah Muhammed b. Ya'kūb el-Buhârî de Ebû Hanîfe'nin müsnedini cemedenler arasındadır. Ayrıca Ebû Abdullah İbn Mende'den nakledilen ve günümüze ulaşan bir nüshası bulunmaktadır (DİA, XX, 178).

Müsnedü Ebî Ḥanîfe’ler üzerine gerçekleştirilen en meşhur cem, Ebü’l-Müeyyed Muhammed b. Mahmûd el-Hârizmî’nin Mesânîdü (Müsnedü) Ebî Ḥanîfe (Câmiʿu’l-mesânîd) adını verdiği eseridir (I-II, Haydarâbâd-Dekken 1332/1913; Beyrut 1987; Beyrut, ts.). el-Âs̱âr, el-Müsned veya es-Sünen adıyla Ebû Hanîfe’ye nisbet edilen kitapların toplandığı bu eserde Ebû Hanîfe adına düzenlenmiş on beş müsnedden elli farklı senedle 600 civarında hadis fıkıh bablarına göre sıralanmış, mükerrer metin ve isnadlar hazfedilmiş, hadislerin büyük çoğunluğunun sahih, on kadarının ise zayıf olduğu söylenmiştir. Hârizmî eserinde, Abdullah el-Üstâz diye bilinen Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Yaʻkūb el-Hârisî es-Sebezmûnî, Ebü’l-Kāsım Talha b. Muhammed b. Caʻfer eş-Şâhidü’l-adl, İbnü’l-Muzaffer, Ebû Nuaym el-İsfahânî, İbn Adî, Ebü’l-Hüseyin Ömer b. Hasan el-Üşnânî, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Kilâî, Ebû Yûsuf, Hammâd b. Ebû Hanîfe, Ebü’l-Kāsım Abdullah b. Muhammed b. Ebü’l-Avâm es-Saʻdî, Mâverdî ve Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed el-Belhî’nin müsnedleriyle Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin el-Müsned’i ve el-Âs̱âr’ını esas almıştır. Ayrıca daha önce tertip edilen Sebezmûnî’nin eserine güvenilmesi sebebiyle bu çalışma onun zevâidini de ihtiva etmektedir. Hârizmî eserinde on beş müsnedi esas almışsa da Ebû Hanîfe’ye nisbet edilen müsnedlerin sayısı konusunda farklı rakamlar verilmiş, on beş, on yedi, yirmi bir veya daha fazla olduğunu söyleyenler olmuştur.

Müsnedü Ebî Ḥanîfe’ler pek çok defa ihtisar edilmiştir. Abdullah b. Muhammed el-Hârisî es-Sebezmûnî’nin Müsnedü Ebî Ḥanîfe’sini Cemâleddin el-Konevî, kolayca ezberlenmesi için isnadlarını hazfederek el-Muʿtemed fî eḥâdîs̱i’l-Müsned adıyla kısaltmış, ardından el-Müstened şerḥu’l-Muʿtemed ismiyle şerhetmiştir. Hârisî’nin eserini Sadreddin Mûsâ b. Zekeriyyâ el-Haskefî de ihtisar etmiş (baskı yeri yok, 1309), Muhammed Âbid es-Sindî onu Müsnedü’l-İmâmi’l-Aʿẓam adıyla fıkıh bablarına göre düzenlemiş ve Hint âlimlerinden Muhammed Hasan es-Sünbülî şerhetmiştir. Ebü’l-Müeyyed el-Hârizmî’nin eserini Şerefeddin İsmâil b. Îsâ el-Mekkî İḫtiyâru iʿtimâdi’l-mesânîd fi’ḫtiṣâri esmâʾi baʿżı ricâli’l-esânîd, İbnü’z-Ziyâ el-Mekkî el-Müstened muḫtaṣarü’l-Müsned, Hılâtî de Maḳṣadü’l-Müsned adıyla kısaltmıştır. Bu çalışmalarda isnadlar büyük ölçüde kaldırılmış ve tekrarlar çıkarılmıştır. Hârizmî’nin Câmiʿu’l-Mesânîd’ini Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Hanefî de ihtisar etmiş, Bezzâzî ise zevâidini hazırlayarak ihtisar ettiği çalışmasına et-

Taʿlîḳātü'l-münîfe ʿalâ senedi Ebî Ḥanîfe adını vermiştir.

Müsnedü Ebî Ḥanîfe'nin önemli şerhlerinden biri, Ali el-Kārî'nin Mûsâ b. Zekeriyyâ el-Haskefî rivayetine dayanarak kaleme aldığı Senedü'l-enâm şerḥu Müsnedi'l-İmâm (Şerḥu Müsnedi Ebî Ḥanîfe) adlı eseridir (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys, Beyrut, ts.). Muhammet Selim Köse, Müsnedü Ebî Ḥanîfe'deki rivayetleri bu şerhi esas alarak Türkçe'ye tercüme etmiştir (Müsned, İstanbul 1978). Bu çeviride fıkıh bablarına göre tasnif edilmiş 519 hadis yer almaktadır. el-Müsned'i Osman b. Ya'kūb el-Kemâhî, râvilere göre yeniden düzenleyerek Tenvîrü's-sened fî îżâḥi rumûzi'l-Müsned adıyla şerhetmiştir (Brockelmann, II, 663). Haskefî rivayetinin Abdülmecîd Halef tarafından tashihi yapılmış bir nüshası Kahire'de basılmış olup (Kahire 1327), 519 hadis içeren bu neşirde hadisler otuz üç ayrı bölümde fıkıh konularına göre düzenlenmiştir. Haskefî rivayetiyle olan el-Müsned ayrıca şerhsiz olarak Buhârî'nin el-Edebü'l-müfred'inin kenarında yayımlanmıştır (İstanbul 1309). el-Müsned'in bir diğer şerhi, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Hasan el-Ken'ânî'nin

Tensîḳu'n-niẓâm fî Müsnedi'l-İmâm adlı çalışmasıdır (Leknev 1309, 1316). Ebû Hanîfe'nin müsnedleri Müsnedü'l-İmâm Ebî Ḥanîfe adıyla pek çok defa yayımlanmıştır (Hindistan 1300; İstanbul 1309; Lahor 1312; Leknev 1318; Kahire 1327; Berlin 1929 [nşr. Saffet es-Sekkā], Halep 1382/1962; Beyrut 1985). Muhammed Emîn el-Urkez, Mesânîdü İmâm Ebî Ḥanîfe ve ʿadedü merviyyâtihî mine'l-merfûʿât ve'l-âs̱âr adıyla bir eser kaleme almıştır (Karachi 1398/1978).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmûd el-Hârizmî, Câmiʿu'l-Mesânîd, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 2-6; Zehebî, Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, III, 973; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 592; XX, 561; Ali el-Kārî, Şerḥu Müsnedi Ebî Ḥanîfe, Beyrut 1405/1985, s. 5-6; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1680; Brockelmann, GAL Suppl., II, 663; Abdülvehhâb Abdüllatîf, el-Muḫtaṣar fî ʿilmi ricâli'l-es̱er, Kahire 1371/1952, s. 91-93; Sezgin, GAS, I, 415-416;

Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 235-236; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 9-10; M. Abdürreşîd en-Nu'mânî, Mekânetü'l-İmâm Ebû Ḥanîfe fi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1996, s. 16; a.mlf., "Kitâbü'l-âsâr Mukaddimesi" (trc. Mehmet Özşenel), Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, Adapazarı 1996, s. 236; Vecdi Akyüz, Dört Mezhep İmamı, İstanbul 1996, s. 51-55; İbrahim Bayraktar, Hadis Kaynakları Üzerine Araştırmalar, Erzurum 2001, s. 61-77; Necm Abdurrahman Halef, İstidrâkât ʿalâ Târîḫi't-türâs̱i'l-ʿArabî, Cidde 1422, IV, 51-56; Mehmet Özşenel, "Hadislerin Tasnîfinde Ebû Hanîfe'nin Rolü", İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri (nşr. İbrahim Hatiboğlu), Bursa 2005, I, 353-359; Ahmet Ünsal, "İmâm Ebû Hanîfe Hakkında Yazılmış Eserler Bibliyografyası", İslâmî Araştırmalar, XV/1-2 Ankara, 2002, s. 334; Halim Sâbit Şibay, "Ebû Hanîfe", İA, IV, 20-28; M. Yaşar Kandemir, "İbn Mende, Ebû Abdullah", DİA, XX, 178.

İbrahim Hatiboğlu

el-MÜSNED

(المسند)

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819) tarafından tasnif edilen ve müsned türünün ilk örneği kabul edilen eser.

Sahâbî râvilerinin adlarına göre tasnif edilen eseri bizzat Tayâlisî değil onu imlâ meclislerinde dinleyen talebesi Yûnus b. Habîb tasnif etmiş, Yûnus b. Habîb'in talebesi Ebû Mes'ûd er-Râzî'nin bunu hocası adına tasnif ettiği de söylenmiştir (Zehebî, IX, 382). Eserin nüshalarının baş tarafında onların müellife nisbetini gösteren senedler bulunmaktadır. el-Müsned, aşere-i mübeşşerenin rivayet ettiği hadislerle başlamakta olup 281 (veya 285) sahâbînin (Müsned, neşredenin girişi, I, 53; Speight, LXIII/4 [1973], s. 249; A. J. Wensinck'in dediği gibi 600 sahâbînin değil [bk. bibl.]) 2890 rivayetini ihtiva etmekteyse de (eserin noksan olan ilk baskısındaki hadis sayısı 2767'dir) müellifin burada yer almayan daha pek çok rivayeti vardır. Müsned türünün en geniş çalışması olan Ahmed b. Hanbel'in kitabında rivayetleri bulunmayan bazı sahâbîlerin rivayetlerini de ihtiva eden eserde İbn Hanbel'in çalışmasına göre mükerrer rivayet sayısı daha azdır. el-Müsned'deki rivayetlerin bir kısmı Tahâvî, Taberânî, İbn Adî ve Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin, ayrıca muhtemelen tamamı veya büyük çoğunluğu Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin ve daha başka muhaddislerin çalışmalarında da yer almaktadır.

Ahmed b. Abdurrahman es-Sââtî, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde yaptığı gibi bu eseri de senedlerini muhafaza ederek "tevhid, iman ve İslâm, kader, ilim, tahâret, salât, zekât, sıyâm, ezkâr, tıp, fezâilü'l-Kur'ân, tergīb, sabr, terhîb, tevbe, tarih, sîret, menâkıbü's-sahâbe, hilâfet ve imâret, kıyâmü's-sâa" gibi başlıklar altında tasnif etmiştir. Bu çalışmada el-Müsned'in hatalı olduğu belirtilen Haydarâbâd Dâiretü'l-maârifi'n-Nizâmiyye neşrini esas aldığı için birçok yanlışı da naklettiği belirtilen Sââtî (Müsned, neşredenin girişi, I, 57) eserine Minḥatü'l-maʿbûd fî tertîbi Müsnedi'ṭ-Ṭayâlisî Ebî Dâvûd (I-II, Kahire 1372-1373/1952-1953; I-II, Beyrut 1400), gerekli gördüğü yerlere koyduğu notlarına da et-Taʿlîḳu'l-

maḥmûd adını vermiş, ayrıca el-Müsned’in bu baskısında yer almayan sekiz müsnedi Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inden naklederek bunların eksiklerini telâfi yoluna gitmiştir. el-Müsned’i Ebû İmrân İnâyetullah Eserî Gucerâtî de en-Nûrü’ṭ-Ṭarablusî fî tebvîbi Müsnedi Ebî Dâvûd eṭ-Ṭayâlisî adıyla konularına göre düzenlemiş (Gucerât 1977), Ebû Ahmed Muhammed Dilpezîr kitabı Urduca’ya çevirmiştir (Karaçi 1991).

el-Müsned’deki rivayetlerin Kütüb-i Sitte’ye olan zevâidi Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî’nin İtḥâfü’l-ḫıyere bi-zevâʾidi’l-mesânîdi’l-ʿaşere’sinde (DİA, VI, 468), Kütüb-i Sitte ile Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’ine olan zevâidi de İbn Hacer el-Askalânî’nin el-Meṭâlibü’l-ʿâliye bi-zevâʾidi’l-mesânîdi’s̱-s̱emâniye adlı eserinde (a.g.e., XIX, 521) bulunmaktadır. Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî Eṭrâfü’l-mesânîdi’l-ʿaşere’sinde (a.g.e., XI, 499) el-Müsned’in “etrâf”ına da yer vermiş, bilinmeyen bir müellif eserdeki üç râvili rivayetleri (sülâsiyyât) dört cüz halinde bir araya getirmiştir. Sülâsiyyâtın Rabat el-Hizânetü’l-âmme’den alınan mikrofilmi Riyad Câmiatü İmâm Muhammed b. Suûd Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Mahtûtât, nr. 6438 F).

el-Müsned, Patna Hudâbahş Kütüphanesi’ndeki eski bir nüshası ile Haydarâbâd Âsafiye Kütüphanesi’nde mevcut oldukça yeni bir nüshasına dayanılarak Haydarâbâd Dâiretü’l-maârifi’n-Nizâmiyye tarafından yayımlanmış olmakla beraber (1321, Beyrut 1406/1985 [eserin 2. baskısında Velîd Râşid el-Ceblâvî hadislerin alfabetik bir fihristini yapmıştır; Ebû Abdullah Sa‘d el-Müz‘il de Tertîbü eṭrâfi eḥâdîs̱i Müsnedi’ṭ-Ṭayâlisî adıyla bir fihrist hazırlamıştır, Küveyt 1407]) her iki nüshada da sekiz sahâbînin müsnedi yer almaktadır. el-Müsned, Riyad Câmiatü İmâm Muhammed b. Suûd’da (Külliyyetü usûli’d-dîn) öğrenciler tarafından bölümler halinde yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış, bunlardan Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, eserin sözü edilen nüshaları yanında Bağdat Evkaf ve İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi kütüphanelerindeki nüshalarından da yararlanarak güvenilir bir neşrini gerçekleştirmiş (I-IV, 1419-1420/1999), bu arada hadislerin sağlamlık derecesini belirtmiş, bu hadislerin ilk dönem hadis kaynaklarındaki yerlerini de göstermiştir. Miftâḥu künûzi’s-sünne’ye esas teşkil eden hadis kitaplarından biri olan el-Müsned üzerinde R. Marston Speight, The Musnad of al-Tayâlisî; A Study of Islamic Hadith aleyhisselâm Oral Literature (Hartford 1970) adlı bir

doktora çalışması yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tayâlisî, Müsned (nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1419-20/1999, I-IV; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 52-60; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 382; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1679; Ahmed b. Abdurrahman es-Sââtî, Minḥatü'l-maʿbûd fî tertîbi Müsnedi'ṭ-Ṭayâlisî Ebî Dâvûd, Kahire 1372-73, I-II; M. Zubayr Sıddiqi, Hadis Edebiyatı Tarihi (trc. Yusuf Ziya Kavakcı), İstanbul 1966, s. 79-81; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Selmân - Ebû Huzeyfe Râid b. Sabrî, Muʿcemü'l-muṣannefâti'l-vâride fî Fetḥi'l-bârî, Riyad 1412/1991, s. 369-370; R. M. Speight, "Attitudes Toward Christians as Revealed in the Musnad of al-Ṭayālisī", MW, LXIII/4 (1973), s. 249; A. J. Wensinck, "Tayâlisî", İA, XII/1, s. 68; G. H. A. Juynbool, "al-Ṭayālisī", EI^2 (Fr.), X, 427; İsmail L. Çakan, "Bûsîrî, Ahmed b. Ebû Bekir", DİA, VI, 648; M. Yaşar Kandemir, "Etrâf", a.e., XI, 499; a.mlf., "İbn Hacer el-Askalânî", a.e., XIX, 521.

M. Yaşar Kandemir

el-MÜSNED

(المسند)

Müsned türü hadis kitaplarının Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) tarafından tasnif edilen ve günümüze kadar gelen en geniş örneği.

Ahmed b. Hanbel'in 200-228 (815-843) yıllarında 700.000 hadis arasından seçerek meydana getirdiği eser 904 kadar sahâbînin rivayetlerini ihtiva etmektedir. Bakī b. Mahled'in zamanımıza ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen el-Müsned'inin daha hacimli olduğu belirtiliyorsa da Ahmed b. Hanbel'in eseri müsned türünün elde mevcut en geniş örneğidir (bu iki eserin mukayesesi için bk. BAKœ b. MAHLED). Eser, günümüze İbn Hanbel'in oğlu Abdullah b. Ahmed ve onun talebesi Ebû Bekir Ahmed b. Ca'fer el-Katîî'nin rivayetiyle gelmiştir. Keccî ve İbrâhim el-Harbî gibi âlimlerden ilim tahsil eden Katîî, Dârekutnî ve Hâkim en-Nîsâbûrî gibi muhaddislere hocalık yapan ve "Müsnidü'l-Irâk" diye tanınan bir hadis âlimi olup Ahmed b. Hanbel'in Kitâbü'z-Zühd ve Kitâbü Feżâ˒ili'ṣ-ṣaḥâbe adlı eserlerinin de râvisidir. el-Müsned denince akla ilk gelen eser Ahmed b. Hanbel'in bu çalışmasıdır. Zira el-Müsned'de Abdullah b. Ahmed'in babasından okumadığı halde ondan "vicâde" yoluyla elde ederek esere ilâve ettiği, ayrıca Katîî'nin eklediği rivayetler bulunmaktadır. Sıhhati tartışmalı olan bu hadislerin 10.000 kadar olduğu, el-Müsned'de sahâbe sözleriyle birlikte 40.000'e yakın rivayet bulunduğu eski kaynaklarda söylenmekteyse de hadisleri numaralanarak yapılan baskılarından el-Müsned'de 27.647 (Şuayb el-Arnaût neşri; Hamza Ahmed ez-Zeyn neşrine göre 27.519, Abdullah Muhammed ed-Dervîş neşrine göre 27.718, Beytü'l-efkâri'd-düveliyye'nin tek ciltlik neşrine göre 28.199) hadisin yer aldığı görülmektedir. Kitapta İslâm'a giriş tarihleri esas alınmak üzere önce aşere-i mübeşşerenin, ardından Ehl-i beyt, Hâşimoğulları, Mekkeli, Medineli, Kûfeli, Basralı, Suriyeli sahâbîlerin, eserin sonunda da ümmehâtü'l-mü'minîn ile diğer kadın sahâbîlerin rivayetleri ayrı bölümler halinde sıralanmıştır.

Müellif, el-Müsned'e öncelikle adâlet ve zabt sahibi râvilerin rivayetleriyle, bu tür rivayetlere ters düşmemekle beraber zabtı nisbeten zayıf râvilerin

rivayetlerini almış, eserinde pek çok sahih hadis bulunduğuna dikkat çekmek için onu Resûlullah'ın sünnetinde ihtilâf edildiği zaman başvurulmak üzere kaleme aldığını, onda bulunmayan rivayetlerin delil olmayacağını söylemişse de Ṣaḥîḥayn ile bazı Sünen'lerde olup el-Müsned'de yer almayan, el-Müsned'de olup da diğerlerinde bulunmayan sahih rivayetler de mevcuttur. İbnü'l-Cevzî'nin el-Müsned'de on beş mevzû hadis bulunduğuna dair iddiasının doğru olmadığını göstermek, Zeynüddin el-Irâkī'nin el-Müsned'deki dokuz hadisin mevzû olduğuna dair kaleme aldığı el-Kelâm ʿale'l-eḥâdîs̱i'lletî tüküllime fîhâ bi'l-vażʿ ve hiye fî Müsnedi'l-İmâm Aḥmed adlı kitabındaki bazı hadisleri savunmak için İbn Hacer el-Askalânî el-Ḳavlü'l-müsedded fi'ẕ-ẕebbi ʿan Müsnedi Aḥmed adlı eserini yazmıştır. Bu konuda Nâsirüddin el-Elbânî'nin eẕ-Ẕebbü'l-Aḥmed ʿan Müsnedi'l-İmâm Aḥmed (Beyrut 1999) adlı bir çalışması bulunmaktadır. İbn Hanbel, doğru sözlülüğü ve dindarlığı herkesçe kabul edilen güvenilir râvilerden hadis almayı prensip edindiği için eserinde mevzû hadislerin yer almaması tabii ise de uzun hapis hayatı ve bu hayatın getirdiği çeşitli rahatsızlıklar yüzünden kitabını düzenleyip temize çekmeye fırsat bulamamış, eserdeki mükerrerleri de önleyememiştir. Zehebî, el-Müsned'de delil olarak kullanılamayacak kadar zayıf rivayetlerin pek az, mevzû olduğu intibaını uyandıranların ise çok nâdir bulunduğunu söyler (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XI, 329). Bir hadisi hocalarından duyduğu lafızlarla rivayet etmeye özen gösteren İbn Hanbel'in hayatı boyunca eserini tekrar gözden geçirdiği dikkate alınarak el-Müsned'deki sıhhati tartışılan rivayetlerin oğlu Abdullah ile Katîî'nin ilâvelerinden kaynaklandığı belirtilmiş olup bazı muhaddislerin mevzû dediği az sayıdaki çok zayıf rivayetin bu müdahaleden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Abdullah'ın, babasının yarım bıraktığı işi tamamlamak için sayfalar halinde derlenen el-Müsned'i sıraya koyarken ve babası dışındaki hocalarından duyduğu bazı hadislerle babasından duymadığı halde ona okuduğu bazı rivayetleri esere ilâve ederken bazı hatalar yapmış olması mümkündür. "Zevâidü Abdillâh" diye anılan bu ilâveler eserde "haddesenâ Abdullah" şeklinde geçmektedir. İbn Hanbel, iki yıl dört ay süren ağır hapis ve işkence döneminden sonra evinde beş yıl göz hapsinde tutulduğu, vefatından önceki on üç yıl boyunca iki oğlu Abdullah ile Sâlih ve yeğeni Hanbel b. İshak dışında kimseye hadis rivayet edemediği için el-Müsned'in tamamı sadece bu üç râvi tarafından rivayet edilmiştir.

el-Müsned’in Bombay’da başlayan ilk baskısının (1308) yarım kaldığı anlaşılmaktadır. Kenarında Müttakī el-Hindî’nin Münteḫabü Kenzi’l-ʿummâl’iyle birlikte Kahire’de altı cilt olarak yapılan neşri (1313 → 1389/1969) uzun yıllar ellerde dolaşmıştır. Ahmed Muhammed Şâkir, eseri yer yer şerhederek vefatından önce üçte birini on altı cilt halinde yayımlamış (Kahire 1369-1378/1949-1958), her cildin sonunda o ciltteki hadislerin konularına göre fihristlerini vermiştir. Hamza Ahmed ez-Zeyn yarım kalan bu çalışmayı tamamlamak istemiş, hadisleri şerhetmeden senedlerinin sahih, hasen veya zayıf olduğunu göstermiş, alfabetik ve konularına göre iki fihrist cildiyle birlikte eseri yirmi cilt halinde neşretmiştir (1416/1995). Abdullah Muhammed ed-Dervîş de merfû hadisleri harekeleyip eseri on cilt olarak yayımlamıştır (Beyrut 1411/1991). Şuayb el-Arnaût, çeşitli araştırmacılarla beraber eseri beş cildi hadis ve râvi fihristi olmak üzere elli cilt halinde neşretmiştir (Beyrut 1416-1421/1995-2001). Beytü’l-efkâri’d-düveliyye’de hadisler numaralanmak suretiyle el-Müsned tek cilt halinde basılmıştır (Riyad 1419/1998).

el-Müsned’deki hadisler ve râvileri çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Eseri İbnü’l-Cezerî el-Mesnedü’l-aḥmed fîmâ yeteʿallaḳu bi-Müsnedi Aḥmed adıyla şerhetmiştir (Îżâḥu’l-meknûn, II, 481). İbnü’ş-Şemmâ‘ Ömer b. Ahmed el-Halebî’nin Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî tarafından yapılan şerhini ed-Dürrü’l-müneḍḍad min Müsnedi’l-İmâm Aḥmed adıyla ihtisar ettiği, Muhammed b. Ali es-Senûsî ve Ebü’l-Ferec el-Hatîb’in (ed-Dürrü ve’z-zeberced) birer muhtasarı bulunduğu kaydedilmektedir. el-Müsned’in üç râvi ile rivayet edilen hadislerini (sülâsiyyât) bilindiği kadarıyla önce Muhibbüddin İsmâil b. Ömer el-Makdisî (ö. 613/1216) derlemiştir. Ziyâeddin el-Makdisî’nin bu türdeki çalışmasını Seffârînî Şerḥu S̱ülâs̱iyyâti Müsnedi’l-İmâm Aḥmed (Nefes̱âtü ṣadri’l-mükmed ve ḳurretü ʿayni’l-müsʿad) adıyla şerhetmiştir (nşr. Abdülkadir el-Arnaût, I-II, Dımaşk 1380; Beyrut 1391, 1399). Eşref b. Abdürrahîm de es̱-S̱ülâs̱iyyât fi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî: el-Kütübü’s-Sitte ve Müsnedü Aḥmed adlı çalışmasında (s. 141-315) el-Müsned’deki 331 sülâsî hadisi bir araya getirip tahkik etmiş (Beyrut 1407/1987), Nûreddin el-Heysemî, el-Müsned’de bulunup da Kütüb-i Sitte’de yer almayan hadisleri Ġāyetü’l-maḳṣad fî zevâʾidi Aḥmed (Müsned) adlı kitabında bablara göre sıralamıştır.

Eserdeki nâdir kelimelerin açıklanması için Gulâmu Sa‘leb’in Kitâbü Ġarîbi’l-ḥadîs̱ maʿa şürûḥ ʿalâ Müsnedi İbn Ḥanbel adlı bir eser kaleme aldığı, Süyûtî’nin ʿUḳūdü’z-zeberced ʿalâ Müsnedi’l-İmâm Aḥmed adlı eserinde (nşr. Ahmed Abdülfettâh Temmâm - Semîr Hüseyin Halebî, Beyrut 1407/1987) el-Müsned’deki bazı hadislerin i‘râbını yaptığı bilinmektedir. el-Müsned’i konularına göre tertip edenlerden İbn Züknûn diye de bilinen Ali b. Hüseyin b. Urve’nin çalışmasına el-Kevâkibü’d-derârî fî tertîbi Müsnedi’l-İmâm Aḥmed ʿalâ ebvâbi’l-Buḫârî adını verdiği ve eserine 120 ciltlik bir şerh yazdığı, İbn Züreyḳ diye anılan Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî’nin de eseri bablarına göre düzenlediği kaydedilmektedir. Ahmed b. Abdurrahman es-Sââtî, el-Fetḥu’r-rabbânî adlı eserinde sadece sahâbî râvileri zikrederek el-Müsned’in hadislerini fıkıh konularına göre sıralamış, eserin zeylinde oldukça faydalı bilgiler vererek İbn Hanbel tarafından tertip edilen rivayetlerle oğlu Abdullah ve Katîî tarafından ilâve edilen rivayetleri göstermiş, hadislerin senedlerini zikredip metinlerini kısaca şerhetmiş, rivayetlerin geçtiği diğer kaynakları göstermiş ve bu notlarına Bülûġu’l-emânî min esrâri’l-Fetḥi’r-rabbânî adını vermiştir (I-XXIV, Beyrut, ts. [Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî]). Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl de Fehârisü’l-Fetḥi’r-rabbânî adıyla eserin fihristini hazırlamıştır (Beyrut-Kahire 1410/1990). el-Müsned’deki rivayetlerin “etrâf”ı Hakkında İbn Hacer el-Askalânî’nin yazdığı İṭrâfü’l-müsnedi’l-muʿtelî bi-Eṭrâfi’l-Müsnedi’l-Ḥanbelî adlı eser önemlidir. Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir, el-Müsned’de rivayetleri bulunan sahâbîleri Tertîbü esmâʾi’ṣ-ṣaḥâbe elleẕîne aḫrece ḥadîs̱ehüm Aḥmed b. Ḥanbel fi’l-Müsned adıyla alfabetik olarak sıralamış ve rivayetlerinin el-Müsned’in hangi bölümünde yer aldığını göstermiştir (nşr. Âmir Hasan Sabrî, Beyrut 1409/1989). el-Müsned’in râvileri üzerinde Ebü’l-Mehâsin el-Hüseynî el-İkmâl fî ẕikri men lehû rivâye fî Müsnedi’l-İmâm Aḥmed mine’r-ricâl sivâ men ẕükire fî Tehẕîbi’l-Kemâl adlı bir çalışma yapmıştır (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî, Mansûre 1409/1989). Onun et-Teẕkire bi-maʿrifeti ricâli’l-kütübi’l-ʿaşere’si de aynı konudadır. Yine bu konuda İbnü’l-Cezerî’nin el-Ḳaṣdü’l-aḥmed fî ricâli Müsnedi Aḥmed (Îżâḥu’l-meknûn, II, 227), İbn Hacer el-Askalânî’nin et-Taʿrîfü’l-ecved bi-evhâmi men cemaʿa min ricâli’l-Müsned (bu eserin bazı kaynaklarda et-Taʿrîfü’l-[Taʿrîfü’l-]evḥad şeklinde kaydedilmesi dikkatsizlik sonucu olmalıdır) adlı eserleri bulunduğu belirtilmektedir. M. Nâsırüddin el-Elbânî, el-Müsned’in Kahire 1313 neşrini esas alarak eserde rivayetleri bulunan sahâbîlerin alfabetik fihristini hazırlamış ve bu fihrist el-

Müsned'in ofset baskısıyla birlikte yayımlanmıştır. Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl de el-Müsned'in Kahire (1313/1895) baskısını esas alıp iki fihristini hazırlamıştır (Beyrut 1405/1985, I-II, 1409/1989). Ayrıca Hamdî Abdülmecîd es-Selefî'nin Mürşidü'l-muẖtâr ilâ mâ fî Müsnedi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel mine'l-eḥâdîs̱ ve'l-âs̱âr (I-IV, Beyrut 1405-1407/1984-1987), Sıdkī Muhammed Cemîl el-Attâr'ın Fehârisü Müsnedi'l-İmâm Aḥmed'i (I-II, 1412/1992), Abdullah Nâsır Abdürreşîd Rahmânî'nin el-Menhecü'l-esʿad fî tertîbi eḥâdîs̱i Müsnedi'l-İmâm Aḥmed ve'l-Fetḥi'r-rabbânî ve şerḥihî li-Aḥmed Şâkir (I-IV, Riyad 1411/1991) adlı fihristleri burada zikredilmelidir.

el-Müsned'deki hadislerin çoğu, Kütüb-i Sitte ve bazı tanınmış muhaddislerin hadis kitaplarındaki rivayetleri derleyen el-Müsnedü'l-câmiʿ gibi eserlerde yer almaktadır (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf v.dğr., I-XX, Beyrut-Küveyt 1413/1993). Ebû Mûsâ el-Medînî'nin H̱aṣâʾişü'l-Müsned (bk. bibl.) ve İbnü'l-Cezerî'nin el-Maṣʿadü'l-aḥmed fî ẖatmi Müsnedi'l-İmâm Aḥmed (bk. bibl.) adlı kitapları ile Âmir Hasan Sabrî'nin Muʿcemü şüyûẖi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel fi'l-Müsned (Beyrut 1413/1993), el-Vicâdât fî Müsnedi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel'i (Beyrut 1416/1996) ve Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'deki 229 zevâidini yirmi dokuz konu başlığı altında ve hadislerin sıhhatini değerlendirmek suretiyle Zevâʾidü ʿAbdillâh b. Aḥmed b. Ḥanbel fi'l-Müsned adıyla yayımladığı eseri (Beyrut 1410/1990) el-Müsned üzerinde yapılan diğer bazı çalışmalardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Hanbel, Müsned (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1416/1995, neşredenin girişi, I, 56-104; Ebû Mûsâ el-Medînî, H̱aṣâʾişü'l-Müsned (Ṭalâʾiʿu'l-Müsned içinde, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire, ts. (Mektebetü't-türâsi'l-İslâmî), s. 3-11; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XI, 329; İbnü'l-Mülakkın, el-Bedrü'l-münîr fî taẖrîci eḥâdîs̱i'ş-Şerḥi'l-kebîr (nşr. Cemâl Muhammed es-Seyyid), Riyad 1414, I, 395-399; İbnü'l-Cezerî, el-Maṣʿadü'l-aḥmed fî ẖatmi Müsnedi'l-İmâm Aḥmed (Ṭalâʾiʿu'l-Müsned

içinde, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire, ts. (Mektebetü't-türâsi'l-İslâmî), s. 12-41; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1680; Îżâḥu'l-meknûn, I, 450; II, 227, 481; M. Zubayr Sıddiqi, Hadis Edebiyatı Tarihi (trc. Yusuf Ziya Kavakcı), İstanbul 1966, s. 85-88; Sezgin, GAS, I, 504-506; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 280; Maʿa'l-Mektebe, s. 403-405; Haldûn el-Ahdeb, Esbâbü iḫtilâfi'l-muḥaddis̱în, Cidde 1407/1987, II, 646-656; Mücteba Uğur, Hadis İlimleri Edebiyatı, Ankara 1996, s. 202-203; Muhammed Abdürraûf, "Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i" (trc. Mücteba Uğur), Diyanet Dergisi, XIV/1, Ankara 1975, s. 21-33.

M. Yaşar Kandemir

MÜSNEDÎ

(المسندي)

Ebû Ca‘fer Abdullāh b. Muhammed b. Abdillâh el-Müsnedî el-Cu‘fî (ö. 229/844)

Hadis hâfızı.

Doksan yaşlarında vefat ettiğine göre 139 (756) yılı civarında doğduğu söylenebilir. Hadis tahsili için Irak ve Hicaz’a seyahatlerde bulundu. Mürsel ve münkatı‘ rivayetlere önem vermeyip senedi kesintisiz olarak Hz. Peygamber’e ulaşan (müsned) rivayetlere değer verdiği için Müsnedî lakabı ile anıldı. Dedesi Yemân el-Cu‘fî’nin Buhara valisi olduğu yıllarda Buhârî’nin dedelerinden Berdizbeh, Mecûsîliği bırakıp İslâmiyet’i kabul ettiğinden Buhârî ile ailesinin diğer fertleri onun bu iyiliğine minnettarlıklarını belirtmek için Cu‘fî nisbesini aldılar. Müsnedî Mekke’de Süfyân b. Uyeyne, Kûfe’de Ebû Üsâme, Vekî‘ b. Cerrâh ve Abde b. Süleyman’dan; Basra’da Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Abdurrahman b. Mehdî gibi muhaddislerden, ayrıca Yahyâ b. Âdem, Amr b. Ebû Seleme, Ebû Âmir el-Akadî, Vehb b. Cerîr, Yûnus b. Muhammed el-Müeddib, Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San‘ânî, Ebû Âsım en-Nebîl, Fudayl b. İyâz ve kendi talebesi Buhârî’den hadis rivayet etti. Başta Buhârî olmak üzere Zühlî, Tirmizî, Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs er-Râzî, Abbas ed-Dûrî, Muhammed b. İshak es-Sâgānî, Muhammed b. Nasr el-Mervezî gibi âlimler de onun talebesi oldu. Müsnedî’nin Bağdat’a giderek hadis rivayet ettiği ve Bağdatlı birçok muhaddisin ondan rivayette bulunduğu belirtilmektedir.

Bizzat Buhârî’nin naklettiğine göre hadis hâfızı ve münekkidi Hasan b. Şücâ‘ ona, “Sen Müsnedî gibi bir hazineyi ele geçirmişken bilmediğin bir hadis olabilir mi?” diyerek hadisteki yetişmişliği üzerinde Müsnedî’nin etkisine işaret etmiştir. Müsned olmayan rivayetlere önem vermemesiyle bu âlimin Buhârî’nin sahih hadisleri derlemeye karar vermesinde önemli tesiri olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hacer el-Askalânî, Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’ine

Müsnedî'nin kırk dört rivayetini aldığını söylemekte, Fuat Sezgin ise Buhârî'nin eserinde 197 adının yerde bu zatın geçtiğini kaydetmektedir (Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, s. 210). Hâkim en-Nîsâbûrî ve Zehebî, Buhara muhaddisi diye anılan Müsnedî'nin yaşadığı devirde Mâverâünnehir'in herkesçe kabul edilen hadis üstadı olduğunu belirtmektedir. İbn Hibbân ise onun sadûk ve mütkın olduğunu söylemektedir. Buhârî'nin hocalarından olan Ahmed b. Seyyâr el-Mervezî, Vâsıt'ta çok yaşlı iken gördüğü Müsnedî'nin hadis tahsil etmek için pek çok ilim merkezini dolaştığını, adâlet ve sıdkı yanında sünnete bağlılığı ile de tanındığını haber vermektedir. Rivayet ettiği hadisleri ihtiva eden bir müsnedi bulunduğu kaydedilen Müsnedî (Zehebî, XVIII, 202; Kettânî, s. 63) Buhârî'nin bildirdiğine göre 23 Zilkade 229'da (12 Ağustos 844) vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, el-Edebü'l-müfred (nşr. M. Fuâd Abdülbâkī), Beyrut 1409/1989, I, 402; a.mlf., et-Târîḫu'l-kebîr, I, 84, 148, 163; III, 175; V, 189, 222, 313; a.mlf., et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr, I, 18, 20, 94, 172, 233; II, 358; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, X, 64-65; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 355; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 443, 473; X, 658-660; XIV, 37; XVIII, 202; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, VI, 9-10; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 63; Fuat Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 62, 66, 210.

M. Yaşar Kandemir

el-MÜSNEDÜ’s-SAHÎH

(المسند الصحيح)

İbn Hibbân’ın (ö. 354/965) sahih hadisleri kısım ve nevilerine göre tertip ettiği eseri.

Tam adı el-Müsnedü’ṣ-ṣaḥîḥ ʿale’t-teḳāsîm ve’l-envâʿ min ġayri vücûdi ḳaṭʿin fî senedihâ velâ s̱übûti cerḥin fî nâḳılîhâ’dır. Kaynaklarda çok defa Ṣaḥîḥu İbn Ḥibbân, et-Teḳāsîm ve’l-envâʿ, Kitâbü’ l-Envâʿ ve’t-teḳāsîm, es-Sünen, el-Envâʿ diye anılır. İbn Hibbân, kendi döneminde hadislerin rivayet yollarının çoğalması sebebiyle bunların sahihini tesbit etmenin zorlaştığını ve hadislerden hüküm çıkarmanın ihmal edildiğini görünce sahih hadislerin kolayca ezberlenmesini sağlamak ve onlardan hüküm çıkarılmasını kolaylaştırmak amacıyla 7500 sahih hadisi derlemiş, bunları klasik tasnif metotlarının dışında bir planla beş kısım ve 400 nevi halinde toplamak suretiyle eserini tasnif etmiştir. Bu beş kısım şöyledir: Allah Teâlâ’nın bildirdiği emirler (110 nevi), nehiyler (110 nevi), haberler (80 nevi), mubahlar (50 nevi), sadece Hz. Peygamber’in izlediği fiiller (50 nevi). Müellif, her hadise klasik hadis kitaplarındaki bab başlıkları gibi o hadisin özeti mahiyetinde “zikr” kelimesiyle başlayan bir başlık koymuş, bazı hadislerin sonunda râviler, hadiste geçen kelimeler ve fıkhî hükümlere dair bilgi vermiştir. Hadisler “nevi” adı verilen üst başlıklar altında sıralanırken önce konu Hakkında genel bilgi ihtiva eden hadis yazılmış, ardından konuyla ilgili ayrıntılar içeren diğer hadisler birbirini açıklayacak şekilde sıralanmış, en ayrıntılı bilgiyi veren hadis en sona yazılmıştır. Konuları bir bütün olarak ortaya koymak için tümevarım metodunun izlendiği eserde hadisler sıralandığı, İbn Hibbân da yer yer açıklamalar yaptığı için ayrıca şerhedilmelerine ihtiyaç kalmamıştır. Musannif, hadisleri tekrar etmemeye çalışmakla beraber önemli bir fazlalığı içeren veya bir hadisin anlamını destekleyen rivayetleri tekrarlamaktan kaçınmamıştır. Konunun önemine göre bir nevide bazan yüzlerce hadis bulunurken bazan sadece bir hadis yer almıştır.

Şartları. İbn Hibbân rivayetlerini eserine aldığı râvide beş şart aramaktadır.

Bunlar râvinin âdil olması, hadiste doğru sözlülükle tanınması, rivayet ettiği hadisi anlaması, hadisin anlamını bozacak şeyleri bilmesi ve rivayet ettiği hadisin müdelles olmamasıdır. Ona göre râvinin adâleti hiçbir günah işlememesi değil davranışlarının Allah'ın rızâsına uygun bulunmasıdır. Rivayet ettiği hadisi anlaması ise hadisin mânasını bozmayacak düzeyde Arapça bilmesi ve hadis ilmine vâkıf olmasıdır. Râvinin rivayet ettiği, ezbere okuduğu veya özetlediği hadisi Resûl-i Ekrem'in kastettiği anlamdan başka bir anlama kaydırmayacak seviyede fıkıh bilmesi de şarttır. İbn Hibbân bir hadisin tedlîsten uzak olmasını, Resûlullah'a varıncaya kadar o hadisi bu özelliklere sahip râvilerin birbirinden duyup rivayet etmesi diye açıklamaktadır. 2000'den çok hocadan hadis yazmasına rağmen eṣ-Ṣaḥîḥ'ine yukarıdaki niteliklere sahip 150 hocasının hadisini almıştır. Koyduğu ölçülerin sağlam olduğundan şüphesi bulunmayan müellif, güvenilir kabul ettiği bir râviye bir başka hadis otoritesinin zayıf demesini önemsememiş, kendisinin zayıf dediği birini başka bir âlimin güvenilir kabul etmesini de dikkate almamıştır. Buna örnek olarak rivayetlerini Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'e almadığı Hammâd b. Seleme'yi zikretmiş, onun adâlet yönünden Buhârî'nin eserindeki diğer râvilerle eşdeğerde olduğunu belirtmiştir. İbn Hibbân, rivayetinde kopukluk bulunduğu için mürsel hadisi de zayıf sayarak eṣ-Ṣaḥîḥ'ine almamıştır. Her âdil râviden iki âdil râvinin rivayet etmesiyle Hz. Peygamber'e ulaşan bir hadis bulunmadığı için İbn Hibbân'a göre bütün hadisler âhâd haberlerdir. Bu sebeple âhâd haberleri kabul etmemek bütün sünneti bilerek terketmek demektir.

İbn Hibbân, bir hadisin metnindeki ziyadeyi kabul edebilmek için râvinin âdil olmasını ve fıkıh bilmesini şart koşar. Mürciî, Râfizî vb. mezheplere mensup dâîlerin rivayetlerini güvenilir de olsalar kabul etmez. Ancak bu mezheplere mensup olanların veya onlara sempati duyanların dâî olmamaları kaydıyla rivayetlerini kitabına almakta sakınca görmez. Hayatlarının son döneminde hâfızaları zayıflayan muhaddislerin rivayetlerini alırken bunların güvenilir râvilerin rivayetleriyle örtüşmesini ve daha önce o muhaddislerden güvenilir râvilerin rivayet etmiş olmasını şart koşar. Âdil ve müttaki olsa bile semâını açıkça belirtmeyen bir müdellisin rivayetlerini münkatıʿ ve mürsel ile eşdeğerde kabul eder ve kitabına almaz. Ancak bir müdellis bir haberi ismini vermediği sika bir şeyhinden işittiğine dair kesin bir kanaat belirtiyorsa, kendisi de o haberin

semâını açıkça belirttiği başka bir tarikine sahipse bu haberi eserine alır. İbn Hibbân, bir sahâbînin bizzat işittiğini söylemeden doğrudan Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadislere de eṣ-Ṣaḥîḥ'inde yer verir. Çünkü sahâbîler rivayet ettikleri hadisleri başka bir sahâbîden duymuş olabilecekleri gibi Resûl-i Ekrem'in, "Burada bulunanlar bulunmayanlara aktarsın" sözüne göre onların hepsi âdildir.

Literatürdeki Yeri. İbnü's-Salâh ve diğer hadis âlimlerinin kanaatine göre sadece sahih hadisleri toplamayı hedef alan kitaplar arasında Buhârî ve Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerinden sonra birinci sırada İbn Huzeyme'nin es-Ṣaḥîḥ'i, ikinci sırada İbn Hibbân'ın eṣ-Ṣaḥîḥ'i, üçüncü sırada Hâkim en-Nîsâbûrî'nin el-Müstedrek ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn'ı yer alır. Ancak İbn Hacer el-Askalânî gibi bazı âlimler, tıpkı İbn Huzeyme gibi İbn Hibbân'ın da hasen hadisi sahih hadisin bir türü kabul ettiğini ileri sürerek bu genellemenin tartışılabilir olduğuna dikkat çekmişlerdir. Bununla beraber Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr ve Süyûtî gibi âlimler İbn Hibbân'ın eserinin el-Müstedrek'ten üstün olduğu görüşündedir. Diğer taraftan İbn Hibbân'ın kitabına hasen hadisleri de almasını onun bir tesâhülü ve

rivayet için öngördüğü şartların bir ihlâli gibi görenler çıkmışsa da İbn Hacer el-Askalânî, İbn Hibbân'ın şartlarında belirttiği üzere hasen hadisi sahih hadisin bir türü kabul ettiğini, bunu tesâhül saymanın onun ıstılahını bilmemekten ileri geldiğini söylemiştir. Nûreddin el-Heysemî, Mevâridü'ẓ-ẓamʾân ilâ zevâʾidi İbn Ḥibbân adlı eserinde (aş. bk.) el-Müsnedü'ṣ-ṣahîh'teki 7500 hadisi es-Ṣaḥîḥayn'ın hadisleriyle mukayese ederek bunlardan 4853'ünün eṣ-Ṣaḥîḥayn ile ya da ikisinden birinin hadisleriyle ortak olduğunu tesbit etmiştir. Mevâridü'ẓ-ẓamʾân'daki 2647 zevâid türü hadisin sıhhati konusunda bir çalışma yapan Nâsırüddin el-Elbânî de bu hadislerden 2304'ünün sahih, geri kalan 343'ünün zayıf olduğunu belirtmiştir. Ancak Elbânî'nin bu değerlendirmesi incelenirken İbn Hibbân'ın bazı hadis imamlarının cerhettiği bir grup râviyi âdil ve sika kabul ettiği ve bu hususu eserinin girişinde belirttiği göz önünde bulundurulmalıdır.

Yazma Nüshaları. el-Müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥ orijinal şekliyle bugüne kadar neşredilmemiş, yazmaları da günümüze tam olarak gelmemiştir. Eldeki eksik nüshalarından anlaşıldığına göre eser biri dört, diğeri beş ciltten

oluşan iki takım halindeydi. Eserin “emirler” bölümünden yetmiş iki varak hacmindeki bir parçası Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de (227 numaralı mecmua içinde) muhafaza edilmektedir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndeki (III. Ahmed, Medine, nr. 289) 313 varaktan ibaret yazma emirler bölümünün tamamını (110 nevi) ve eserin mukaddimesiyle neviler fihristini kapsamaktadır. Aynı kütüphanede yakın bir tarihte keşfedilen ve iki ayrı cildin iki parçası bir araya getirilerek oluşturulan nüsha güvelenmiş yaprakları dikkatsizce tamir edilmiş olmasına rağmen önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Yine bu kütüphanede bulunan (III. Ahmed, nr. 347) ve eserin bir başka rivayetinin II. cildi olduğu anlaşılan 222 varak tutarındaki nüsha ise emirler bölümünün doksan altıncı nevi ile başlar, haberler bölümünün sekizinci nevinin sonuna kadar devam eder. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi III. Ahmed bölümünde 346 numarada kayıtlı 222 varaktan meydana gelen üçüncü nüsha da bir önceki nüshayı yazan kişinin kaleminden çıkmıştır. Bu yazmanın sonunda eserin dört cildinden ikincisinin sona erdiğini belirten müstensih notu ise bu iki ciltte 400 neviden meydana gelen eserin 200 nevinin yer aldığı anlaşılmaktadır. Eserin bir parçası da Millet Kütüphanesi’ndedir (Feyzullah Efendi, nr. 524). Bir başka takımın III. cildini oluşturan 256 varaklık nüsha, haberler bölümünün sekizinci nevinden bu bölümün sonuna kadar devam etmektedir. Haydarâbâd Âsafiye Kütüphanesi’nde de (nr. 12224/14) eserin eksik kısımlarını tamamlar nitelikte 122 varaktan ibaret bir nüsha vardır (dördüncü bölümün otuz dördüncü nevi ile beşinci bölümün on ikinci nevi arası). Eserin on varaklık bir kısmı Zâhiriye Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (Mecmua, nr. 111, vr. 94-103). Önemli bir boşluğu dolduran bu kısım, eṣ-Ṣaḥîḥ’in üçüncü bölümünün yetmiş ve yetmiş birinci nevilerini ihtiva etmektedir. Şuayb el-Arnaût’un verdiği bilgiye göre Nâsıriye Kütüphanesi’nde eserin IV. cildine ait 151 varaklık bir parçası daha bulunmaktadır (dördüncü bölümün son yirmi beş nevi ile beşinci bölümün dokuz nevi). (İbn Balabân, neşredenin girişi, I, 61-62).

Üzerinde Yapılan Çalışmalar. 1. el-İḥsân fî taḳrîbi Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân. İbn Balabân’ın, eṣ-Ṣaḥîḥ’i fıkıh konularına göre yeniden düzenlediği bir çalışması olup Ṣaḥîḥu İbn Ḥibbân adıyla yayımlanmıştır. İbn Balabân, câmi‘ türü hadis kitaplarının planını dikkate alarak eṣ-Ṣaḥîḥ’teki hadisleri bir mukaddime ile yirmi üç kitap halinde düzenlemiş, kitap ve fasıl başlıkları dışında eserin aslına bir ilâvede bulunmamıştır. Çalışmasının baş

tarafına eserin orijinalinde yer alan beş kısım ve 400 nevin başlıklarını koyduğu gibi her hadisin sonuna o hadisin orijinal nüshada ait olduğu kısım ve nevi numaralarını da kaydetmiştir. el-İḥsân'ın bazı ciltleri üzerinde Mekke'de Câmiatü Ümmi'l-kurâ'da Hamza Zîb Mustafa (1407), Sâlim Ahmed Selâme (1407), Abdullah b. Seyf b. Kāid el-Ezdî (1408), Abdülganî b. Humeyd Hamûd el-Kübeysî (1408) doktora çalışması yapmış, tamamı ise Abdülmuhsin el-Yemânî tarafından üç cilt (Medine, ts.), Şuayb el-Arnaût tarafından tahkik edilerek son iki cildi fihrist olmak üzere on sekiz cilt (Beyrut 1404-1408/1983-1987, 1418/1997; I. cildi Hüseyin Esed ile birlikte) halinde yayımlanmıştır. el-İḥsân'ı biri fihrist olmak üzere on cilt halinde Kemal Yûsuf el-Hût da neşretmiştir (Beyrut 1987). Ahmed Muhammed Şâkir, Ṣaḥîḥu İbn Ḥibbân bi-tertîbi'l-Emîr ʿAlâʾiddîn el-Fârisî adıyla bir çalışma yapmaya başlamışsa da ancak ilk cildini yayımlayabilmiştir (Kahire 1372, 1406). Abdurrahman Muhammed Osman da I. cildini neşretmiştir (1970). 2. Tertîbü Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân. Moğultay b. Kılıç bu çalışmasıyla eseri fıkıh kitapları tertibine koymuştur. İbn Hacer el-Askalânî

eserin müellif hattıyla olan nüshasını gördüğünü ve tamamlanmamış olduğunu söylemektedir (Lisânü'l-Mîzân, VI, 74). Aynı konuda, İbn Züreyḳ diye anılan Muhammed b. Abdurrahman el-Hanbelî'nin de bir çalışması vardır (Ziriklî, VII, 66). 3. Zevâʾidü İbn Ḥibbân ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn. İbn Hacer el-Askalânî, Moğultay b. Kılıç'ın bir ciltten ibaret bu eserinin tamamlanmamış müellif nüshasını gördüğünü söylemektedir (Lisânü'l-Mîzan, VI, 74). 4. Ricâlü Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân. Zeynüddin el-Irâkī'ye aittir. 5. Eṭrâfü Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân. Yine Zeynüddin el-Irâkī'ye ait olan eser el-Müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥ'in üçüncü kısmının altmışıncı nevine kadar olan hadislerin ilk cümlelerinin fihristidir. 6. Taḫrîcü erbaʿîne ḥadîs̱ büldâniyye min Ṣaḥîḥi'bni Ḥibbân. Kısaca el-Erbaʿûne'l-büldâniyye diye de bilinen bu çalışmasında Zeynüddin el-Irâkī, el-Müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥ'te kırk ayrı şehre mensup olan kırk muhaddis tarafından rivayet edilen kırk hadisi bir araya getirmiştir. 7. Mevâridü'ẓ-ẓamʾân ilâ zevâʾidi İbn Ḥibbân. Nûreddin el-Heysemî, el-Müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥ'in Buhârî ve Müslim'in eṣ-Ṣaḥîḥ'leri üzerine olan zevâidini bir araya getirmiştir. Eserde 2647 hadis senedleriyle birlikte konularına göre tertip edilmiştir (nşr. Muhammed Abdürrezzâk Hamza, Kahire, ts.; Beyrut, ts.; Medine, ts.; Beyrut 1999; nşr. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Rıdvân Araksûsî, I-II, Beyrut 1414/1993; nşr. Hüseyin Selîm

Esed ed-Dârânî - Abduh Ali el-Kûşek, I-IX, Dımaşk 1411-1414/1990-1993, son cildi fihristtir). Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî, bu eser için Muhammed Abdürrezzâk Hamza neşrine göre Fihrisü eḥâdîs̱i Mevâridi’ẓ-ẓamˀân ilâ zevâˀidi İbn Ḥibbân adıyla bir fihrist hazırlamıştır (Beyrut 1407/1987; Dımaşk 1993). Nâsırüddin el-Elbânî kitaptaki sahih rivayetleri iki cilt halinde Ṣaḥîḥu Mevâridi’ẓ-ẓamˀân, zayıf rivayetleri de bir cilt halinde Żaʿîfü Mevâridi’ẓ-ẓamˀân adıyla yayımlamıştır (Riyad 1422/2002). Mustafa Işık eser üzerinde bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.). el-Müsnedü’ṣ-ṣaḥîḥ’in orijinalini ortaya koymak amacıyla Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi’nde Mehmet Ali Sönmez’in başkanlığında başlatılan metin tesbiti ve Türkçe’ye tercümesi çalışmaları devam etmektedir. el-Müsnedü’ṣ-ṣaḥîḥ’i İbn Balabân ve İbnü’l-Mülakkın’ın ihtisar ettiği belirtilmiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1075; Ziriklî, V, 74).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hibbân, el-Müsnedü’ṣ-ṣaḥîḥ, TSMK, III. Ahmed, Medine, nr. 289, I, vr. 1 vd.; Hâzimî, Şürûṭü’l-eˀimmeti’l-ḫamse (nşr. Zâhid Kevserî), Kahire 1991, s. 44; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-hadîs̱, Kahire 1326, s. 9; İbn Balabân, el-İḥsân fî taḳrîbi Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân (nşr. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin Esed), Beyrut 1418/1997, neşredenin girişi I, 3-62; Zehebî, ʿAlâmü’n-nübelâˀ, XX, 10, 21; XXII, 114; XXIII, 312-313, 326; a.mlf., Tez̠kiretü’l-ḥuffâẓ, III, 921; IV, 1328; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1988, I, 194; Irâkī, Fetḥu’l-muġīs̱, s. 17-18; a.mlf., et-Taḳyîd ve’l-îżâḥ, Kahire 1350, s. 18; Heysemî, Mevâridü’ẓ-ẓamˀân ilâ zevâˀidi İbn Ḥibbân (nşr. Muhammed Abdürrezzâk Hamza), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 11-13; Takıyyüddin el-Fâsî, Z̠eylü’t-Taḳyîd fî ruvâti’s-sünen ve’l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1410/1990, II, 363; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, VI, 74; a.mlf., en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî‘ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, I, 291; Takıyyüddin İbn Fehd, Laḥẓü’l-elḥâẓ (Z̠eylü Tez̠kiretü’l-ḥuffâẓ li’z̠-Z̠ehebî içinde, nşr. M. Zâhid Kevserî), Dımaşk 1347, s. 196, 232-233; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, Kahire 1307, s. 32; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 463; II, 1075, 1400; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 74; VII, 66; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, s. 257-258; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 42; Ahmed Muhammed Şâkir,

el-Bâʿ işü’l-ḥas̱îs̱, Kahire 1399/1979, s. 22; Mehmet Ali Sönmez, İbn Hibbân ve Cerh-Tadil Metodu, İstanbul, ts. (Umran Yayınları), s. 10, 24-34; Mustafa Işık, İbnu Huzeyme, Sahih’i ve İbnu Hibban’ın Sahih’iyle Mukayesesi (doktora tezi, 1997), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 163-217; Yahyâ b. Abdullah eş-Şehrî, Zevâʾidü ricâli Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân, Riyad 1422/2001, I, 43-78.

Mehmet Ali Sönmez

MÜSNEDÜN İLEYH

(bk. İSNAD).

MÜSNİD

(المسند)

Daha çok, hadis rivayetine yeni başlayan kimseleri ifade eden bir terim.

Sözlükte “dayanmak” anlamındaki sünûd kökünün “if‘âl” kalıbından türeyen müsnid kelimesi “dayandıran, anlam yükleyen, sözü söyleyenine kadar ulaştıran” mânasına gelir. Farklı şekillerde tarif edilmiş olmakla birlikte hadis terimi olarak daha çok “hadis Hakkında bilgisi olsun veya olmasın hadisi senedli olarak rivayet eden kimse” demektir. Bu terimi “hadisi söyleyenine nisbet ederek rivayet eden kişi” anlamında râvinin karşılığı olarak kullanan muhaddisler de vardır. Müsnid, hadis rivayetine yeni başlayan râvinin hadis ilminde elde ettiği ilk ve en düşük mertebe olup râvi ile arasında bir fark bulunmamaktadır. Bu mânada müsnidin, yalnızca hadis dinlediği ve rivayet ettiği için naklettiği hadislerin metinleri ve isnadları konusunda bilgi sahibi olması aranmaz. Hadisi duyduğu gibi doğru bir şekilde senediyle birlikte nakletmesi yeterlidir. Zamanla rivayet hususunda uzmanlaşan müsnid hadis ilminde muhaddis mertebesine yükselir.

Müsnid kelimesi, ilk dönemlerde hadisleri müsned şeklinde toplayan veya müsned tarzında eser yazan müellifler Hakkında da kullanılmış olup bu özellikleri sebebiyle “müsnedî” veya “müsnidî” nisbesiyle anılan muhaddisler vardır. Müsned telif etmiş olan Ebû Dâvûd et-Tayâlisî ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimler bu anlamda birer müsniddir. Özellikle ilk üç asırda müsnid teriminin, hadisleri sahâbî râviye kadar kesintisiz ulaştıran ve hadisler konusundaki araştırmaları sebebiyle rivayetlerine güven duyulan muhaddisler için önemli bir pâye olarak kullanıldığı da olmuş, Buhârî’nin hocalarından Abdullah b. Muhammed el-Cu‘fî çağdaşlarınca “Müsnidî” (Müsnedî) lakabıyla anılmıştır. Bazan da müsnid kelimesi, yaşadığı şehirde veya bölgede tanınan muhaddis için diğer âlimler veya halk tarafından “Bağdat müsnidi, kendi devrinin Mısır müsnidi” gibi o şehre veya bölgeye nisbetle bir unvan olarak kullanılmıştır. Bunun yanında şöhreti İslâm dünyasında yaygınlık kazandığı için “Müsnide” veya “Müsnidü’d-dünyâ”

şeklinde anılan muhaddisler de vardır. Nitekim Taberânî’nin meşhur lakaplarından biri de Müsnidü’d-dünyâ’dır.

BİBLİYOGRAFYA

Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 43; Tecrîd Tercemesi, Mukaddime, s. 8; Nûreddin Itr, Muʿcemü muṣṭalaḥâti’l-ḥadîs̱iyye, Dımaşk 1397/1977, s. 97; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü’t-taḥdîs̱ (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Dımaşk 1399/1979, s. 76; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, el-Vasîṭ fî ʿulûm ve muṣṭalaḥi’l-ḥadîs̱, Cidde 1403/1983, s. 19; Talat Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 320; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 116; Mustafa Saîd el-Hın - Bedî‘ Seyyid el-Lahhâm, el-Îżâḥ fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱ ve’l-ıṣṭılâḥ, Beyrut 1419/1999, s. 31-32.

İbrahim Hatiboğlu

MÜSTAĞFİRÎ

(المستغفري)

Ebü’l-Abbâs Ca‘fer b. Muhammed b. el-Mu‘tez el-Müstağfirî en-Nesefî (ö. 432/1041)

Hadis hâfızı.

350 (961) yılından sonra muhtemelen Nesef’te (Nahşeb) dünyaya geldi. Dedesi, babası ve oğlunun Nesef’te doğup öldüğü bilinmektedir. Dedesinin dedesi Müstağfir’den dolayı Müstağfirî, Nesef’in diğer

adı Nahşeb’e nisbetle Nahşebî nisbesiyle de anılır. Dedesi, babası ve oğlu da hadisle meşgul olmuştu. Dedesi ve babasından başka Buhara’da hadis hâfızı Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Guncâr, Serahs’ta Zâhir b. Ahmed es-Serahsî, Merv’de Ebü’l-Heysem Muhammed b. Mekkî el-Küşmîhenî gibi âlimlerden ders aldı. Ayrıca Ahmed b. Ali el-Bîkendî, Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî ve diğer birçok hocadan ilim tahsil etti. Kendisinden hadis dinleyenler arasında oğlu Ebû Zer’den başka en uzun süre talebesi olan Abdülazîz b. Muhammed en-Nahşebî, el-Ensâb müellifi Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî’nin büyük dedesi kadı Ebû Mansûr Muhammed b. Abdülcebbâr es-Sem‘ânî, Ebû Ali Hasan b. Abdülmelik en-Nesefî, Hasan b. Ahmed es-Semerkandî ve İsmâil b. Muhammed en-Nûhî yer alır. Müstağfirî, Nesef’te devrinin Hanefî âlimlerinin önde gelenlerinden biri ve aynı zamanda şehrin hatibi idi. Oğlu Ebû Zer el-Müstağfirî ondan sonra Nesef hatipliğini üstlendi. Amelde Hanefî, itikadda Eş‘arî mezhebine mensup olan Müstağfirî’nin Keşfü’ẓ-ẓunûn’da (II, 1417) Şâfiî mezhebine nisbet edilmesi bir zühul eseri olmalıdır. Müstağfirî, Buhârî’nin Firebrî nüshasını en son rivayet eden Ebû Ali el-Küşânî’den bu nüshayı rivayet etmiştir (İbnü’l-Esîr, III, 99). Güvenilir bir hadis hâfızı olarak tanınan Müstağfirî’nin rivayetlerine ve eserlerine pek çok kaynakta atıf yapılmış ve iktibaslarda bulunulmuştur. Zehebî’nin sadûk, İbn Nâsırüddin’in sika ve devrinin önde gelen âlimlerinden biri diye nitelediği Müstağfirî’yi her iki âlim de mevzû olduğunu açıklamadan mevzû rivayetler naklettiği için

eleştirmiştir. Abdülhay el-Leknevî'nin, yaşadığı devirde Mâverâünnehir'de cem', tasnif ve hadisleri anlama konusunda bir benzerinin bulunmadığını söylediği Müstağfirî 30 Cemâziyelevvel 432'de (5 Şubat 1041) Nesef'te vefat etti. Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî onun kabrini ziyaret ettiğini söylemektedir.

Eserleri. 1. Ṭıbbü'n-nebî (eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî) ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem (Tahran 1281, 1294, 1304, 1318, 1327; Kum 1362; Necef 1385/1965; Meclisî'nin Biḥârü'l-envâr adlı eserinin içinde, XIV, 551-553). 2. Delâʾilü'n-nübüvve. Paris Bibliothèque Nationale'de bulunan bir nüshası üzerine (AY, nr. 6325) Georges Vajda tarafından bir değerlendirme yayımlanmıştır ("Un manuscrit du Kitāb Dalāʾil an-Nubuwwa de Ğaʿfar al-Mustaġfirī", Studi Orientalistici in Onore di Giorgio Levi Della Vida, Roma 1956, II, 567-572). Abdurrahman-ı Câmî, Şevâhidü'n-nübüvve'sinde bu eserden iktibaslarda bulunmuştur. 3. et-Temhîd fi't-tecvîd (Dublin Chester Beatty Library, nr. 3954). 4. Kitâbü'z-Ziyâdât. Abdülganî el-Ezdî'nin el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif adlı eserine yaptığı bir zeyildir (Zâhiriye Ktp., Hadis, nr. 525, vr. 45-67). 5. Feżâʾilü'l-Ḳurʾân. İmam Şâfiî'den sonra konusunda yazılan ilk eser olduğu kaydedilen kitabın bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Esad Efendi, nr. 181).

Müstağfirî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Maʿrifetü'ṣ-ṣaḥâbe, Kitâbü'd-Daʿavât, Kitâbü'l-Menâmât (Münâsebât), Ḫuṭabü'n-nebî ʿaleyhi's-selâm (el-Ḫuṭabü'n-nebeviyye), Kitâbü'l-Evâʾil, Şemâʾilü'n-nebî, Kitâbü'ş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, el-Müselselât fi'l-ḥadîs̱, Kitâbü'l-Vefâʾ, Kitâb fi'l-ḥikme, Kitâbü'l-Eyyâm ve'l-leyâlî, Târîḫu Nesef ve Keş, Târîḫu Semerḳand.

BİBLİYOGRAFYA

Müstağfirî, Ṭıbbü'n-nebî, Necef 1385/1965, Muhammed Mehdî Hasan el-Horasân'ın girişi, s. 9-18; İbnü'lKayserânî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Riyad 1415, III, 1102-1103; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, III, 99, 208-209; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 33; XVII, 564-565;

Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, II, 19-20; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 424-425; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 296, 308, 715, 760; II, 1059, 1277, 1417, 1463; Meclisî, Biḥârü’l-envâr, Tahran, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), I, 42; XIV, 551-553; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 57; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 253; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, III, 150; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 407-408; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 71-72, 79, 84, 122, 239, 254, 277, 359; Hikmet Beşîr Yâsîn, İstidrâkât ʿalâ Târîḫi’t-türâs̱i’l-ʿArabî, Cidde 1422, I, 156-157; Hüseyin b. Kāsım b. M. en-Nuaymî - Hamza b. Hüseyin b. Kāsım en-Nuaymî, İstidrâkât ʿalâ Târîḫi’t-türâs̱i’l-ʿArabî, Cidde 1422, VI, 419-420.

İbrahim Hatiboğlu

MÜSTAHFIZ

(المستحفظ)

Osmanlı askerî teşkilâtında kale muhafızları için kullanılan terim.

Sözlükte “korumak; ezberlemek” anlamlarındaki hıfz kökünün “istif‘âl” kalıbından türeyen müstahfız kelimesi “koruyan, muhafaza eden” demektir. Bir terim olarak Ortaçağ İslâm tarihi kaynaklarında kale kumandanını ve emrindeki askerleri ifade eder (Aksarâyî, s. 14). Nitekim İbnü’l-Esîr, Sultan Alparslan’ı hançerle yaralayan ve ölümüne sebep olan Yûsuf el-Hârizmî’nin bir kalenin müstahfızı olduğunu söyler (el-Kâmil, X, 73). Osmanlılar döneminde ise kale kumandanının emrindeki askerler için kullanılmıştır. Osmanlılar’da asayiş ve güvenliği sağlamakla yükümlü olan, ayrıca serhad kalelerinde düşman hücumlarına karşı muhafazada bulunan askerler resmî kayıtlarda müstahfız terimiyle anılır. Bunun yanı sıra “merdân-ı kal‘a, kale erenleri, kale erleri, hisar erleri” tabirleri de kullanılır.

Osmanlı askerî teşkilâtında ülke içinde ve sınırlardaki bütün kalelerde muhafaza ve savunma hizmetinde vazifeli askerî gruplar bulunurdu. Bunlar kalelerin önemine göre bölükler halinde teşkilâtlanmıştı. Önceleri “hünkâr kulu” diye de anılan kale erleri genellikle Anadolu gençlerinden seçiliyor ve ücretleri hazineden karşılanıyordu. Bazan bunlara başlangıç timarları da tahsis ediliyordu. Osmanlı Devleti’nin genişlemesine paralel olarak yeni kalelerin ele geçirilmesiyle sistemde bazı değişiklikler olmuş, özellikle stratejik öneme sahip serhad kalelerine yeniçeri gruplarından muhafız gönderilmiştir. Ancak bunlar belli sürelerde kalelerde görev yapıyordu. XVI. yüzyılda bu gibi muhafaza ve savunma hizmetlerindeki yeniçeri bölüklerine müstahfız deniyordu. Asıl müstahfız olarak kalelerde sürekli kalan askerî gruplar ise genellikle “yerli kulu” diye anılan civar bölgelerin gençlerine dayanıyordu. İstanbul’daki ocaktan yollanan yeniçeriler ortalar halinde belli bir süre kalede bulunuyor, ardından başka bir kaleye nakılediliyordu. Macar sınır kalelerinde bir yeniçeri ortasının en çok üç yıl kaldığı tesbit edilmiştir. Kalelerdeki muhafız yeniçerilere nöbetçi de denirdi. Sonradan bunlar “yamak” adıyla anılmıştır. XVIII. yüzyılın ilk

çeyreğinde yamaklığa geçiş konusunda bazı suistimaller ortaya çıkmıştır (Çelebizâde Âsım, s. 489). Kalelerde muhafızlık yapan bu yeniçerileri diğer yerli kulu müstahfızlardan ayırmak için onlara “odalı yeniçeri” denirdi. Bunlar merkezdeki mevâcib defterinde kayıtlıydı.

Sınır bölgeleri dışında iç kesimdeki kalelerde yerleşen muhafızlar hem daha az sayıdaydı hem de görev itibariyle askerî bir fonksiyon icra etmekten çok bulunduğu şehir ve bölgenin asayişiyle yükümlü idi. Meselâ XVI. yüzyılda Manisa Kalesi’nde kırk yedi muhafız bulunuyordu ve bunlara timar tahsis edilmişti. Müstahfız timarları asker götürme ve beslemekle yükümlü olmadıklarından düşük oranlarda idi (Manisa Kalesi müstahfızlarına XVI. yüzyılda 1000 akçe dolayında timar geliri ayrılmıştı).

Müstahfız timarları belirli köy gruplarından tahsis olunur, gelirleri müşterek olarak

ilgili tahrir kayıtlarında tesbit edilir, timar defterlerinde ise her birine düşen hisseler ayrı ayrı belirtilirdi. Kale müstahfızları genellikle kale içinde aileleriyle birlikte oturur, kaleden ayrılmamaları istenirdi. Görevleri arasında değerli eşyaların, paraların, vergi gelirlerinin saklandığı ve suçluların kapatıldığı hapishanenin bulunduğu kaleyi beklemek yanında vergi toplayanlara refakat etmek, şehrin asayişini teminde yardımcı olmak, eşkıya takibinde bulunmak gibi hizmetler başta geliyordu. Zamanla iç kesimdeki bazı kalelerin işlevsiz kaldığı gerekçesiyle terkedildiği, müstahfızlarının başka yerlere nakledildiği, ancak bazılarının şehirde yerleşerek eski timarlarından tahsisatlarını almayı sürdürdükleri görülür. Anadolu beylerbeyine yollanan 13 Şevval 1050 (26 Ocak 1641) tarihli bir fermanda Anadolu vilâyeti sancaklarından iç kesimlerde kalıp artık askerî fonksiyonlarını yitirmiş olan on dört kalenin timarlı müstahfızlarından askerî masrafları karşılamak üzere 1000’er akçe bedel alınması kararlaştırılmıştı (Emecen, s. 45). Bu durum, zamanla söz konusu kalelerin terkedilmesine yol açan sebeplerin başında gelmiştir. Ancak müstahfızlık bu şehir ve kasabalarda ismen sürmüş, bunlar mahallî güç odaklarından biri olmuştur.

Kalelerdeki müstahfızların belirli bir teşkilâtlanması vardı. Bunların başında kale dizdarı bulunurdu. Ayrıca müstahfızlardan sorumlu bir ağanın

mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Müstahfızlar kalenin stratejik önemine göre sayıları farklılık gösteren bölüklere ayrılmıştı. Normalde on kişiden oluşan bu bölüklerin bazan daha çok veya daha az sayıda askerden teşekkül ettiği de görülür. Macaristan sınırındaki kalelerde bölük sayıları oldukça yüksekti. Budin'de elli, İstolni Belgrad'da kırk beş, Peşte'de otuz sekiz bölük vardı. Büyük kalelerde müstahfızlar dışında müteferrik hizmet kıtaları, atlı muhafızlar, azebler, martoloslardan oluşan askerî gruplar mevcuttu. Resmî listelerde bu grupların bazan birbirinden ayrı ayrı yazıldığı, bazan tamamının müstahfız adı altında zikredildiği dikkat çeker. Timarlı olanlar dışında hazineden yevmiyeli olarak maaş alanların ulûfe miktarları Macar sınır kalelerinde XVI. yüzyılda günlük 6-7 akçe arasındaydı. Müstahfız ağası bulunduğu kalenin önemine göre 10, 12, 40, 60 akçe yevmiye alabiliyordu. Bunların yardımcısı olan kethüdânın yevmiyesi 8-12 akçe arasında değişiyordu (Römer, s. 24-25). Macar sınırındaki kalelerde XVI. yüzyıl ortalarında yeniçeriler ve timarlı olanlar dışında 10-12.000 dolayında müstahfız görev yapıyordu.

Askerî önemi azalmış olan iç kesimdeki kalelerde müstahfız sayısı daha azdı. Meselâ Manisa Kalesi'nde görev yapan kırk yedi kale erinin onu nöbetçi, yirmi altısı muhafız, diğerleri topçu, zemberekçi, terzi, imam, kapıcı, bölükbaşı, kethüdâ ve dizdardan müteşekkildi. 1527-1528 yılı kayıtlarına göre timarlı müstahfız sayısı Rumeli'de 6620, Anadolu'da 2614, Şam-Halep'te 419 olarak tesbit edilmiştir. Mısır'da hepsi de hazineden ücret alan müstahfızlar Mısır kalesinde 734, İskenderiye'de 219, Dimyat'ta otuz yedi, Reşid'de altmış üç kişi idi. Şam Kalesi'nde yeniçeri ortaları bulunuyordu ve sayıları 612 kadardı. Kerek'te altmış üç, Halep'te 212 müstahfız varken Diyarbekir bölgesi kalelerinde bu sayı 1858'e ulaşmıştı. Dikkati çeken bir husus özellikle kale müstahfız kadro sayısının sabit kaldığıdır. XVII. yüzyılda bilhassa yerli kulunun kale müstahfızlığı yoluyla yeniçeriliğe geçtiği, kendilerini yeniçeri olarak gören kişilerin şehirlerde nüfuz sahibi olduğu ve bunların ticaretle uğraştığı tesbit edilmektedir. Hezarfen Hüseyin Efendi'ye göre sınır boylarındaki kalelerde mevcut yeniçeri müstahfızlarının XVII. yüzyıldaki sayısı 21.428'dir. 1097'de (1686) otuz altı kalede 13.793 muhafız yeniçeri vardı ve bunların çoğu Kandiye, Bağdat, Belgrad, Kamaniçe, Hanya, Erzurum, Kefe, Van, Limni gibi önemli kalelerde toplanmıştı. 1136 (1724) yılına ait listelere göre bu sayı 30.000'e ulaşmıştı. 1164'te (1751) kale muhafazasındaki yeniçeri adedi

53.966 nefer nöbetçi olarak gösterilir.

Kale müstahfızlığı timarları XVIII. yüzyıla ait belgelerde genellikle “gedik-i timar” şeklinde zikredilir. Bu durum söz konusu timarların belirlilik kazandığı (kadrolaştığı) ve eski uygulamaların sürdürüldüğü anlamına gelir; yani timar sisteminin bozulması ve değişmesinin ardından kale müstahfızlığı timarı bir nevi belirlenmiş ünite (ocak) oluşturmuştur. Özellikle XVIII. yüzyılda müstahfız timarlarına yönelik birçok problemin ortaya çıktığı, müstahfız tayinlerinde yetkili olan dizdarlarla timarları irsî hale getiren ve yerelleştiren müstahfızlar ve bunların aile fertleri arasında tartışmaların eksik olmadığı anlaşılmaktadır.

Receb 1241 (Şubat 1826) tarihli bir kararla Rumeli’de ve Anadolu’daki timarlı sipahilerin önemli bir kısmı Lağımcı ve Humbaracı Ocağı içine alınırken yeni teşkilâtta her askerî cemaatin bir de müstahfız grubu oluşturulmuş, bunlar “müstahfız sipahiler cemaati” diye anılmıştır (Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, s. 507-514). Yeniçeri Ocağı lağvedildikten sonra müstahfızlık tamamen ortadan kalkmıştır. Oluşturulan yeni askerî teşkilâta göre dört yıl muvazzaf, iki yıl ihtiyat askerliğinden sonra on dört yıl tâlim askerliğiyle mükellef tutulan rediflikle aynı kategoriye sokulan müstahfızlık, rediflikten sonraki askerlik hizmetiyle yükümlü olanların kastedildiği bir şekle dönüşmüştür. 1307 (1889-90) tarihli bir kanunnâmede redif taburları içinde müstahfız taburlarından söz edilir ve bunlar “müstahfız bulunan süvariler” diye de anılır.

Müstahfız kelimesi Osmanlılar’da diğer bazı kurumlarda görev yapanlar için de kullanılırdı. Topçular Kâtibi, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe Türbesi’ne girip çıkanları kontrol eden, asayişi sağlayan görevliyi müstahfız diye anar (Topçular Kâtibi Abdülkadir [Kadrî] Efendi Târihi, II, 954). Müstakil binalara sahip Osmanlı vakıf kütüphanelerinde koruma hizmeti için müstahfız adıyla bir görevli bulunurdu. Meselâ III. Ahmed’in Yenicami Kütüphanesi ile Nuruosmaniye ve Veliyyüddin Efendi kütüphanelerinde bevvâblık ve müstahfızlık görevleri yapanlara rastlanır. Nuruosmaniye Kütüphanesi’nde altı müstahfız ve üç bevvâb vardı (Erünsal, s. 189). Yine koruma ve bakım hizmeti gören kişilerden müstahfız diye söz edildiği tesbit edilmektedir. Mühendishânede hendese odasındaki aletleri korumak için günlük 20 akçe maaşlı bir “müstahfız-ı âlât” vardı. Sadrazam Mustafa Reşid

Paşa tarafından saraya sunulan arşiv oluşturulmasıyla ilgili tezkerede belgeleri gerektiği hallerde getirecek görevli “müstahfız-ı evrâk” diye anılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VII, 497; VIII, 249; IX, 156, 178; X, 73; Aksarâyî, Müsâmeretü’l-aḫbâr, s. 14; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Târihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, I, 20; II, 954; Hezarfen Hüseyin Efendi, Telhîsü’l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 152; Râşid, Târih, V, 153-156; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 489-490; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 2000, s. 507-514; Osman Nuri Ergin, Mecelle-i Umûr-ı Belediyye (İstanbul 1330-38), İstanbul 1995, IV, 1874; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 529; a.mlf., Kapukulu Ocakları, I, 325-330; Mustafa Akdağ, Türkiye’nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, İstanbul 1974, II, 104, 108, 134, 421; Yusuf Oğuzoğlu, “Osmanlı Şehirlerindeki Askerlerin Ekonomik Durumuna İlişkin Bazı Bilgiler”, Birinci Askerî Tarih Semineri, Bildiriler, Ankara 1983, II, 173; Erünsal, Türk Kütüphanecileri Tarihi II, s. 189; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazası, Ankara 1989, s. 44-45, 293; İbrahim Güler, “XVIII. Yüzyılda Osmanlılarda Kale Mustahfızlığı Hakkında Bazı Bilgiler”, Prof. Dr. Bayram Kodaman’a Armağan

(haz. Mehmet Ali Ünal), Samsun 1993, s. 389-412; Klára Hégyi, “The Ottoman Military Force in Hungary”, Hungarian-Ottoman Military and Diplomatic Relations in the Age of Süleyman the Magnificent (ed. G. David - P. Fodor), Budapest 1994, s. 131-148; Claudia Römer, Osmanische Festungsbesatzungen in Ungarn zur Zeit Murāds III, Wien 1995, s. 24-45; Ömer Lutfi Barkan, Osmanlı Devletinin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (haz. Hüseyin Özdeğer), İstanbul 2000, I, 614-663.

DİA

MÜSTAHÎL

(المستحيل)

Yokluğu zatının gereği olan veya konunun özü itibariyle yokluğunu gerektiren anlamında kelâm ve mantık terimi

(bk. HÜKÜM).

MÜSTAHREC

(المستخرج)

Bir hadis kitabındaki rivayetleri daha farklı isnadlarla toplayan hadis kitabı türü.

Sözlükte "çıkarmak" anlamına gelen istihrâc kelimesi, terim olarak "bir hadis kitabındaki bütün rivayetleri bir müellifin kendisine ulaşan başka senedlerle rivayet etmesi" demektir. Bu hadislerin toplandığı kitaba müstahrec, bu işi yapan müellife de müstahric denmektedir. Bu tür eserlerde müstahricin isnadının, istihracını yaptığı kitabın müellifinin verdiği senedlerle ya o kitabın müellifinin hocasında veya daha önceki bir râvide birleşmesi şartı aranmaktadır. Böylece hadisin daha başka isnadlarla da geldiği ve dolayısıyla güvenilir bir rivayet olduğu ispat edilmiş olur. Müstahreci yapılan kitabın müellifine zaman bakımından yakın bir râvi varken daha uzaktakine gidilmemelidir. Ancak âlî bir senedi veya metinde önemli bir ilâveyi elde etmek için daha uzak bir râviye de isnat edilebilir. Müstahric, şayet kendi senedleriyle asıl musannifin hocasında birleşirse buna "muvâfakat" adı verilir; çünkü bu hadisin rivayetinde müstahric asıl musannife muvafakat etmiş olmaktadır. Eğer musannifin hocasının hocasında veya daha yukarılarda birleşirse buna da "âlî muvâfakat" denir. Müstahric istenen senedi bulamadığı takdirde bazı hadislerin senedlerini zikretmeyebilir.

Asıl müellifin rivayet ettiği hadislerin lafızlarıyla müstahricin rivayet ettiği hadislerin lafızlarında ve mânasında mutlak uygunluk şart değildir; esasen bu çok defa mümkün olmaz. Zira her râvi hadisi kendi şeyhinden duyduğu lafızlarla naklettiği için bunun farklılık arzetmesi tabiidir. Bu durumda müstahric tarafından rivayet edilen hadislerin lafızlarında biraz fazla, mânalarında ise daha az farklılık görülebilir. Nitekim Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī ve Ferrâ el-Begavî eserlerinde rivayet ettikleri bir hadis için lafzen aynı olmadığı, hatta mânada farklılık bulunduğu halde, "Bunu Buhârî ve Müslim tahrîc etti" demişlerdir.

Müstahric, tahrîcini yaptığı kitapta bulunmayan bazı zâit lafızları kaydettiği gibi asıl kitaptaki hadisleri teyit etmek için orada olmayan rivayetleri de tahrîc edebilir. Önemli olan husus, bu rivayetlerin sıhhatine dair yeterli araştırma yapılması ve bu konuda hüküm verilirken müstahrecdeki hadislerin müstakil olarak ele alınıp değerlendirilmesidir. Yapılan müstahrec Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim gibi eserler üzerinde olsa bile müstahricin rivayet ettiği hadislerin sened ve metin açısından incelenmesi gerekir. Çünkü onun rivayetleri aynı sağlamlıkta olmayabilir.

Müstahrecdeki rivayet müstakil bir hadis olmayıp asıl kitaptaki bir rivayetin metnine ziyade bir lafız getirmişse veya lafızları farklı olmakla beraber mânen aynı ise bunun da incelenmesi gerekir. Bu durumda asıl müellifin isnadı ile müstahricin isnadının nerede birleştiğine bakılır; birleştikleri yerden itibaren müstahrice kadar olan râvilerin durumu ele alınır. Ayrıca metne de bakılır ve çıkan neticeye göre söz konusu ziyade lafzın veya mânevî rivayetin sahih, hasen yahut zayıf olduğuna hükmedilir. Müstahrecde rivayet edilen hadislerin, müstedrekler gibi asıl müellifin hadis kabul şartlarına uygun olması konusu ihtilâflı bir meseledir. Bazı âlimler, müstahrecdeki rivayetlerin senedinin de sahih olmasını şart koşarken çoğunluk müstahrecin müstakil bir çalışma sayıldığını dikkate alarak bunu gerekli görmez.

Bu tür çalışmaların büyük çoğunluğu IV ve V. (X-XI.) yüzyıllarda yapılmış olup bu eserlerin hadis açısından sağladığı faydalar şöylece özetlenebilir: 1. Müstahrec çalışmaları âlî isnadın elde edilmesine imkân verebilir. 2. Hadislerin rivayet zincirleri çoğalacağından rivayete olan güven artar. Bu da özellikle hadislerin teâruzu halinde tercih imkânı verir. 3. Asıl müellifin ihtisar, ihmal vb. sebeplerle almadığı birçok sahih rivayeti müstahric derleyeceği için metinlerde müphem veya eksik kalmış faydalı ve sahih ibareler bu yolla elde edilebilir. Çünkü müstahric, asıl müellifin rivayet ettiği lafızlara değil kendi hocalarından dinlediği rivayetin lafızlarına bağlı kaldığından bu lafızların asıl müellifin lafızlarından farklı olması mümkündür. 4. Asıl müellif, ileri yaşta hâfızası bozulmuş olan bir râviden aldığı bir hadisi hâfızası bozulmadan önce mi yoksa sonra mı aldığını belirtmemiş olabilir. Müstahric ise bunu bir şekilde ifade eder. 5. Asıl eserde sika olan bir müdellisten an‘ane yoluyla rivayet edilen bir hadisi müstahric semâ kaydı ile rivayet ederek tedlîs şüphesini ortadan kaldırabilir.

6. Asıl eserde hadislerin senedinde râviyi tanımaya imkân vermeyen bazı müphem ifadeleri müstahric açıklayarak râvilerin kim olduğunu belirtir. 7. Asıl eserde hadis metninin içine müdrec bir ifadenin karışması ve bunun müdrec olduğunun açıkça belirtilmemesi halinde müstahric buna açıklık getirir. 8. Asıl eserde merfû bir rivayetin mevkuf olarak veya mevkufa benzer bir tarzda rivayet edilmesi halinde müstahrecde bu karışıklık giderilir. 9. Ṣaḥîḥ-i Müslim'de çokça görüldüğü gibi hadisin metni tam olarak verilmeden "mislühû, nahvehû, ma'nâhu" gibi ifadelerle daha önce geçen bir rivayete gönderme yapılabilir ve bunlar arasında bir fazlalık veya eksiklik bulunabilir. Müstahric, bu rivayetleri tam olarak zikretmek suretiyle hem lafızları aynen korumuş hem doğabilecek tereddütleri önlemiş olur. 10. Asıl eserde herhangi bir illetle rivayet edilen hadis, müstahrecde bu illetten kurtarılabildiği gibi asıl eserde mürsel olarak yahut vicâde veya kitâbet yoluyla rivayet edilen hadis müstahrecde mevsul olarak yer alabilir. 11. Asıl eserde geçen bazı lafızların râvilerden hangisine ait olduğu açık değilse müstahric bunu açıklayabilir. 12. Asıl eserde dil kurallarına uymadığı için metnin anlaşılmasını zorlaştıran bir ifade bulunabilir; müstahric bulduğu diğer rivayetlerde bu ifadenin doğrusunu tesbit eder.

Müstahrec çalışmaları çeşitli kitaplar üzerine yapılmış olmakla birlikte bunlar daha çok Buhârî ve Müslim'in Ṣaḥîḥ'leri etrafında gerçekleştirilmiştir. Sadece Buhârî'nin Ṣaḥîḥ'i üzerine müstahrec kaleme alan müellifler arasında Ebü'l-Abbas Muhammed b. Ahmed b. Hamdân el-Hîrî en-Nîsâbûrî, İbn Hayyûye diye bilinen Ebû Muhammed Abdüssamed b. Muhammed el-Buhârî, İsmâilî, Gıtrîfî, İbn Merdûye, Bâtırkānî ve Sîdî Muhammed zikredilebilir. Yalnız Müslim'in Ṣaḥîḥ'i üzerine müstahrec yazanlardan Ahmed b. Seleme, İbnü's-Sindî diye bilinen Ebû Bekir Muhammed b. Muhammed b. Recâ en-Nîsâbûrî el-İsferâyînî,

Ebû Ca'fer el-Hîrî, Muhammed b. İshak es-Serrâc ve Ebû Avâne el-İsferâyînî (Müsnedü Ebî ʿ Avâne, I-V, nşr. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkī, Beyrut 1419/1998), Ebû İmrân Mûsâ b. Abbas el-Cüveynî, Ahmed b. Muhammed et-Tûsî el-Belâzürî, Kāsım b. Asbağ, Ebü'n-Nadr et-Tûsî, Ebü'l-Velîd el-Ümevî, İbnü'l-Hîrî diye bilinen Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî, İbnü'ş-Şarkī diye anılan Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed el-Herevî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed eş-Şemmâhî el-Herevî ve Ebû Nuaym el-İsfahânî (el-Müsnedü'l-müstaḫrec ʿ alâ Ṣaḥîḥi'l-

İmâm Müslim, nşr. Muhammed Hasan Muhammed, I-IV, Beyrut 1417/1996) anılabilir. Hem Ṣaḥîḥ-i Buḫârî hem Ṣaḥîḥ-i Müslim'le ilgili olarak İbnü'l-Ahrem (müttefekun aleyh hadisler üzerine), Ebû Ali el-Mâsercisî, Hâkim el-Kebîr, el-Müttefiḳu'l-kebîr adını taşıdığı ve toplam 25.480 tariki ihtiva ettiği söylenen eseriyle (İbn Hacer el-Askalânî, I, 297) Cevzakī, Hâkim en-Nîsâbûrî, Berkānî, İbn Mencûye, Ebû Zer el-Herevî, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Zekeriyyâ İbn Mende ve el-Miṣbâḥ fî ʿuyûni'l-eḥâdîs̱i'ṣ-ṣıḥâḥ adlı eseriyle Cemmâîlî müstahrec çalışmaları yapmıştır.

Bunlardan başka Tirmizî ve Ebû Dâvûd'un es-Sünen'lerine dair müstahrecler yapılmıştır. Tirmizî'nin es-Sünen'i üzerine müstahrec yazanlardan Hâkim el-Kebîr, İbn Mencûye ve Ebû Ali Hasan b. Ali b. Nasr et-Tûsî anılabilir. Ebû Ali'nin kaleme aldığı müstahrec, Muḫtaṣarü'l-aḥkâm (Müstaḫrecü'ṭ-Ṭûsî ʿalâ Câmiʿi't-Tirmiẕî) adıyla yayımlanmıştır (nşr. Enîs b. Ahmed b. Tâhir el-Endûnîsî, I-IV, Medine 1415). Ebû Dâvûd'un es-Sünen'i üzerine müstahrec yazanlardan İbn Mencûye, İbn Eymen diye bilinen Muhammed b. Abdülmelik b. Eymen ve Kāsım b. Asbağ (eseri için bk. DİA, XXIV, 541) zikredilebilir.

Müstahrec çalışmaları adı geçen hadis kitaplarıyla sınırlı kalmamış, İbn Huzeyme'nin Kitâbü't-Tevḥîd'i Hakkında Ebû Nuaym el-İsfahânî tarafından bir müstahrec yapılmış, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin el-Müstedrek'i üzerine Zeynüddin el-Irâkī bir müstahrec yazmaya başlamakla beraber bitirememiş (a.g.e., XIX, 121), Ebü'l-Kāsım İbn Mende çeşitli kitaplardan çıkardığı hadisler için el-Müstaḫrec min kütübi'n-nâs li't-teẕkire ve'l-müsteṭraf min aḥvâli'n-nâs li'l-maʿrife'yi hazırlamıştır (a.g.e., XX, 181).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ali Hasan b. Ali et-Tûsî, Müstaḫrecü'ṭ-Ṭûsî ʿalâ Câmiʿi't-Tirmiẕî (nşr. Enîs b. Ahmed), Medine 1415, neşredenin girişi, I, 65-128; Hâkim en-Nîsâbûrî, Tesmiyetü men aḫracehümü'l-Buḫârî ve Müslim (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1987, s. 13-16; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ (nşr.

Nûreddin Itr), Medine, ts., s. 19-20; Burhâneddin el-Ebnâsî, eş-Şeze̱’l-feyyâḥ min ʿUlûmi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Ebû Abdullah M. Ali Semek), Beyrut 1418/1998, s. 40-41; İbnü’l-Irâkī, el-Beyân ve’t-tavżîḥ (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1990, neşredenin girişi, s. 15-16; İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket ʿalâ kitâbi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebîʻ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1417, I, 291-323; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, I, 44-48; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 112-116; Zekeriyyâ el-Ensârî, Fetḥu’l-bâḳī ʿalâ Elfiyyeti’l-ʿIrâḳī (nşr. Muhammed b. Hüseyin el-Irâkī el-Hüseynî), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), I, 56-63; Emîr es-Sanʻânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü’s-selefiyye), s. 69-85; Abdülazîz ed-Dihlevî, Bustânü’l-Muhaddisîn (trc. Ali Osman Koçkuzu), Ankara 1986, s. 90-91; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 26-32; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 227-231; Talat Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 320-323; Halîl İbrâhim Molla Hâtır, Mekânetü’ṣ-Ṣaḥîḥayn, Kahire 1981, s. 167-170; Mahmûd Ebû Reyye, Eḍvâʾ ʿale’s-sünneti’l-Muḥammediyye, Kahire, ts., s. 294-296; Şerefeddin Ali Râcihî, Muṣṭalaḥu’l-ḥadîs̱ ve es̱erühû ʿale’d-dersi’l-luġavî ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1983, s. 270-274; Mübârekfûrî, Muḳaddimetü Tuḥfeti’l-aḥveẕî (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1412/1992, s. 67-70; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, I, 346-353; Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, Tedvînü’s-sünne, Riyad 1417/1996, s. 177-180.

S. Kemal Sandıkçı

el-MÜSTAHRECE

(المستخرجة)

Muhammed b. Ahmed el-Utbî’nin (ö. 255/869) el-ʿUtbiyye olarak da tanınan ve Mâlikî fıkhının ilk kaynakları arasında yer alan eseri

(bk. UTBÎ, Muhammed b. Ahmed).

MÜSTAÎN-BİLLÂH

(المستعين بالله)

Ebü'l-Abbâs el-Müstaîn-Billâh Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Abbâsî (ö. 252/866)

Abbâsî halifesi (862-866).

217'de (832) doğdu. Babası Halife Mu'tasım-Billâh'ın oğlu Muhammed, annesi Slav asıllı bir câriyedir. Halife Müntasır-Billâh'ın 4 Rebîülâhir 248'te (7 Haziran 862) öldürülmesi üzerine başta Boğa el-Kebîr, Boğa es-Sagīr ve Otamış olmak üzere Türk kumandanları, Vezir Ahmed b. Hasîb ve diğer devlet adamları yeni halifeyi seçmek için toplandılar. Türk askerleri, Megāribe ve Üşrûseneliler, toplantıya katılanların alacağı karara uyacaklarına ve seçecekleri halifeye biat edeceklerine yemin ettiler. Ancak daha önce Halife Mütevekkil-Alellah'ın öldürülmesi işine karıştıklarından kendilerinden intikam alır düşüncesiyle Mütevekkil'in çocuklarının halife seçilmesine razı olmayacaklarını bildirdiler. Görüşmeler sonunda Mu'tasım-Billâh'ın torunu Ahmed b. Muhammed'in Müstaîn-Billâh lakabıyla halife ilân edilmesine karar verildi (6 Rebîülâhir 248 / 9 Haziran 862). Ertesi gün biat merasimi sırasında bazı gruplar, Müstaîn'in halifeliğine karşı çıkarak önceki halife Müntasır'ın kardeşi Mu'tez-Billâh lehine tezahürat yaptılar, hatta Bâbülâmme'ye hücum edip yağmalamaya başladılar. Böylece öteden beri Türk askerlerinin iktidarı ellerinde tutmalarından rahatsız olan Bağdat halkı ilk defa Türkler'e karşı başlatılan bir eylemin içinde yer almış oluyordu. Boğa el-Kebîr olaya müdahale ederek birçok kişinin ölümüne sebep olan karışıklıklara son verdi. Halife de cülûs bahşişi dağıtıp olayları yatıştırdı. Mu'tez-Billâh'ı ve kardeşi Müeyyed'i el-Cevsaku'l-Hâkānî'de hapsettirdi.

Müstaîn-Billâh hilâfet makamına geçince Otamış'ı Mısır ve Mağrib, Muhammed b. Tâhir'i Horasan, Muhammed b. Abdullah b. Tâhir'i Irak-Fars valiliğine tayin etti. Bir süre sonra Türkler'le Vezir Ahmed b. Hasîb'in arası açıldığından Otamış'ı vezir tayin etmek zorunda kaldı. Ahmed b.

Hasîb bütün mallarına el konulup önce Girit adasına, ardından Kayrevan'a gönderildi. Bu olaydan sonra iktidar Otamış ile kâtibi Şücâ' b. Kāsım'ın eline geçti.

Türk askerlerinin nüfuzunun kırılmasını isteyen Bağdat halkı Abbâsî kuvvetlerinin Bizans karşısında yenilmesini bahane ederek halifeye isyan etti. Halkın, Şâkiriyye denilen ücretli askerlerin ve diğer grupların katıldığı isyan sırasında mahkûmlar serbest bırakıldı (Safer 249 / Nisan 863). Ardından Sâmerrâ'da da Türk askerlerine karşı başlatılan eylem Boğa es-Sagīr, Otamış ve Vasîf'e bağlı kuvvetler tarafından bastırıldı. Kısa bir süre sonra Boğa es-Sagīr ve Vasîf'e bağlı bazı Türkler, malî ve siyasî durumlarının kötüleştiğini iddia ederek Vezir Otamış ve kâtibine karşı ayaklandılar, her ikisini de katledip evlerini yağmaladılar (15 Rebîülâhir 249 / 7 Haziran 863). Halife olup bitenler karşısında ciddi bir tepki gösteremedi. Otamış'ın yerine Ahmed b. Sâlih b. Şîrzâd'i vezir tayin etti ve nüfuzlu kumandanlardan Bâgir et-Türkî'yi

başkumandanlığa getirmek istedi. Ancak bu durum Boğa es-Sagīr ile Vasîf'i endişelendirdi. Boğa es-Sagīr ile Vasîf'in kendisine karşı bir eylem gerçekleştireceğini haber alan Bâgir et-Türkî adamlarıyla görüşerek halifenin ve bu iki kumandanın katledilmesini kararlaştırdı. Bunu duyan Halife Müstaîn-Billâh, Boğa es-Sagīr ve Vasîf ile anlaşıp Bâgir et-Türkî'yi hapsetti. Bu sırada Bâgir'in askerleri ve mevâlî ayaklanıp el-Cevsaku'l-Hâkānî'yi bastı. Tehlikenin giderek büyümesi üzerine Bâgir hapishanede öldürüldü, fakat bu olay karışıklıkları daha da arttırdı. Boğa es-Sagīr ile Vasîf isyanı bastırmak için Megāribe ve Şâkiriyye'ye mensup bir grup askeri Bâgir et-Türkî'nin adamlarına karşı sevkettiyse de isyan bastırılamadı. Halife, Vasîf ve Boğa es-Sagīr ile birlikte Sâmerrâ'yı gizlice terkedip Bağdat'a hareket etmek zorunda kaldı. Müstaîn-Billâh, Bağdat'ta Vali Muhammed b. Abdullah b. Tâhir tarafından karşılandı (5 Muharrem 251 / 6 Şubat 865). Sâmerrâ'daki bazı kumandan ve devlet adamları da Bağdat'a gitmeye başladılar. Bu gelişmelerden rahatsız olan Türk askerleri, Ferganalılar ve diğer mevâlî Müstaîn-Billâh'a elçi gönderip hatalarını itiraf ettiler, geri dönmesini istediler ve kendisine bundan sonra sadakatle hizmet edeceklerini bildirdiler. Fakat halife onların tekliflerini kabul etmedi. Bunun üzerine Türk askerleri, siyasî otoritelerinin sarsılmasından endişe edip Müstaîn-Billâh'ın yerine Mu'tez-Billâh'ı halife yapmaya karar verdiler ve

onu el-Cevsaku’l-Hâkānî’deki hapishaneden çıkarıp halife ilân ettiler (11 Muharrem 251 / 12 Şubat 865). Vilâyetlere mektup göndererek Müstaîn-Billâh’ın hal‘edildiğini ve yerine Mu‘tez-Billâh’ın geçtiğini bildirdiler.

Böylece aynı anda biri Bağdat’ta, diğeri Sâmerrâ’da olmak üzere iki Abbâsî halifesi ortaya çıkmış oldu. Mu‘tez-Billâh, bu ikiliğe son vermek için Bağdat Valisi Muhammed b. Abdullah b. Tâhir’e haber gönderip onu kendi saflarına çağırdıysa da teklifi kabul görmedi. Ancak Boğa el-Kebîr’in Humus’ta bulunan oğlu Mûsâ, Mu‘tez-Billâh tarafına geçince dengeler değişti. Bu gelişmeden cesaret alan Mu‘tez-Billâh kardeşi Ebû Ahmed’i büyük bir orduyla Bağdat’a gönderdi (23 Muharrem 251 / 24 Şubat 865). Bağdat uzun süre muhasara edildi. Muhasaradan dolayı perişan olan halk validen Mu‘tez-Billâh’ın saflarına katılmasını, Müstaîn-Billâh’tan da halifelikten çekilmesini istedi. Ebû Ahmed ile görüşen Vali Muhammed b. Abdullah, Mu‘tez-Billâh’a biat etmeye razı oldu ve Müstaîn-Billâh’ın halifelikten hal‘edilmesi kararına katıldığını bildirdi (4 Muharrem 252 / 25 Ocak 866).

Müstaîn-Billâh bu karar üzerine kendisine 50.000 dinar para ayrılması, 30.000 dinarlık bir yerin iktâ edilmesi ve Mekke’ye gidinceye kadar Vâsıt’ta ikametine izin verilmesi şartıyla hilâfetten çekildi ve Mu‘tez-Billâh resmen halife ilân edildi. Halkı el-Mescidü’l-câmi‘de toplayan Kadı İbn Ebü’ş-Şevârib Hasan b. Muhammed yeni halife için biat aldı. Müstaîn-Billâh’ı da oraya getirtti ve ona hilâfetten kendi isteğiyle ayrılıp ayrılmadığını sordu. O da kendi arzusuyla ayrıldığını söyleyip Mu‘tez-Billâh’a biat etti. Müstaîn-Billâh, hilâfet alâmetlerinden olan asâ ve bürdeyi görevlilere teslim ettikten sonra ailesiyle birlikte Vâsıt’a hareket etti (3 Muharrem 252 / 24 Ocak 866). Tolunoğulları hânedanının kurucusu Ahmed b. Tolun da ona nezaret etmekle görevlendirildi. Müstaîn-Billâh 3 veya 6 Şevval 252’de (17 veya 20 Ekim 866) Mu‘tezz’in görevlendirdiği hâcib Saîd b. Sâlih tarafından Sâmerrâ’da öldürüldü. Müstaîn, Ebü’l-Abbas es-Seffâh ve Ebû Ca‘fer el-Mansûr’dan sonra babası halife olmadığı halde hilâfet makamına geçen ilk şahıstır. Mütevekkil-Alellah ve Müntasır-Billâh’ın başına gelenleri iyi bildiği için Türk kumandanların icraatına müdahale etmekten çekinmiş ve onların her isteğini yerine getirmiştir. Çok cömert olduğu, kendinden önceki halifelerin biriktirdiği altın, mücevherat, silâh ve diğer değerli eşyayı bütün uyarılara rağmen dağıttığı

kaydedilmektedir.

Müstaîn-Billâh'ın halifelik dönemi karışıklıklar içinde geçmesine rağmen Bizans'a karşı yaz seferleri sürdürüldü. Halife 249 (863) yılında Ca'fer el-Hayyât ile Ömer b. Abdullah el-Akta'ı Bizans'a karşı sefere memur etti. Ömer Anadolu içlerine kadar ilerledi. Türk kumandanı Bilgecûr 250 yılı yazında (864 yazı) Anadolu'ya hareket etti. Bilgecûr ertesi yıl daha büyük bir orduyla Anadolu seferine çıktı. Aksaray-Niğde arasında bulunan Matmûre'yi alıp çok sayıda esir ve bol miktarda ganimetle geri döndü.

Ali evlâdının başlattığı isyanlar da Müstaîn-Billâh'ı meşgul eden önemli olaylar arasında yer alır. Tâlibiyyîn'den Yahyâ b. Ömer el-Hüseynî 250'de (864) Kûfe'de beytülmâli ele geçirip mahkûmları serbest bıraktı. Müstaîn sevkettiği ordularla bu isyanı bastırdı ve Yahyâ b. Ömer öldürüldü. Aynı yılın ramazan ayında (Ekim 864) Hasan el-Alevî Taberistan'da ayaklandı. Abbâsî kuvvetleri Hasan el-Alevî'yi mağlûp ederek 300'den fazla taraftarını katletti. Ancak Taberistan halkının coşkuyla desteklediği Hasan el-Alevî mücadeleye devam edip Taberistan'a hâkim olmayı başardı (254/868). Muhammed b. Ca'fer el-Hüseynî'nin Rey şehrinde başlattığı isyan Horasan Valisi Muhammed b. Tâhir tarafından bastırıldı ve Muhammed b. Ca'fer esir alındı (251/865). Yine Ali evlâdından olan Hüseyin b. Muhammed 251 yılı sonlarında (865 sonları) Kûfe'de isyan etti. Kûfeliler ve Benî Esed kabilesi tarafından da desteklenen bu isyan Halife Müstaîn-Billâh'ın gönderdiği Müzâhim b. Hâkān kumandasındaki kuvvetlerce bastırıldı (253/867). Hüseyin b. Ahmed el-Kevkebî 251 Rebîülevvelinde (Nisan 865) Kazvin ve Zencan'ı ele geçirdi. Bu isyan Boğa el-Kebîr'in oğlu Mûsâ tarafından bertaraf edildi. Aynı yıl İsmâil b. Yûsuf el-Hasenî el-Alevî Mekke'de ayaklandı ve Mekke halkı bu yüzden büyük sıkıntılarla karşılaştı, isyanı Ebü's-Sâc bastırdı (252/866).

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūbî, Târîḫ, II, 494-499; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IX, 254-363, 396, 442, 446-447; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), IV, 144-165;

İbnü’l-İmrânî, el-İnbâʾ fî târîḫi’l-ḫulefâʾ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Leiden 1973, s. 123-127; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbnü’t-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 240-242; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XXII, 301 vd.; Belevî, Sîretü Aḥmed b. Ṭolûn (nşr. M. Kürd Ali), Kahire, ts. (Mektebetü’s-sekāfeti’d-dîniyye), s. 36-42; G. le Strange, Baghdad during the Abbasid Caliphate, Oxford 1924, bk. İndeks; Hudarî, Muḥâḍarât: ʿAbbâsiyye, s. 272-281; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1976, s. 113-120, 125-139, 140, 155, 156, 175, 178, 183-185; H. Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphates, London 1986, s. 173-175; Hasan Yaşaroğlu, Taberistan Zeydîleri (250-316/864-929) (doktora tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 68 vd.; Gülgûn Uyar, Ehl-i Beyt: İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma Evlâdı, İstanbul 2004, s. 319-329; C. Melchert, “Religious Policies of the Caliphs”, Islamic Law and Society, III/3, Leiden 1996, s. 330-333; K. V. Zetterstéen, “Müstaîn”, İA, VIII, 826; a.mlf. - [C. E. Bosworth], “al-Mustaʿīn”, EI² (İng.), VII, 722-723.

Abdülkerim Özaydın

MÜSTAKİMZÂDE SÜLEYMAN SÂDEDDİN

(ö. 1202/1788)

Biyografi âlimi, mutasavvıf ve hattat.

Receb 1131'de (Mayıs-Haziran 1719) İstanbul Atikalipaşa semtinde dünyaya geldi. Babası, Beyazıt'taki Sadrazam Seyyid Hasan Paşa Medresesi müderrislerinden Mehmed Emin Efendi'dir. Şam ve Edirne

kadılıklarında bulunan dedesi Mehmed Müstakim Efendi'ye nisbetle "Müstakimzâde" diye şöhret buldu. Babasının yanı sıra Fâtih Camii imamı Seyyid Yûsuf Efendi, Yemliha Hasan Efendi, Hanîf İbrâhim Efendi, Abbas Vesim Efendi gibi âlimlerden ders aldı, Arapça ve Farsça öğrendi. Sülüs ve nesihi Eğrikapılı Mehmed Râsim, ta'lik yazıyı önce Fındıkzâde İbrâhim, ardından Kâtibzâde Mehmed Refîî efendilerden öğrenerek kendini yetiştirdi. Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Mehmed Emin Tokadî'ye intisap ederek yedi yıl hizmetinde bulundu, kendisinden tarikat hilâfeti ve hadis icâzeti aldı. 1158 (1745) yılında mürşidinin ve arkasından annesinin vefatı üzerine derin bir üzüntüye kapıldı. Sağlığına iyi gelir düşüncesiyle Bursa'ya giderek bir süre orada kaldı. Dedeleri ve babası gibi ilmiye sınıfına girmek isteyen Müstakimzâde, 1164'te (1751) babasının ölümünden birkaç ay sonra Seyyid Murtaza Efendi'nin şeyhülislâmlığı döneminde açılan müderrislik imtihanına girdi. Ancak sakalının seyrekliği gerekçe gösterilerek başarısız sayıldı. Bu durum onu çok etkiledi. Bu tarihten itibaren bütün zamanını ilme ve eser telifine ayırdı. Hayatının son döneminde yapılan müderrislik teklifini kabul etmedi. Başta tasavvuf olmak üzere dinî ilimlerin hemen hepsinde, dil ve edebiyat sahasında çok sayıda eser kaleme aldı. Şairlik yönü de bulunan Müstakimzâde tarih düşürmede çok başarılıdır ve birçok eserinin adı ebcedle telif tarihini vermektedir. Ömrünü yoksulluk içinde geçiren Müstakimzâde hiç evlenmemiş, geçimini kitap istinsah ederek sağlamıştır. 10 Şevval 1202'de (14 Temmuz 1788) vefat etti ve Zeyrek'te Pîrî Paşa (Soğukkuyu) Camii hazîresinde Mehmed

Emin Tokadî'nin kabri yanına defnedildi.

Eserleri. A) Biyografik Eserleri. 1. Mecelletü'n-nisâb*. İslâm dünyasında yetişen meşhur şahsiyetlerin kısa biyografilerini içeren Arapça eser üzerine iki doktora çalışması yapılmıştır (Ahmed Yılmaz, Müstakimzâde Süleyman Sadeddin: Hayatı, Eserleri ve Mecelletü'n-Nisâbı, 1991, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Muhammed İssa İman, Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin Efendi, Mecelletü'n-nisâb: Kişi, Eser ve Yer Adlarının Açıklamalı Dizini, 1996, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı yazma nüshası da (Hâlet Efendi, nr. 628) Kültür Bakanlığı tarafından tıpkıbasım olarak neşredilmiştir (Ankara 2000). 2. Devhatü'l-meşâyih*. Osmanlı şeyhülislâmları Hakkında yazılmış ilk eser olup müellifi tarafından iki defa zeyli yapılmıştır. Ahmed Rifat Efendi de bir zeyil yazarak eserin tamamını istinsah etmiş ve bu nüsha Devhatü'l-meşâyih maa zeyl adıyla yayımlanmıştır (İstanbul, ts., taşbaskı). 3. Tuhfe-i Hattâtîn*. İslâm dünyasında hat sanatında meşhur olmuş pek çok kişinin biyografisinin alfabetik olarak yer aldığı bu eseri İbnülemin Mahmud Kemal müellif ve çalışmaları Hakkında geniş bir incelemeyle birlikte neşretmiştir (İstanbul 1928). 4. Zeyl-i Hamîletü'l-küberâ. Ahmed Resmî Efendi'nin eserinin kısa bir zeyli olup Zeynep Aycibin tarafından yayımlanmıştır ("Ahmed Resmî Efendi'nin Hamîletü'l-küberâ'sı ve Müstakimzâde Zeyli", TTK Belgeler, XII/26 [2002], s. 224-226). 5. Kitâbü'l-Menâkıb. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe Hakkındadır (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 2420/1, 611/7).

B) Dinî-Tasavvufî Eserleri. 1. Terceme-i Mektûbât-ı Kudsiyye. İmâm-ı Rabbânî ve oğlu Muhammed Ma'sûm'un Mektûbât'larının tercümesidir (İstanbul 1277). 2. Risâle-i Tâciyye. Tarikat taçlarına dair önemli bir eser olup Helga Anetshofer ve Hakan T. Karateke tarafından tıpkıbasımı, tenkitli metni, Almanca tercümesi ve geniş bir incelemeyle birlikte yayımlanmıştır (Traktat Über die Derwischmützen [Risâle-i Tâciyye] des Müstaqim-zāde Süleymān Saʿdeddin, Leiden 2001). 3. Tuhfetü'l-merâm. Müstakimzâde'nin, şeyhi Mehmed Emin Tokadî'ye sorduğu ahlâkî, tasavvufî soruları ve cevaplarını ihtiva eder (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 614/12). 4. Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye. Bayramî Melâmîliği'nin tarihine dair temel eserlerden biridir (Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1164). 5. Şerh-i Vird-i Settâr. Yahyâ eş-Şirvânî'nin evrâdının

tercüme ve şerhidir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 611/5; Esad Efendi, nr. 1405/2). 6. Akīdetü's-sûfiyye (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1684/6; Pertev Paşa, nr. 292/3). 7. Hulâsatü'l-Hediyye. Şeyh Mehmed Nazmi Efendi'nin Hediyyetü'l-ihvân adlı eserinin ihtisarıdır (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 1082). 8. Âsâru adîde. İçlerinde rakam adlarının geçtiği (meselâ birinci hadiste âhâd, ikinci hadiste isnân gibi) kırk hadis derlemesi olup eserde yirmi altı, otuz bir ve otuz ikinci hadisler eksiktir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 625/21). 9. el-Âsârü'l-ehab li-meyli hubbi'l-Arab. Araplar'ı ve Arapça'yı sevmekle ilgili kırk hadisin tercümesidir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 614/9). 10. Hüccetü'l-hatti'l-hasen. Güzel yazı yazma ile ilgili kırk hadis ve şerhleri olup (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5451/2) Tuhfe-i Hattâtîn'in baş tarafına da eklenmiştir. 11. Turarü's-selâm li-ahrâri'l-İslâm. Selâm ve selâmlaşma Hakkında noktasız harflerden oluşan kırk hadis ile noktasız harflerle yapılmış şerhleridir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 614/14, 625/28; Fâtih, nr. 5451/3). 12. Şerefü'l-akīde. İmâm-ı Âzam'ın Fıḳhü'l-ekber'inin tercüme ve şerhi olup Fıkh-ı Ekber Tercemesi adıyla basılmıştır (İstanbul 1314). 13. Tahkīku's-salavât. Namazla ilgili çeşitli konuları ihtiva eder (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5451/5; Esad Efendi, nr. 1849/3). 14. es-Salavâtü'ş-şerîfe (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 625/3). 15. Tefsîru sûreti'l-Fâtiha (Pertev Paşa, nr. 1191/1). 16. Şerh-i Evrâd-ı Kādirî (İstanbul 1260, 1282).

C) Edebî Eserleri. 1. Terceme-i Kānûnü'l-edeb. Hubeyş et-Tiflîsî'nin Kānûnü'l-edeb fî żabṭi kelimâti'l-ʿArab isimli Arapça-Farsça eserine Türkçe'lerinin de ilâvesiyle meydana getirilmiş ansiklopedik bir sözlüktür. Dört büyük cilt halindeki müellif nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Reşid Efendi, nr. 950-953). 2. Şerh-i Dîvân-ı Alî. Hz. Ali divanının nazmen tercümesi ve nesren şerhi olan eser (Bulak 1255) Şakir Diclehan tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1981).

Müellif nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Esad Efendi, nr. 2780). 3. Durûb-ı Emsâl. Alfabetik olarak sıralanmış 448 adet Türk atasözünü ihtiva eder (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 614/13). 4. el-Istılâhâtü'ş-şi'riyye (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1684/5; Pertev Paşa, nr. 625/18). Eser Harun Tolasa tarafından tanıtılmıştır (Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi, sy. 2 [1981], s. 221-229) (Müstakimzâde'nin

sayısı 130’u aşan eserlerinin bir listesi ve yazmaları için bk. Tuhfe, neşredenin girişi, s. 32-83; Yılmaz, Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, s. 75-169).

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde, Mecelletü’n-nişâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 50, 83, 100, 152, 162, 163, 178, 253, 254, 299, 308, 313, 348; a.mlf., Tuhfe, s. 216-217, 401, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 3-85; Suyolcuzâde, Devhatü’l-küttâb, s. 130-131; Muallim Nâci, Esâmî, İstanbul 1308, s. 292, 298; Cevdet, Târih, İstanbul 1275, IV, 237-238; Sicill-i Osmânî, III, 87-88; Osmanlı Müellifleri, I, 168; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 347-349; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 405; Nihad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Tarihi, İstanbul 1976, II, 738-742; Babinger (Üçok), s. 345; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1984, I, 416; Ahmet Yılmaz, Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin: Hayatı, Eserleri ve Mecelletü’n-Nisâb’ı (doktora tezi, 1991), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., “Müstakimzâde ve Durûb-ı Emsâl’inin Türk Edebiyatındaki Yeri ve Önemi”, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 6, Konya 1999, s. 225-271; a.mlf., “Müstakimzâde’nin Kasîde-i Ayniyye Tercümesi ve Şerhi”, a.e., sy. 9 (1999), s. 241-264; a.mlf., “Türk Edebiyatında ‘Esmâ-i Nebeviyye-i Şerîfe’yi Tadât Geleneği ve Müstakimzâde’nin Mir’âtü’s-safâ İsimli Risâlesi”, İSTEM: İslâm, San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi, II/4, Konya 2004, s. 159-172; M. Şinasi Acar, Ünlü Hattatların Mezarları: Gelimli Gidimli Dünya, İstanbul 2004, s. 58; Halil İbrahim Şimşek, Osmanlı’da Müceddidîlik: XII/XVIII. Yüzyıl, Ankara 2004, s. 215-222; M. Kemal Özergin, “Müstakimzâde’nin Besteciler Fihristi”, Nesil, IV/43, İstanbul 1980, s. 9-13; B. Kellner-Heinkele, “Müstaḳīm-zāde”, EI² (İng.), VII, 724-725.

Ahmet Yılmaz

MÜSTA‘LÎ-BİLLÂH el-FÂTIMÎ

(المستعلي بالله الفاطمي)

Ebü’l-Kāsım el-Müsta‘lî-Billâh Ahmed b. el-Müstansır-Billâh Mead el-Fâtımî (ö. 495/1101)

Fâtımî halifesi (1094-1101).

20 Muharrem 467’de (15 Eylül 1074) Kahire’de dünyaya geldi. 468 (1075) veya 469 (1076-77) yıllarında doğduğu da rivayet edilir. Halife Müstansır-Billâh’ın en küçük oğludur. Babasının öldüğü, İsmâilîler’ce kutsal sayılan îdü’l-gadîr günü (18 Zilhicce 487 / 29 Aralık 1094) hilâfet makamına geçti. Ancak hilâfet, Müstansır-Billâh’ın Fâtımî akîdesine uygun biçimde veliaht tayin ettiği büyük oğlu Ebû Mansûr Nizâr’ın Hakkıydı. Buna rağmen Fâtımîler’in güçlü veziri ve başkumandanı Efdal b. Bedr el-Cemâlî kendisine karşı davranışlarından rahatsız olduğu Nizâr’ın yerine kız kardeşi Sittülmülk ile evli olan Ahmed’i Müsta‘lî-Billâh lakabıyla halife ilân etti. Ebû Mansûr Nizâr da öldürülme korkusuyla İskenderiye’ye kaçtı. Burada Vali Nâsırüddevle Aftegin et-Türkî’nin de desteğiyle Mustafa-Lidînillâh lakabıyla halife ilân edildi. Durumu öğrenen Efdal b. Bedr el-Cemâlî süratle İskenderiye’ye hareket etti ve başlangıçta zorlanmasına rağmen isyanı bastırdı. Nizâr ve Nâsırüddevle Aftegin esir alınıp Kahire’ye götürüldü; Aftegin hemen öldürüldü, Nizâr hapse atıldı (488/1095). Fâtımî-İsmâilî davetinin tarihinde önemli bir dönüm noktası teşkil eden bu olaydan sonra Fâtımî İsmâilîliği Müsta‘liyye ve Nizâriyye olmak üzere birbirine düşman iki gruba ayrılmıştır. Mısır, Suriye, Yemen ve Hindistan’daki İsmâilîler Müsta‘lî-Billâh’ı, Hasan Sabbâh’ın liderliğindeki İran İsmâilîleri ise Nizâr’ı halife olarak tanımıştır.

Abbâsîler, Müsta‘lî-Billâh döneminde Selçuklu desteğine güvenerek Fâtımîler aleyhindeki faaliyetlerini sürdürdüler. 488’de (1095) Bağdat’ta Fâtımîler’in nesep ve şecerelerinin şüpheli olduğuna dair bir yazı hazırlayıp her tarafa gönderdiler. Müsta‘lî-Billâh devrinde Fâtımî-Selçuklu ilişkileri oldukça gerginleşti. İbnü’l-Esîr, Selçuklular’ın Gazze bölgesine kadar

ilerleyip Suriye şehirlerine hâkim olduğunu gören Fâtımîler'in Suriye'yi işgal etmeleri için Haçlılar'a davette bulunduklarını kaydeder (el-Kâmil, X, 273). Bu dönemde Suriye ve Filistin'e hâkim olan Selçuklular Sünnîliği bölgede hâkim mezhep haline getirdiler. Bundan rahatsız olan Fâtımîler harekete geçip Kudüs'ü işgal ettiler, ardından bazı yeni siyasî ve askerî stratejiler geliştirmeye çalıştılar. Meselâ Müsta'lî-Billâh, Halep Selçuklu Meliki Rıdvân b. Tutuş'a özel bir elçilik heyeti gönderip kendisini metbû tanımasını ve hutbeyi kendi adına okutmasını istedi, bunun karşılığında askerî ve malî yardımda bulunarak kardeşi Dukak'ın Dımaşk'ı almasını sağlayacaklarını bildirdi. Rıdvân da bu teklifi kabul ederek hutbeyi Müsta'lî-Billâh adına okuttu. Bu durum Sünnî İslâm dünyasında tepkiyle karşılandı. Rıdvân, yakın dostları Yağısıyan ve Sökmen'in isteği üzerine dört hafta Fâtımîler adına okuttuğu hutbeye son verip tekrar Abbâsîler ve Selçuklular adına hutbe okutmaya başladı (12 Şevval 490 / 22 Eylül 1097).

Müsta'lî-Billâh döneminde Suriye Haçlı istilâsına uğradı. Efdal b. Bedr el-Cemâlî, Haçlı istilâsından kısa bir süre önce Artuklular'dan Sökmen b. Artuk ve Necmeddin İlgazi'nin hâkimiyetinde bulunan Kudüs'ü ele geçirdi (Şâban 491 / Temmuz 1098). Ancak çok geçmeden Haçlılar Kudüs'ü Fâtımîler'den alıp binlerce müslümanı katlettiler (23 Şâban 492 / 15 Temmuz 1099), daha sonra Askalân'ı muhasara ettilerse de alamadılar. 493'te (1100) Kaysâriye ve Arsûf, 495'te (1101-1102) Yafa Haçlılar'ın eline geçti. Efdal b. Bedr ve Müsta'lî-Billâh, güçlü ordulara ve malî imkânlara sahip olmalarına rağmen bölgeyi Haçlı istilâsından kurtaracak ciddi bir cihad harekâtına teşebbüs etmediler.

Müsta'lî-Billâh 17 Safer 495'te (11 Aralık 1101) Kahire'de öldü. Çağdaşı tarihçi İbnü'l-Kalânisî onun övgüye değer güzel hasletlere sahip olduğunu, askerlere ve halka çok iyi davrandığını söyler (Târîḫu Dımaşḳ, s. 228). Müsta'lî-Billâh devrinde Mısır halkı Efdal b. Bedr'in gayretleriyle refah ve huzur içinde yaşadı. Yerine oğlu Âmir-Biahkâmillâh geçti.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Kāsım İbnü's-Sayrafî, el-Ḳānûn fî dîvâni'r-resâʾil (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1410/1990, s. 100-101; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Zekkâr), s. 228; Ali b. Zâfir, Aḫbârü'd-düveli'l-munḳaṭıʿa (nşr. A. Ferré), Kahire 1972, s. 82-86; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 497-498; IX, 8, 46, 208, 255; X, 273; Müstansır-Billâh, es-Sicillâtü'l-Müstanṣıriyye (nşr. Abdülmün'im Mâcid), Kahire 1954, s. 109-118, 140-152 (sicil nr. 35, 43); İbn Müyesser, el-Münteḳā min aḫbâri Mıṣr (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1981, s. 99; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 178, 180, 450; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1383/1963, V, 142-169; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu'd-devleti'l-Fâṭımiyye, Kahire 1981, s. 171-173; a.mlf. - Ali İbrâhim Hasan, en-Nüẓumü'l-İslâmiyye, Kahire, ts. (Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye), s. 133-135, 190; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1987, s. 168-169, 174-175; De L. O'Leary, A Short History of the Fatimid Khalifate, Delhi 1987, s. 211-217; Farhad Daftary, The Assassin Legends: Myths of the Ismaʿilis, London-New York 1994, s. 28-29, 176-179; a.mlf., Muhalif İslâm'ın 1400 Yılı İsmaîlîler: Tarih ve Kuram (trc. Ercüment Özkaya), Ankara 2001, s. 305-367; S. Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1998, I, 176; II, 13, 53, 60, 62; H. A. R. Gibb, "al-Mustaʿlī Billāh", EI² (İng.), VII, 725.

Nadir Özkuyumcu

MÜSTA‘LİYYE

(المستعليّة)

İsmâiliyye mezhebi bünyesinde 487 (1094) yılındaki bölünme sonrasında ortaya çıkan iki önemli fırkadan biri.

Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh'ın 487'de (1094) ölümünün ardından İsmâiliyye hareketi sırasında imâmet konusundaki en büyük bölünme ortaya çıkmış, Efdal'in Müsta‘lî'yi imâmete getirme gayretleri ve Nizâr'ın mâruz kaldığı kötü âkıbet sebebiyle İsmâiliyye Müsta‘liyye (Müsta‘leviyye) ve Nizâriyye olmak üzere birbirine düşman iki fırkaya ayrılmıştır. Bu iki fırka daha sonraları bulundukları yerler itibariyle Batı İsmâilîleri ve Doğu İsmâilîleri diye de anılmıştır.

Müsta‘lî-Billâh vefat edince Efdal onun beş yaşındaki oğlu Mansûr'u Âmir-Biahkâmillâh unvanıyla halife ilân etti. Âmir-Biahkâmillâh'ın 524'te (1130) vâris bırakmadan ölmesi, daha önce Fâtımîler'de imâmete vâris aranması gibi bir problemle karşılaşılmadığından Müsta‘lîler içinde yeni bir bunalıma sebep oldu. Ölümü esnasında hanımlarından birinin hamile olduğunu söylemesi durumu daha karmaşık hale getirdi. Doğacak çocuğu beklerken İsmâilî tarihinde ilk defa aile içinde yaşça en büyük olan Âmir'in amcasının oğlu Ebü'l-Meymûn Abdülmecîd emanetçi imam (el-imâmü'l-müstevda‘) olarak tayin edildi. Bir süre sonra doğan çocuğun kız yahut Kufeyfe adı verilen bir erkek olduğu, fakat Abdülmecîd tarafından ortadan kaldırıldığı belirtilmektedir (Makrîzî, İtti‘âẓü'l-ḥunefâ, III, 146). Bu arada Âmir-Biahkâmillâh'ın vefatından birkaç ay önce doğan Tayyib isimli bir oğlu olduğu da bilinmektedir. Abdülmecîd'in imâmet makamına getirilmesini istemeyen askerler Efdal'in oğlu Ebû Ali Ahmed Küteyfât'ı vezirlik makamına getirmiş, Abdülmecîd'i hapsederek İsmâiliyye'yle ilgili bütün faaliyetleri durdurmuş ve İmâmiyye tarafından gelmesi beklenen on ikinci imam adına davette bulunmaya başlamışlardı. Ancak bu durum uzun sürmedi. Ebû Ali'nin 16 Muharrem 526 (8 Aralık 1131) tarihinde öldürülmesi üzerine hapisten çıkan Abdülmecîd'e Âmir taraftarlarınca tekrar biat edildi. Kısa bir müddet sonra Abdülmecîd kendini Hâfız-

Lidînillâh unvanıyla halife ilân etti (3 Rebîülevvel 526 / 23 Ocak 1132). Yeni halife kendi durumunu kuvvetlendirmek amacıyla Hz. Peygamber'in, amcazadesi Ali'yi halife tayin ettiği yolundaki iddiaya benzer bir şekilde Âmir-Biahkâmillâh'ın da kendisini halife tayin ettiğini bir sicille ortaya koymaya çalıştı. Ardından resmî dairelerde "Hâfıziyye devleti" ve "Hâfıziyye imâmeti" gibi ibareler sık sık kullanılmaya başlandı. Bu gelişmeler üzerine Müsta'lî İsmâiliyye bünyesinde Hâfıziyye (Mecîdiyye) ve Tayyibiyye olarak adlandırılan büyük bir bölünme meydana geldi. Daha önceki imamın neslinden gelmemesine rağmen Hâfız'ın iddiaları, Fâtımî Devleti'nin Eyyûbîler tarafından ortadan kaldırılmasına kadar Mısır ve Suriye'de bulunan Müsta'lîler, Aden'de Zürey'îler ve San'a'da Hemdânî ailesinin bir kısım mensupları tarafından benimsendi. Abdülmecîd ve daha sonra gelen üç halefi Zâfir-Bia'dâillâh (1149-1154), Fâiz-Binasrillâh (1154-1160) ve Âdıd-Lidînillâh (1160-1171) Hâfıziyye'nin hak sahibi ve gerçek imamları olarak kabul edildi, önceki devirlerden beri devam eden İsmâilî geleneği sürdürüldü, Kahire'de görevli başdâî davetin yöneticisi olma özelliğini devam ettirdi. Böylece Hâfıziyye Fâtimîler'in son devrinde devletin resmî mezhebi oldu. Ancak Fâtımîler'in yıkılışını müteakip Hâfıziyye Mısır'daki desteğini kaybederek kısa sürede ortadan kalktı. Bu devrede Hâfızî âlimlerinin, Tayyibî ve Nizârîler'in ortaya koydukları çalışmalara paralel eserler bırakmadıkları yahut bunların günümüze intikal etmediği dikkate alınırsa onların daha ziyade edebî faaliyetlerde bulundukları düşünülebilir.

Hâfızîler'e muhalif Müsta'lîler'i teşkil eden Tayyibîler, Halife Âmir'in ölümünden birkaç ay önce doğan, adı geçen halifenin Suleyhîler'in melikesi Hürre es-Suleyhıyye'ye 4 Rebîülâhir 524 (17 Mart 1130) tarihinde doğduğunu yazdığı (Umâre el-Yemenî, s. 127-129), doğumu münasebetiyle Kahire'de büyük şenlikler düzenlenen Ebü'l-Kāsım et-Tayyib'i (Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâ, III, 128; el-Münteḳā, s. 109-110) imam olarak kabul ettiler. Mısır ve Suriye'de bulunan bazı Müsta'lî grupları ile Yemen Müsta'lîleri'nin çoğunluğu Tayyib'in imâmetini benimseyerek Hâfız-Lidînillâh'ın iddialarını reddettiler. Bununla birlikte Tayyib'in âkıbetiyle ilgili hiçbir şey bilinmemektedir. İdrîs İmâdüddin'e göre Âmir'in ölümünün ardından Efdal harekete geçip Abdülmecîd'i hapsettirdiğinde Tayyib ve dâîleri gözden kaybolup uzaklaşmışlardı, böylece İsmâiliyye bünyesinde ikinci bir gizlilik (setr) dönemi başlamıştır (Eymen Fuâd Seyyid, Târîḫu'l-

meẕâhibi’d-dîniyye, s. 186; ayrıca bk. MESTÛR). Âmir’in vefat haberi Yemen’e ulaştığında Hürre es-Suleyhıyye, dâî Züeyb b. Mûsâ el-Vâdiî ve yardımcısı Sultan Hattâb b. Hasan b. Ebü’l-Hıfâz el-Hacûrî ile, ülkesindeki İsmâilî cemaatinden Tayyib adına ahid ve biat alarak davet işini devlet işinden ayırdıktan sonra setr durumundaki imama niyâbeten Tayyibî Müsta‘lî davetini yürütmekle mükellef olmak üzere ilk dâî-yi mutlak olarak Züeyb b. Mûsâ’yı görevlendirdi. Böylece Hâfıziyye’yi benimsemeyen Tayyibî Müsta‘lî hareketi bünyesinde imameti temsil edip yetkilerini taşıyan dâî-yi mutlaklık müessesesi kurulmuş oldu. Daha önce Âmirî olarak bilinen Müsta‘lîler müstakil Tayyibî daveti ortaya çıkınca bu ekole intisap ettiler. Güçlü bir teşkilât halinde kurulan dâî-yi mutlaklık müessesesi, Suleyhîler’in ve Fâtımîler’in yıkılmasından sonra da bazı bölünmelere rağmen zamanımıza kadar varlığını sürdürdü. Züeyb b. Mûsâ’nın 546 (1151) yılında ölümünü takiben dâî-yi mutlaklık makamına gelen ve Resâʾilü İḫvâni’ṣ-ṣafâʾı Yemen Tayyibî literatürü arasına sokan İbrâhim b. Hüseyin el-Hâmidî, San‘a’da daha önce Hâfıziyye’ye mensup olan Hemdânî Valisi Hâtim b. Ahmed’den önemli ölçüde yardım gördü. İbrâhim el-Hâmidî’nin 557’de (1162) ölümünden sonra iyi bir organizatör, velûd bir yazar ve şair olan oğlu Hâtim b. İbrâhim, uzun süren dâî-yi mutlaklık devresinde Fâtımîler devrindeki dâi’d-düât gibi hareket ederek başta Hindistan ve Sind olmak üzere çeşitli yerlere dâîler gönderdi, Yemen’in özellikle San‘a ve çevresinde mezhebin hâkim kılınması yönünde büyük başarılar elde etti. Hâtim b. İbrâhim’in 596’da (1199) ölümünün ardından oğlu Ali b. Hâtim bu görevi devam ettirdi. Dâî-yi mutlaklık görevi VII. (XIII.) yüzyıldaki iki kesinti dışında 605-946 (1209-1539) yılları arasında Emevî asıllı Benü’l-Velîd el-Enf ailesinden Ali b. Velîd diye de tanınan Ali b. Muhammed b. Ca‘fer ve neslinden gelen torunları vasıtasıyla devam ettirildi (bu devrede dâî-yi mutlak olanlar için bk. Hollister, s. 266-267). On dokuzuncu dâî-yi mutlak İdrîs İmâdüddin’in kırk yılı aşan bir süre görevini yürüttükten sonra oğlu Hasan, Hüseyin, torunları Ali b. Hüseyin ve kısa bir süre Muhammed b. Hasan tarafından devam ettirilen bu vazife, 946 (1539) yılından itibaren aslen Hindistan’ın Sidhpûr şehrinden olan ve burada yerleşen Yûsuf b. Süleyman’a intikal etti. Bu dönemden sonra mezhep mensuplarının ağırlık merkezi Yemen’den Müsta‘lî Tayyibiyye’nin Hindistan’da bulunduğu yere kaymış oldu (mezhep bünyesinde bu devreden sonraki gelişmeler için bk. BOHRÂ). Dâî-yi mutlakın davet işlerini

yürütme konusunda “me’zûn” ve “mükâsir” unvanlarıyla tayin edilmiş yardımcıları vardır. Yardımcılarından bazıları me’zûn tayinini

üstlenmişse de normal olarak dâî-yi mutlak me’zûnu kendisine halef olmak üzere seçer. Mükâsir, Fâtımîler’deki me’zûn el-mahsûr ve me’zûn el-mahdûd gibi sınırlı otoriteye sahip olan görevlidir. Bu arada daveti kabul ederek mezhep toplumuna girmiş olan “mümin” ve mezhebe girmeye aday olan “müstecib” Müsta‘lî Tayyibî hiyerarşisi içindeki en son dereceleri teşkil eder.

Müsta‘lî Tayyibî toplumu Fâtımî dinî literatürünü büyük ölçüde muhafaza etmiş, Fâtımîler’de olduğu gibi dinin zâhir ve bâtınını aynı ölçüde değerlendirerek biri olmadığı takdirde diğerinin de olmayacağı düşüncesini benimsemiştir. Fâtımî devresinin gnostik âlem ve devrî tarih anlayışına ilgiyi devam ettiren fırka, Fâtımîler’ce kabul edilen önceki İsmâilî neoplatonik sistem yanında ikinci dâî-yi mutlak İbrâhim el-Hâmidî tarafından yapılan bazı mitolojik değişikliklerle Hamîdüddin el-Kirmânî’nin Râḥatü’l-ʿaḳl adlı eserinde belirtilen on akıl (el-ukūlü’l-aşere) sistemini benimsemiştir. Bu sistem, Dâî en-Nesefî’nin İsmâilî düşüncesine soktuğu neoplatonik kozmoloji anlayışının ıslah edilmiş son şeklidir. İlk defa İbrâhim el-Hâmidî tarafından açıklanan ve sonraki müelliflerce de benimsenen eski İsmâilî ve gayri İsmâilî geleneklerle gnostiklerin düşüncelerinin sentezi olan kozmolojik doktrin “Tayyibî hakāik” diye anılan sistemi teşkil eder. Astronomik ve astrolojik kurgularla eski İsmâilî tarih anlayışına birtakım yenilikler katan Yemen Tayyibîleri, yedi nübüvvet devri yanında başlangıçtan itibaren kıyamete kadar insanlığın kutsal tarihini teşkil eden sayısız devir tasavvur etmektedir. Tayyibî hakāik sistemi, bütün yönleriyle bâtınî doktrinlerin geniş bir özeti olan İdrîs İmâdüddin’in Zehrü’l-meʿânî adlı eserinde yer almaktadır. Tayyibî kozmolojik doktrinine göre idrak edilebilen âlem (âlemü’l-ibdâ‘) bir defada ve ilk kemal tabir edilen hayat devrelerinde güç ve kapasitede birbirine eşit olan sayısız ruhanî şekillerle yaratılmıştır. Bu durum ilk mükemmeliyet olarak adlandırılmaktadır. İlk varlıklardan birinin sûreti kendini düşünerek yaratıldığının farkına varmış, yaratıcıyı (mübdi‘) tanıyıp ibadet etmiş, bu sebeple diğerlerinden ayrılarak özel bir istikamette hareket etmiş, bu akıl “ilk yaratılan” adını alarak Kur’ân-ı Kerîm’deki “kalem” terimiyle aynîleşmiştir. Bu ilk akıl diğer ilk varlıkları yaratıcıyı tanımaya davet etmiş,

davete icâbet edenler, icâbetlerindeki sürat nisbetinde ruhanî âlem düzenindeki görevliler niteliğini kazanıp yerlerini almışlardır. İlk akıldan ortaya çıkan, ikinci ve üçüncü akıl olarak seçilmiş olan iki sudûr, ruhanî hiyerarşideki ilk akıldan sonraki ikinci hudûdla rakip olmuştu. İkinci akıl üstün gayreti ve daha çabuk icâbeti sayesinde bulunduğu yere ulaşmış, üçüncü akıl yaratıcısını bilmekle birlikte "en-nefsü'l-külliyye" yahut din lisanı ile "levh" diye isimlendirilen ikinci aklın üstün derecesini tanımayı reddetmiş, bunun cezası olarak üçüncü dereceden sonraki yedi derecenin sonuna düşmüş, ardından tövbe edip onuncu akıl ve müdebbir olmuştur. Fizik âlemi teşkil eden ruhanî sûretlerle onuncu aklın, beraber olup ikinci aklın üstünlüğünü tanımamaları sonucu ortaya çıkan günahtan zulmet teşekkül etmiştir. Ruhanî Âdem diye de isimlendirilen onuncu akıl günah işleyen ruhanî sûretleri tövbe etmeye çağırmış, onun yeryüzündeki davetinin ilk temsilcisi olan ilk ve küllî Âdem keşf devrini açarak setr devrini başlatan cüz'î Âdem'den ayrılmıştır. Bu sebeple her devrin kāimi yükselir ve onuncu aklın yerini alır, onuncu akıl da tedrîcen ikinci akılla birleşinceye kadar yükselir. Setr ve keşfin bu devreleri büyük devir denen "kıyâmetü'l-kıyâmât"a kadar sayısız olarak birbirini takip eder. Tayyibîler'in hesabına göre "el-kevrü'l-a'zam" adı verilen büyük devir 360.000 × 360.000 yıl yani 130 milyar yıla yakın bir süreyi kapsamaktadır. Müminlerin ruhu bulundukları duruma göre bir nur noktasına ulaşır, bilgileri ölçüsünde bu nokta büyümeye devam eder. Sonunda kendisinden daha üstün mertebedeki mânevî dereceli kimsenin (had → hudûd) ruhu ile birleşmek için yükselir. Bu yükselmenin devamında devrin kāiminin sûreti şeklindeki bir nur heykeline intikal ederek onuncu akla kadar yükselir. İnanmayanların ruhları ise cesetlerinde kalır, sonra cesetlerin çözülmesiyle birlikte zararlı yaratıklar ve inorganik maddelere dönüşür. Neticede en büyük azabı tatmak üzere yerin en altında bulunan siccîne gönderilirler, burada büyük devrin bitimine kadar kalırlar.

Müsta'lîler'in Yemen'de yerleşip kurumlaşmasından sonra mezhep bünyesindeki Tayyibiyye hareketi güçlenmiş, bu arada önemli eserler telif edilmiştir. İlk dâî-yi mutlak Züeyb b. Mûsâ'nın eseri olup İskender Afrodisî'nin davetle uzlaşan fikirlerini ihtiva eden Risâletü'n-nefs ve Risâletü'd-derec fî maʿrifeti'l-mevcûdât (İsmâil b. Abdürresûl el-Uceynî, s. 200; Hüseyin b. Feyzullah el-Hemdânî, s. 269, 299), Resâʾilü İḫvâni'ṣ-ṣafâʾ yanında Hamîdüddin el-Kirmânî ve Müeyyed-Fiddîn eş-Şîrâzî'den

etkilenen Züeyb b. Mûsâ’nın öğrencisi Sultan Hattâb b. Hasan b. Ebü’l-Hıfâz el-Hacûrî‘nin Münîretü’l-beṣâ˒ir ve ġāyetü’l-mevâlîd adlı eserleri bu dönemin önemli teliflerindendir (İsmâil b. Abdürresûl el-Uceynî, s. 198; Poonawala, s. 78-80). İbrâhim b. Hüseyin el-Hâmidî’nin Kenzü’l-veled’i (nşr. Mustafa Gālib, Wiesbaden 1391/1971) Müsta‘lî Tayyibiyye’nin ana kitaplarından birini teşkil eder. Kirmânî, Müeyyed-Fiddîn eş-Şîrâzî ve önceki İsmâilî âlimlerinden nakiller yapılan eserde ilk defa Resâ˒ilü İḫvâni’ṣ-ṣafâ˒dan er-Risâletü’l-câmi˓a’ya işarette bulunulmakta, ayrıca Tis˓un ve tis˓ûne mes˒ele ve cevâbâtühâ fi’l-ḥaḳā˒iḳ adlı başka bir eseri de İsmâiliyye ile ilgili konuları ve cevaplarını kapsamaktadır (İsmâil b. Abdürresûl el-Uceynî, s. 304). Hâmidî’nin oğlu olan Hâtim b. İbrâhim’in tarihle ilgili Tuḥfetü’l-ḳulûb adlı eseri, mukaddimede Yemen’deki ilk dâîleri ele aldıktan sonra Müsta‘lî daveti ileri gelenlerinin Mısır’dan Yemen’e intikalleriyle ilgili önemli bilgiler vermektedir. Bu kitap İdrîs İmâdüddin’in Nüzhetü’l-efkâr’ının kaynaklarındandır. Bunların dışında Muhammed b. Tâhir el-Hârisî’nin Mecmû˓u’t-terbiye’si (a.g.e., s. 305), Ali b. Muhammed b. Ca‘fer’in Niẓâmü’l-vücûd ve tertîbü’l-ḥudûd’u ile Dâmiġu’l-bâṭıl ve ḥatfü’l-münâḍıl adlı eseri Yemen Müsta‘lî Tayyibîleri’nin gerçekleştirdiği önemli çalışmalardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim b. Hüseyin el-Hâmidî, Kenzü’l-veled (nşr. Mustafa Gālib), Wiesbaden 1391/1971, s. 32-77, 163-164, 273-293; İbnü’l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 128; Umâre el-Yemenî, Târîḫu’l-Yemen (nşr. Hasan Süleyman Mahmûd), Kahire 1957, s. 81, 87-89, 127-130; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XXVI, 87; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 357, 389, 390-391, 406; a.mlf., İtti˓âẓü’l-ḥunefâ (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl - M. Hilmî M. Ahmed), Kahire 1973, III, 128, 137, 146; a.mlf., el-Münteḳā min aḫbâri Mıṣr (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1981, s. 109-110, 113, 120; İdrîs İmâdüddin, Zehrü’l-me˓ânî (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut 1411/1991, s. 17-63; İsmâil b. Abdürresûl el-Uceynî, Fehresetü’l-kütüb ve’r-resâ˒il (nşr. Ali Nakī Münzevî), Tahran 1344 hş./1966, s. 198, 200, 304, 305; Hüseyin b. Feyzullah el-Hemdânî, eṣ-Ṣuleyḥiyyûn ve’l-ḥareketü’l-Fâṭımiyye fi’l-

Yemen, Kahire 1955, s. 269-299; Abdurrahman Bedevî, Mez̠âhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1973, II, 356-360; Ismail K. Poonawala, Biobibliyography of Ismāʿīlī Literature (ed. T. Joseph), Malibu 1977, s. 78-80; J. N. Hollister, The Shiʿa of India, New Delhi 1979, s. 243-245, 265-271; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu'd-devleti'l-Fâṭımiyye, Kahire 1981, s. 171-178; Eymen Fuâd Seyyid, Târîḫu'l-mez̠âhibi'd-dîniyye fi'l-Yemen, Kahire 1408/1988, s. 171-206; a.mlf., "Fâtımîler", DİA, XII, 231-233; Ârif Tâmir, Târîḫu'l-İsmâʿîliyye, London 1991, III, 224-242; IV, 69-74; Farhad Daftary,

The Ismāʿīlīs: Their History and Doctrines, Cambridge 1992, s. 256-323; W. Madelung, "Ismāʿīliyya", EI² (İng.), IV, 204-205; Mustafa Öz - Mustafa Muhammed eş-Şekʻa, "İsmâiliyye", DİA, XXIII, 127-133.

Mustafa Öz

MÜSTANSIR-BİLLÂH

(المستنصر بالله)

Ebû Ca‘fer el-Müstansır-Billâh el-Mansûr b. ez-Zâhir-Biemrillâh Muhammed el-Abbâsî (ö. 640/1242)

Abbâsî halifesi (1226-1242).

Safer 588'de (Şubat-Mart 1192) Zâhir-Biemrillâh'ın Türk asıllı bir câriyesinden doğdu. Çocukluk ve gençlik yıllarını kendisiyle yakından ilgilenen, zekâsı, dindarlığı ve kötülüklerden uzak durması dolayısıyla ona "kadı" diyen dedesi Nâsır-Lidînillâh'ın gözetiminde geçirdi. Babası Zâhir-Biemrillâh'ın ölümü üzerine büyük oğlu ve veliahdı olarak Müstansır-Billâh lakabıyla halife ilân edildi (13 Receb 623 / 10 Temmuz 1226).

Moğollar, kendilerine karşı savaşı göze alabilen tek müslüman hükümdar olan Celâleddin Hârizmşah'ı mağlûp ederek Azerbaycan'ı ele geçirdiler ve Hârizmşahlar Devleti'ni ortadan kaldırdılar (1231). Böylece Irak sınırına kadar İran topraklarının tamamını ele geçirmiş oldular. Abbâsî halifeliğine ait merkezlere saldırılar düzenleyen Moğollar 628'de (1231) Erbil, Âmid, Mardin ve Nusaybin gibi şehirlerde büyük yağma ve katliam yaptılar. Bunun üzerine Müstansır-Billâh, Erbil Hükümdarı Muzafferüddin Kökböri'yi onlara karşı savaşla görevlendirdi ve kendisine yardımcı birlikler gönderdi. Ancak Moğollar onun yaklaştığını öğrenince geri çekildiler. Bu arada yerine geçecek erkek evlâdı olmayan ve ölümünden sonra ülkesinin Abbâsî halifeliği topraklarına katılmasını vasiyet eden Kökböri 630 (1233) yılında hastalanınca Müstansır-Billâh, İkbâl eş-Şerâbî'yi bir ordunun başında Erbil'e gönderdi. Halkın direnişiyle karşılaştığı için şehri savaş yoluyla ele geçiren kumandanını şehrin valiliğine tayin etti.

633'te (1236) Moğollar Musul istikametinde ilerlediler. İyice yaklaşan bu tehlike karşısında Müstansır-Billâh seferberlik ilân ederek bütün halk kesimlerinden asker toplamaya çalıştı. Toplanan gönüllülere silâh ve para

dağıttı, hazırladığı orduyu Moğollar üzerine gönderdi. Ancak yolda Moğol ordusunun bölgeyi terkedip Azerbaycan'daki karargâhına çekildiği öğrenilince ordu Bağdat'a geri döndü. Müstansır nizamî askerin mevcudunu 100.000'e kadar çıkardı. 634'te (1237) tekrar saldırıya geçen Moğollar Erbil'i aldılar ve şehirde büyük katliam yaptılar. Müstansır'ın gönderdiği hilâfet ordusunun yaklaştığını duyunca yine geri çekildiler. Abbâsî ordusunun dönüşünü takip eden Moğollar Erbil'e tekrar saldırdı. Bu sırada Bağdat surlarını tahkim ettirip savunma tertibatı aldıran Müstansır tâbi müslüman hükümdarlardan askerî yardım istedi. Suriye Eyyûbî hükümdarı ve Şehrizor hâkiminin gönderdiği birliklerin de katıldığı Abbâsî ordusu, Bağdat'a yaklaşık 40 km. uzaklıkta Hânikīn'de Moğollar karşısında ağır bir yenilgiye uğradı (636/1238-39). Müstansır, doğrudan başşehrini tehdit eden Moğol tehlikesinden büyük ihtimalle bölgeden sorumlu Moğol kumandanıyla yapmayı başardığı ateşkes antlaşmasıyla kurtulabildi.

Doğu İslâm dünyasının Moğol tehdidine mâruz kaldığı bir dönemde halifelik yapan Müstansır kendisine tâbi müslüman hükümdarlarla iyi ilişkiler kurdu. Birbirine düşen Mısır ve Suriye Eyyûbî meliklerini barıştırmaya çalıştı. 628 (1231) yılında Mısır Eyyûbî Sultanı el-Melikü'l-Kâmil Muhammed'in elçisini ve Erbil Hükümdarı Kökböri'yi ağırladı. Müstansır, 629'da (1232) Mısır Hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil'den korkup Bağdat'a iltica eden yeğeni Kerek Eyyûbî Emîri el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd'a da ilgi gösterdi. Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî'yi onların arasını bulmakla görevlendirdi. Neticede bunu başardı ve el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd'un Kerek'e dönmesini sağladı. Onun bu elçisi diğer müslüman hükümdarları da ziyaret ederek aradaki ihtilâfların kaldırılması için çalıştı.

Müstansır, 10 Cemâziyelâhir 640 (5 Aralık 1242) tarihinde öldü ve Rusâfe Mezarlığı'na defnedildi. Yerine oğlu Müsta‘sım-Billâh geçti. Tarihçilerin övgüyle andıkları Müstansır babası Zâhir gibi cömert, âdil, mütevazi, dindar ve halka yakın bir halife idi. Fakirlere, dul ve yetimlere yardımcı olmak için gayret gösterirdi. İlim adamlarına iltifat ederdi. Hz. Ali ve Hüseyin'in mezarlarını ziyaret eder, Ali evlâdına büyük değer verirdi. Yangın geçiren Ali el-Hâdî ve Hasan el-Askerî türbelerinin yeniden yapılmasını emretti. Vezirlik dahil önemli devlet görevlerine Şiîler'i tayin ettiği bilinmektedir. Vezirlik görevini dedesi Nâsır zamanından beri yürüten Muhammed el-Kummî, onu azlettikten sonra yerine getirdiği Hz. Ali

neslinden İbnü'n-Nâkid ve medresesinin inşaat işini yürüten Üstâdüddâr İbnü'l-Alkamî bu görevlilerin başında gelmektedir.

İmar faaliyetlerine de büyük önem veren Müstansır Bağdat'ta camiler, medreseler, ribâtlar, hanlar ve köprüler inşa ettirdi. Halife Muktefî-Liemrillâh tarafından yaptırılmış olan Câmiu'l-Kasr'ı onarttı. Bağdat'ın her mahallesinde fakirler için aşevleri kurdu. Onun inşa ettirdiği eserlerin başında, tarihçilerin daha önce benzeri görülmemiş bir sanat eseri olarak tanıttıkları Müstansıriyye Medresesi gelmektedir. 625'te (1228) Üstâdüddâr İbnü'l-Alkamî yönetiminde başlatılan inşaat 630 (1233) yılında tamamlandı. Açılışa bizzat katılan halife verilen ilk dersi dinledi. Daha sonraları da bazı dersleri kendisine ait bölümden takip ederdi. Dört mezhepten her birine bir eyvanın tahsis edildiği ve her mezhepten altmış iki fakihin görevlendirildiği medresede ayrıca dârü'l-hadîs, hamam, hastahane, yetimler okulu, imaret ve çok zengin bir kütüphane bulunuyordu. Müstansır-Billâh, dört mezhep fıkhının bir arada okutulduğu ilk medrese olması yanında Kur'an ilimleri, hadis, fıkıh, Arapça, riyâzî ilimler ve tıp ilimlerinin okutulduğu ilk üniversite olarak kabul edilen bu müessese için zengin vakıflar tahsis etmişti. Ayrıca hac yollarını tamir ettirmiş ve Haremeyn'de sağlık ocakları açtırmıştı.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 458; İbn Nazîf, et-Târîḫu'l-Manṣûrî (nşr. Ebü'l-Îd Dûdû), Dımaşk 1401/1981, I, 116-119, 165; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII/2, s. 739-741; Ebü'l-Ferec, Târîḫ, II, 522, 530-539; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, IV, 196; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî (nşr. M. İvaz İbrâhim Bek - Ali el-Cârim Bek), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 215, 294-296; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (trc. Fuâd Abdülmu'tî es-Sayyâd), Beyrut 1983, s. 191-192; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer (nşr. Mahmûd Deyyûb), Beyrut 1417/1997, II, 235, 254, 275-276; el-Ḥavâdiṡü'l-câmiʿa (nşr. Mustafa Cevâd), Bağdad 1351/1932, s.16-18, 22-23, 28-35, 80-81; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 155-168; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, IV, 169-171; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 113-114,

129-139, 159-160; İbn Dokmak, el-Cevherü’s̱-s̱emîn (nşr. M. Kemâleddin İzzeddin Ali), Beyrut 1405/1985, I, 218-219; Süyûtî, Târîḫu’l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1371/1952, s. 460-462; G. le Strange, Baghdad during the Abbasid Caliphate, Oxford 1924, s. 194-195, 266-270, 278, 299, 337-338, 346, 349; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, bk. İndeks; Nâcî Maʻrûf, Târîḫu ʿulemâʾi’l-Müstanṣıriyye, Kahire 1396/1976, s. 25, 33; Gülay Öğün Bezer, Begteginliler (Erbil’de Bir Türk Beyliği), İstanbul 2000, s. XXXIV, 118, 120; H. Ahmet Özdemir, Moğol İstilâsı ve Abbâsî Devletinin Yıkılışı: Cengiz ve Hülâgû Dönemleri, İstanbul 2005, bk. İndeks; K. V. Zetterstéen, “Müstansır”, İA, VIII, 827; Carole Hillenbrand, “Mustanṣir”, EI² (Fr.), VII, 728-729.

İsmail Yiğit

MÜSTANSIR-BİLLÂH, Ahmed b. Muhammed

(المستنصر بالله أحمد بن محمّد)

Ebü'l-Kāsım el-Esmer el-Müstansır-Billâh Ahmed b. Muhammed ez-Zâhir-Biemrillâh el-Abbâsî (ö. 660/1261)

Mısır'daki ilk Abbâsî halifesi (1261).

Halife Zâhir-Biemrillâh'ın oğludur. Yeğeni ve Bağdat Abbâsî halifelerinin sonuncusu Müsta'sım-Billâh tarafından hapse atılmasından önceki hayatına dair bilgi yoktur. Moğol istilâsı sırasında serbest bırakılınca bazı yakınları ve hizmetçileriyle beraber Irâk-ı Arab'a gidip oraya yerleşti. Yaklaşık üç buçuk yıl sonra Aynicâlût'ta Moğollar'ı yenerek büyük itibar kazanan Memlükler'in başına Sultan I. Baybars'ın geçtiğini duyunca Dımaşk'a gitti. Orada iken Sultan Baybars tarafından Kahire'ye davet edildi. Hizmetine verilen resmî görevlilerin eşliğinde Kahire'ye geldiğinde sultan, başkadı, emîrler, devlet erkânı, ulemâ, eşraf ile müslüman, yahudi ve hıristiyan halkın katıldığı muhteşem bir törenle karşılandı (9 Receb 659 / 9 Haziran 1261). Sultan Baybars kendisine karşı son derece saygılı davrandı ve onu Kal'atülcebel'de bir köşke yerleştirdi.

13 Receb 659 (13 Haziran 1261) tarihinde devlet erkânı ve kadıların katıldığı bir toplantıda başkadının huzurunda soy kütüğü okundu, kendisiyle birlikte gelenlerin şahitliğiyle Abbâsî ailesinden olduğu belirlendi ve el-Müstansır-Billâh lakabıyla halife ilân edildi. Önce Kādılkudât Tâceddin, ardından sultan ve şeyhülislâm İzzeddin İbn Abdüsselâm, emîrler ve kadılar kendisine biat etti (Safedî, VII, 385). Böylece üç buçuk yıllık bir aradan sonra Abbâsî hilâfeti Mısır'da yeniden kurulmuş oldu. Biat merasiminin ardından Kahire'de bir alay düzenlendi. Baybars, bütün eyaletlere Müstansır-Billâh adına biat alınmasını ve hutbede önce onun adının okunmasını bildirdi. Kestirdiği sikkeye adını sultanın adıyla birlikte yazdırdı.

Önceki halifelerden birinin lakabını kullanan ilk halife olan Müstansır-Billâh, 17 Receb 659'da (17 Haziran 1261) Kal'atülcebel Camii'nde okuduğu hutbede Abbâsî ailesinin şerefinden bahsetti ve Baybars için hayır duada bulundu. 4 Şâban (4 Temmuz) günü Kahire dışında kurulan saltanat otağında Baybars'a sultanlık hil'ati ve tacı giydirdi. Reîsülküttâb Fahreddin b. Lokmân, Müstansır tarafından Baybars'ın sultanlığı için yazdırılan taklidi okudu. Müstansır, taklidinde "kasîmü emîri'l-mü'minîn" unvanı verdiği Baybars'ı Mısır, Suriye, Diyarbekir, Hicaz, Yemen ve Fırat havzasıyla fethedilecek yeni ülkelerin sultanlığına tayin ettiğini bildiriyordu.

Müstansır-Billâh, halife ilân edildiği günlerden itibaren atalarının başşehri Bağdat'ı Moğollar'dan kurtarmayı düşünmüş, bu hususta Sultan Baybars'tan hem teşvik hem askerî ve malî destek görmüştür. Sultan halifeyi Bağdat üzerine göndermek için gerekli idarî ve askerî hazırlıkları başlattı. Emrine atabeg, üstâdüddâr, hâcib ve kâtip gibi memurlar tayin etti. 19 Ramazan 659'da (17 Ağustos 1261) Kahire'den ayrılan halife ve sultan 7 Zilkade'de (3 Ekim) Dımaşk'a ulaştılar. Baybars halifeyi Musul, Sincar ve el-Cezîre emîrlerinin oğullarıyla birlikte hazırlanan ordunun başında Irak üzerine gönderdikten sonra kendisi Mısır'a döndü. Türkmen, Arap ve bedevîlerden oluşan ordusuyla Âne'ye ulaştığında Abbâsî ailesinden olup Halep Emîri Akkuş el-Berlî (Bürlî) tarafından Hâkim-Biemrillâh lakabıyla halife ilân edilen Ebü'l-Abbas Ahmed 700 kişiyle o bölgeye geldi. Yapılan görüşmeler sonunda Hâkim can güvenliğinin sağlanması şartıyla Müstansır'a itaat etmeyi kabul etti. Müstansır-Billâh bu olayın ardından kendisine teslim olmayı kabul eden Hadîse şehrine gitti, daha sonra Hît'e yönelerek 29 Zilhicce 659 (24 Kasım 1261) günü şehri ele geçirdi. Bu arada Irak'taki Moğol kumandanı Karabuga, Müstansır'ın geldiğini duyunca derhal harekete geçti. Hît civarında yapılan savaşta (3 Muharrem 660 / 28 Kasım 1261) ağır bir yenilgiye uğrayan Müstansır'ın savaş sırasında öldürüldüğü veya yaralı olarak kurtulup bir süre sonra öldüğü kaydedilmektedir. Yerine Hâkim-Biemrillâh halife ilân edildi (661/1262).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdüzzâhir, er-Ravżü’z-zâhir fî sîreti’l-Meliki’ẓ-Ẓâhir (nşr. Abdülazîz el-Huveytır), Riyad 1396/1976, s. 99-112; İbn Vâsıl, Müferricü’l-kürûb, IV, 196-197; Yûnînî, Ẕeylü Mirʾâti’z-zamân, Haydarâbâd 1374/1954, I, 441-456; İbnü’d-Devâdârî, Kenzü’d-dürer, VIII, 72-74; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXIII, 168-171; a.mlf., el-ʿİber, III, 293; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XXIV, 200; Zeynüddin İbnü’l-Verdî, Tetimmetü’l-Muḫtaṣar fî aḫbâri’l-beşer (nşr. Ahmed Rif‘at el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, II, 305-306; Safedî, el-Vâfî, VII, 384-386; İbn Dokmak, el-Cevherü’s̱-s̱emîn (nşr. M. Kemâleddin İzzeddin Ali), Beyrut 1405/1985, I, 224-228; Kalkaşendî, Meʾâs̱irü’l-inâfe, II, 111-114; Makrîzî, es-Sülûk, I, 448-451, 457-467; Bedreddin el-Aynî, ʿİḳdü’l-cümân (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1407/1987, I, 293-301, 310-311, 328-329; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, VII, 109-119; a.mlf., el-Menhelü’ṣ-ṣâfî, II, 72-78; a.mlf., Mevridü’l-leṭâfe (nşr. Nebîl M. Abdülazîz Ahmed), Kahire 1997, I, 236-239; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, II, 52-59; a.mlf., Târîḫu’l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1371/1952, s. 477-478; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, I/1, s. 312-317; Diyarbekrî, Târîḫu’l-ḫamîs, Kahire 1283, II, 378; P. Thorau, The Lion of Egypt: Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century (trc. P. M. Holt), London-New York 1987, s. 110-119; Ali Aktan, “Mısır’da Abbâsî Halifeleri”, TTK Belleten, LV/214 (1991), s. 617-619; P. M. Holt, “Mustanṣır”, EI² (Fr.), VII, 729-730.

İsmail Yiğit

MÜSTANSIR-BİLLÂH el-FÂTIMÎ

(المستنصر بالله الفاطمي)

Ebû Temîm el-Müstansır-Billâh Mead b. Alî ez-Zâhir-Lii‘zâzidînillâh b. el-Hâkim-Biemrillâh el-Fâtımî (ö. 487/1094)

Fâtımî halifesi (1036-1094).

420'de (1029) Kahire'de doğdu. Fâtımî Halifesi Zâhir'in oğludur. Annesi Seyyide Rasad Sudanlı bir câriye idi. Babasının ölümü üzerine (427/1036) yedi yaşında iken Müstansır-Billâh lakabıyla halife ilân edildi. Çocuk yaşta bulunduğu için hilâfetinin ilk yıllarında Vezir Ebü'l-Kāsım Ali b. Ahmed el-Cercerâî'nin etkisinde kaldı. Onun ölümünün ardından devletin yönetimi annesi ve annesinin eski efendisi yahudi Ebû Sa‘d İbrâhim b. Sehl et-Tüsterî'nin eline geçti. Bu durum askerî gruplar arasında iç çatışmalara yol açtı ve ülke büyük zarar gördü. Yahudileri önemli mevkilere getiren Ebû Sa‘d, desteklerini sağlamak için Mağribliler'in maaşını arttırırken Türk askerlerinin maaşını azalttı. Hâkimiyetinden rahatsız olan Vezir Felâhî Türkler'i kışkırtıp onu öldürttü (439/1047). Ebû Sa‘d'ın öldürülmesine çok üzülen halifenin annesi Vezir Felâhî'yi azlettirdi. Bu olaydan sonra yönetimi Ebû Sa‘d'ın kardeşi Ebû Nasr Hârûn ile Kadı Ebû Muhammed Hasan el-Yâzûrî devraldı. 442'de (1050) vezirliğe getirilen Yâzûrî döneminde ülke ciddi ekonomik buhranlara ve iç karışıklıklara sahne oldu. Başşehir Kahire'de Türkler, Berberîler, Sudanlı köleler arasında çatışmalar çıktı ve büyük gerginlikler yaşandı. Nâsırüddevle el-Hamdânî kumandasındaki Türkler ve Berberîler halifenin annesi tarafından desteklenen Sudanlı köleleri Kûm Şüreyk'te bozguna uğrattılar (454/1062). Müstansır bizzat sevk ve idare ettiği bir orduyla Nâsırüddevle el-Hamdânî üzerine yürüdü ve onu mağlûp etti (461/1069).

Nâsırüddevle Sultan Alparslan'dan yardım istedi ve onu Mısır'a davet etti (462/1070). Ancak yardım gelmesini beklemeden Araplar ve Levâte Berberîleri'nin yardımıyla Kahire'yi kontrol altına almayı başardı. Halifeye aylık 100 dinar maaş bağlayan Nâsırüddevle, Abbâsîler adına hutbe

okutmaya teşebbüs ettiyse de başaramadı. İldeniz ve Beldekûş gibi nüfuzlu Türk kumandanları Nâsırüddevle'nin Alparslan'ı Mısır'a davet etmesinden rahatsız oldular ve otoritelerini kaybetmekten endişe ederek Nâsırüddevle'ye karşı harekete geçtiler. Nâsırüddevle Türkler tarafından öldürüldü (465/1073). Fakat bu kumandanlar da Müstansır ile geçinemediler. Müstansır annesinin baskıları sonucu çok sayıda vezir ve kadıyı görevinden azletti. Yâzûrî'nin azlinden Ermeni asıllı Akkâ Valisi Bedr el-Cemâlî'nin iktidarı ele geçirmesine kadar elli dört vezirle kırk iki kadının görevine son verildi. 444 (1052-53), 447 (1055) ve 457-464 (1065-1072) yıllarında Nil nehrinin suları azaldığı için ürün elde edilemedi. Büyük sıkıntılar yaşayan Mısır halkı veba salgını ve kıtlık yüzünden perişan oldu. Halifenin ailesi dahi Mısır'ı terkedip Suriye ve Irak'a sığınmak istedi. Bu dönem tarihe "eş-şiddetü'l-uzmâ" (eş-şiddetü'l-Müstansıriyye) adıyla geçti (Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 337).

Müstansır, ülkeyi içinde bulunduğu sıkıntıdan kurtarmak amacıyla Akkâ Valisi Bedr el-Cemâlî'den yardım istedi ve kendisini Mısır'a davet etti (465/1073). Bedr el-Cemâlî, ileri sürdüğü şartların Müstansır tarafından kabul edilmesi üzerine Ermeni askerlerinden oluşan bir donanmayla ertesi yıl Mısır'a geldi. Türkler'e ve Mısırlı idarecilere karşı sindirme politikası izleyen Bedr el-Cemâlî, pek çok kumandan ve devlet adamını katlederek iktidarın yegâne hâkimi oldu ve aldığı tedbirlerle halkın refah düzeyini yükseltmeyi başardı. Müstansır, oğlu Ahmed'i Bedr el-Cemâlî'nin kızıyla evlendirerek aralarındaki ilişkileri güçlendirdi. Vezirlik ve ordu kumandanlığı görevlerine ilâveten Başdâî el-Müeyyed-Lidînillâh'tan sonra kadı ve dâîlerin teftişini de Bedr el-Cemâlî'ye devrederek kendisini sınırsız yetkilerle donattı. Bedr el-Cemâlî, beş yıl aradan sonra 467'de (1074-75) Mekke ve Medine'de tekrar Fâtımîler adına hutbe okuttu. Müstansır, Bedr el-Cemâlî'nin ölümünden sonra oğlu Efdal'i Şehinşah unvanıyla vezir ve emîrü'l-cüyûş tayin etti.

Müstansır-Billâh zamanında dış ilişkiler açısından önemli gelişmeler yaşandı. 429'da (1038) Müstansır, Fâtımîler'le Bizans İmparatorluğu arasında daha önce yapılmış olan antlaşmayı yeniledi. Ancak Selçuklular'ın Bizans İmparatorluğu'nu Fâtımîler aleyhine kışkırtarak Mısır'a buğday gönderilmesini önlemesi ve İstanbul'daki camide hutbenin Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh adına okunması Fâtımî-Bizans ilişkilerinin bozulmasına

yol açtı (446/1054). İmparatoriçe Theodora'nın Selçuklular'la müzakereye başlamasından rahatsız olan Müstansır, Merkad-i Îsâ (Kumâme) Kilisesi'nin hazinelerine el koydurdu (447/1055); Suriye ve Mısır'daki kiliseleri kapattırdı. Cizyeyi arttırdığı gibi rahiplerin de cizye ödemesini emretti. Bu dönemde Fâtımîler'le Gürcüler, Deylemliler, Karahanlılar, Delhi racaları arasında siyasî ve ticarî ilişkiler kuruldu.

Selçuklu orduları 463 (1071) yılında Kuzey Suriye'ye girdi. Atsız b. Uvak kumandasında Filistin'e hâkim olup Dımaşk'ı tehdit etmeye başladı ve 468'de (1075) şehri fethetti. Suriye Selçuklu Meliki Tutuş da Fâtımîler'e karşı ciddi bir tehdit oluşturuyordu. Bedr el-Cemâlî 482'de (1089) Sûr, Sayda ve Cübeyl'i geri aldı. Ancak Dımaşk bir daha Fâtımî hâkimiyetine girmedi. Selçuklular'ın desteğiyle Hicaz'da hutbe tekrar Abbâsîler adına okundu (462/1070). 467-473 (1074-1081) yıllarında Fâtımîler Mekke ve Medine'ye yeniden hâkim oldular. Yemen'de Suleyhîler, Aden'de Zürey'îler Fâtımî hâkimiyetini tanıdı. Eyyûbî Meliki Turan Şah 569'da (1173) Yemen'i ele geçirip bu bölgedeki Fâtımî hâkimiyetine son verdi.

Abbâsîler'le Fâtımîler arasında devletin kuruluş yıllarına kadar uzanan ihtilâf, Abbâsîler'in 402'de (1011) Bağdat'ta Fâtımîler'in nesebini kötüleyip Hz. Fâtıma ile ilişkileri olmadığını iddia eden bir mahzar yayımlamasıyla zirveye ulaştı. Abbâsîler aynı mahiyette ikinci bir mahzar daha neşredince (444/1052-53) ilişkiler daha da kötüleşti. Abbâsîler, Fâtımîler'in yayılmacı politikasına karşı Selçuklular'dan yardım istediler. Ayrıca Fâtımîler'e tâbi olarak hüküm süren Zîrî Emîri Muiz b. Bâdîs'e hil'atler gönderip Fâtımîler'le ilişkilerini bozmaya çalıştılar. Fâtımîler de Besâsîrî'yi Abbâsîler'e karşı tahrik ettiler. Besâsîrî, Hille Mezyedî Emîri Dübeys ve Ukaylî Emîri Kureyş'in desteğiyle Bağdat'ı işgal edip Müstansır-Billâh adına hutbe okuttu (13 Zilkade 450 / 1 Ocak 1059) ve Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh'a, Fâtımîler varken Abbâsîler'in hilâfette hakları olmadığını kabul ettiğini bildiren bir belgeyi şahitler huzurunda zorla imzalatarak Müstansır'a gönderdi. Bir yıl sonra Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, Abbâsî halifesinin Bağdat'a dönmesini sağladı ve Müstansır adına okunan hutbeye son verdi.

Zîrî Emîri Muiz b. Bâdîs de Fâtımîler'e tâbi olmaktan vazgeçip hutbeyi Abbâsîler adına okuttu (443/1051). Mağrib'de hâkimiyetlerini kaybeden

Fâtımîler doğuya ve Yemen’e yöneldiler. Mısır, Kızıldeniz, Irak, İran ve Basra körfezine hâkim olarak Hindistan ticaret yolunu ele geçirmek ve Abbâsîler’in ticaret yapmasına engel olmak için seferber oldular.

Müstansır, Şiî-İsmâilî mezhebini sadece Mısır’da değil bütün İslâm dünyasında hâkim kılmak için yoğun bir faaliyet yürüttü. İran’da Dâî Müeyyed-Fiddîn’in başarılı çalışmalarıyla Büveyhîler Fâtımî saflarına çekildi. Ayrıca Yemen’de büyük bir taraftar kitlesi kazanıldı ve Suleyhîler’den Ali b. Muhammed ve haleflerinin desteği sağlandı. Müstansır’ın Kitâbü’s-Sicillât ve’t-tevḳīʿ ât ve’l-kütüb li-Mevlânâ Müstanṣır-Billâh adlı bir mecmua içinde derlenen Suleyhî emîrleriyle Yemen’deki dâîlere yazdığı mektuplar, onun Fâtımî Devleti’ni eski güçlü dönemine iade etme gayretleri olarak yorumlanmaktadır. Müstansır-Billâh 18 Zilhicce 487’de (29 Aralık 1094) Kahire’de öldü. Yerine büyük oğlu Nizâr’ı veliaht tayin etmesine rağmen Efdal b. Bedr el-Cemâlî’nin desteğiyle küçük oğlu Ahmed, el-Müsta‘lî-Billâh lakabıyla halife ilân edildi.

Müstansır-Billâh Fâtımî kaynaklarında samimi, doğru sözlü, âdil, ferâset sahibi bir halife olarak gösterilmektedir. Altmış yılı bulan halifeliğinin ilk yirmi yılında Sicilya, Hicaz, Filistin, Suriye, Kuzey Afrika, Irak, İran, Yemen ve Kızıldeniz sahillerinde hutbe Fâtımîler adına okunmuştur. Onun ölümüyle İsmâilîler arasında ihtilâf başlamıştır. İsmâilî akîdeye uygun biçimde büyük oğlu Nizâr’ın halife olması gerektiğini söyleyenler Nizâriyye, Müsta‘lî-Billâh’ı destekleyenler Müsta‘liyye adını almıştır. Hasan Sabbâh, Selçuklular zamanında Irak bölgesinin başdâîsi İbn Attâş’ın tavsiyesiyle Mısır’a gidip Müstansır-Billâh ile görüşmüş (İbnü’l-Esîr, IX, 448; X, 237), onun yakın ilgisine mazhar olmuş, halife de onu hüccet (vekil) seçip Horasan’da kendi adına davette bulunmasını istemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müstansır-Billâh el-Fâtımî, es-Sicillâtü’l-Müstanṣıriyye (nşr. Abdülmün‘im Mâcid), Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî); Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (nşr.

M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1369 hş., s. 169; Ebü'l-Kāsım İbnü's-Sayrafî, el-Ḳānûn fî dîvâni'r-resâʾil (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1410/1990, s. 69, 73, 78, 81, 85, 95, 98, 99; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 76, 83-91,

95, 109-110, 124, 128, 167; İbnü'l-Ezrâk el-Fârikī, Târîḫu Meyyâfâriḳīn ve Âmîd (nşr. Bedevî Abdüllatîf Avad), Beyrut 1974, s. 82, 141, 152, 153, 156, 267; Ali b. Zâfir, Aḫbârü'd-düveli'l-munḳaṭıʿa, Kahire 1972, s. 64, 67-81; İbn Hammâd es-Sanhâcî, Aḫbâru mülûki Benî ʿUbeyd ve sîretühüm (nşr. Tihâmî Nakra - Abdülhalîm Uveys), Riyad, ts. (Dârü'l-ulûm), s. 104-105; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 229-231; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 285-292, 298 vd.; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 186-196; Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâ (nşr. Muhammed Hilmî Muhammed Ahmed), Kahire 1390/1971, II, 184-334; a.mlf., el-Ḫıṭaṭ, I, 99-100, 335-337; a.mlf., el-Münteḳā min Aḫbâri Mıṣr (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1981, s. 3-59; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 31-33, 35, 43, 99, 125-127, 129, 133; Abdülmün'im Mâcid, el-İmâm el-Müstanṣır-Billâh el-Fâṭımî, Kahire 1961; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu'd-devleti'l-Fâṭımiyye, Kahire 1981, s. 169-171, ayrıca bk. İndeks; De L. O'Leary, A Short History ot the Fatimid Khalifate, Delhi 1987, s. 193-210; Farhad Daftary, The Ismāʿīlīs: Their History and Doctrines, Cambridge 1990, bk. İndeks; a.mlf., The Assassins Legends: Myths of the Ismaʿilis, London-New York 1994, s. 24, 28, 29, 31, 140, 143, 176-178; Eymen Fuâd Seyyid, ed-Devletü'l-Fâṭımiyye fî Mıṣr, Kahire 1413/1992, s. 125-157; B. Lewis, Haşîşîler (trc. Ali Aktan), İstanbul 1995, s. 28-30, 35, 42; H. A. R. Gibb - P. Kraus, "Müstansır", İA, VIII, 827-831; Erdoğan Merçil, "Besâsîrî", DİA, V, 528; Abdülkerim Özaydın, "Bedr el-Cemâlî", a.e., V, 330; a.mlf., "Efdâl b. Bedr el-Cemâlî", a.e., X, 452-453; a.mlf., "Hasan Sabbâh", a.e., XVI, 347-348.

Abdülkerim Özaydın

MÜSTANSIR-BİLLÂH el-ÜMEVÎ

(bk. HAKEM II).

MÜSTANSIRİYYE MEDRESESİ

Abbâsî Halifesi Müstansır-Billâh (ö. 640/1242) tarafından Bağdat'ta inşa ettirilen medrese.

Dört mezhep fıkhı yanında Kur'an, hadis ve tıp alanlarında da yüksek öğretim vermesiyle üniversite özelliği gösteren ilk müessese olarak kabul edilmektedir. Bağdat'ın en işlek bölümü olan Dicle'nin doğusunda Me'mûn Köprüsü'ne 100 m. kadar mesafede halife sarayının hemen yanında 625'te (1228) temeli atılan medresenin yapımı 630'da (1233) tamamlanmıştır. 5 Receb 631'de (6 Nisan 1234) Halife Müstansır-Billâh'ın da iştirak ettiği ve dönemin ünlü şairlerinin medreseyi öven şiirler okuduğu, kuruluşunda emeği geçenlere, medrese hocalarına hil'atler giydirildiği, devlet ileri gelenleriyle halkın katıldığı muhteşem bir merasimle açılmıştır.

Müstansıriyye Medresesi kendine has planıyla ve ihtişamıyla İslâm mimarisinin en güzel örneklerinden biri olup sarayın malî işlerine bakan Müeyyedüddin İbnü'l-Alkamî nezâretinde yapılmıştır. Dört Sünnî mezhebin her biri için bölümlerin yer aldığı yapının dikdörtgen planlı ve tuğladan inşa edilmiş eyvanları, odaları ve koridorları yine dikdörtgen bir avluyu çevreliyordu. 9-10 m. kadar yükseklikte ve iki katlı, uzunluğu eninin iki mislinden fazla olan bina kıbleye dik olarak planlanmıştır. Uzunluğu kıble duvarında 104,80 m., kuzeyde 105,50 m., genişliği batıda 44,20, doğuda köşedeki odalar dolayısıyla 48,80 metredir. Ortadaki sahanlık 62,40 × 27,40 m. genişliktedir. Sonradan iç avlunun ortasına suyu yer altı kanallarıyla Dicle'den getirtilen ve İbnü'l-Fuvatî'ye göre 668'de (1269) inşa edilen bir havuz yapılmış, bu su ayrıca bir başka kanalla medresenin arkasındaki çarşıya ulaştırılmıştı. Zaman zaman taşan Dicle'nin medreseye zarar vermemesi için nehrin bu kısmında bir set yapılmıştır.

Binanın kuzeye bakan kısmının ortasında 10,40 m. genişliğinde bir taçkapı vardır. Kapının hendesî bezemelerle süslü iç içe pervazlardan meydana gelen yayvan sivri kemeri içinde büyük bölümü orijinal olan tuğla üzerine kabartma kitâbe yer alır. İnce kıvrık dallar arasındaki on satırlık sülüs yazıda medresenin inşa sebebi, bânisinin adı ve onun için dua bulunur.

Girişin tam karşısında 21,50 m. uzunluğunda, 6,50 m. genişliğinde, ortadaki daha büyük üç kemerle avluya açılan uzun oda, mihrap olarak düzenlenmiş nişten de anlaşılacağı gibi mescid olarak planlanmıştır. Alt katta kıbleye göre mescidin sağındaki bölüm Şâfiîler’e, solundaki bölüm Hanefîler’e tahsis edilmişti. Taçkapıdan girildiğinde sağdaki bölüm Hanbelîler’e, Hanefîler’in karşısına düşen soldaki bölüm ise Mâlikî mezhebi mensuplarına ayrılmıştı. Dikdörtgen avlunun dar kenarlarının ortalarında yer alan eyvanlardan doğudaki Hanefîler’e, batıdaki Şâfiîler’e aitti. Avluya açılan eyvanların genişliği 6 m., uzunluğu 7,80 m. olup tavanları iki katın yüksekliğine ulaşmakta ve cephesi bina seviyesini biraz aşmaktaydı. Her katta otuz dokuz küçük oda, ayrıca orta büyüklükte birkaç oda ile çeşitli ölçülerde çapraz tonozlu çatısında ışık ve hava için penceresi olan yüksek tavanlı on iki büyük oda bulunmaktaydı. Girişin sağında ve solunda motifli tuğlalarla süslenmiş avluya açılan birer küçük eyvanın hemen yanlarından iki, mescidin sağ ve solundan iki, Şâfiî eyvanının iki yanındaki odalardan sonra birer olmak üzere zeminden üst kata çıkmak için altı adet merdiven mevcuttu. Buradan avluya bakan pencerelerden ışık alan revak şeklindeki koridorlara çıkılırdı. Öğrencilerin ikameti için yapılmış odaların kapıları bu koridora açılmaktaydı. Binanın doğu bölümünde Hanefîler’e tahsis edilen eyvanın

arka kısmındaki dershane, muhtemelen kütüphane ve medrese idaresinin bulunduğu büyük salonların dar fakat iki kat yükseklikte girişleri, tavanında ışıklandırma ve hava için belli aralıklarla dört pencere açılmış tonozlu bir koridor bulunmaktaydı. Bu bölümde Halife Müstansır-Billâh’ın dersleri takip etmek istediğinde girdiği, binanın doğu duvarı dışından açılmış küçük bir kapı vardı.

Hanbelî ve Mâlikî mezhebine ayrılan köşelerde ders salonları dışında Şâfiî bölümünün tam köşesinde yer alan büyük odalar muhtemelen dârülhadis, yanlarında ise daha küçük yaşta öğrencilerin ders gördüğü ve kıraat sesli yapıldığı için diğer iki eyvanın aksine avluya değil dışa bakan dârülkur’ân bulunmaktaydı. Medrese gürültüye, soğuk ve sıcağa karşı 2 metreyi aşan dış duvarlarla çevrilmişti. Eyvanların tonozlu tavanları küçüklü büyüklü yıldız ve bitki motifleriyle bezenmiştir.

Binanın dış duvarında kabartma geometrik motiflerin bir dekor oluşturduğu

tuğlalar kullanılmıştır. Dış cephede bilhassa Dicle’ye bakan yüzde büyük kuşak halinde yazılar bulunur. Bunların önemli bir kısmı Sultan Abdüaziz zamanında 1865’te yenilenmiştir. Medrese, genel olarak ince bir sanatla işlenmiş geometrik ve bitkisel motifli tuğlaların güzel bir dekor oluşturacak şekilde duvarlarda, kapı ve pencere pervazlarında dizilmesiyle tezyin edilmiş, süslemede kireç ve sıva kullanılmamıştır.

Müstansıriyye Külliyesi’ni oluşturan bölümlerden dârülhadis, dârülkur’ân ve kütüphane medrese bünyesi içindeydi. Ancak dârüttıb (bîmâristan) medrese yakınında yapılan bir eyvanda ve altındaki sofada bulunuyordu. İbnü’l-Fuvatî bu eyvanın 633’te (1235-36) tamamlandığını, burada bir tabibin talebeleriyle oturup tıp ilmiyle meşgul olduğunu ve hastaları muayene ettiğini yazar; eyvanın duvarındaki su saati Hakkında da bilgi verir (el-Ḥavâdis̱ü’l-câmiʿa, s. 79). Vakıf senedinde hastalar için ilâç teminiyle ilgili nottan tesiste bir eczahanenin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunun dışında bir de hamam yapılmıştı. Bunların tam yerleri ve yapıları Hakkında kesin bilgi yoktur.

Halife Müstansır-Billâh’ın kütüphaneye 160 deve ile taşınan 80.000 cilt kitap bağışladığı rivayet edilmektedir. Burada yiyecek ihtiyaçları yanında 10 dinar aylık maaş alan bir hâzinü’l-kütüb, 3 dinar maaş alan bir müşrif ve 1 dinar maaş alan bir münâvil çalışmaktaydı. Kütüphaneden yararlanmak isteyenlere ödünç kitap verilebiliyordu. Hâzinü’l-kütübler arasından medrese Hakkında bilgi veren İbnü’l-Fuvatî ile İbnü’s-Sâî gibi (İbnü’lKayserânî, IV, 1469, 1493; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1554) ilim adamları da çıkmıştır.

Dört büyük Sünnî mezhebe vakfedilen medresenin bu mezheplere ait bölümlerinin her birinde bir müderris, dört muîd ve altmış iki fıkıh öğrencisi (fakih) mevcuttu. Böylece medresenin bu dalda yüksek öğrenim gören 248 öğrencisi bulunuyordu. Bunların yeme içme ve yurt ihtiyaçları karşılanıyor ve kendilerine aylık 2 dinar burs veriliyordu. Müderrislerin maaşı 12 dinar olup ayrıca misafirlerinin ihtiyaçlarını karşılayacak kadar erzak tahsis edilmekteydi. Müderris olmadığı zaman dersleri daha sonra asaleten bu göreve getirilebilen nâibler yürütürdü. Her müderrisin dört muîdi vardı. Bunların maaşları aylık 3 dinardı. İbn Battûta’nın anlattığına göre muîdler, ahşaptan küçük bir kubbe altında üzerinde yaygılar bulunan

kürsüde ders veren müderrisin iki yanında oturur, hocanın anlattığı dersleri daha sonra öğrencilerle müzakere ederlerdi (Seyahatnâme, I, 244-245). Vakfiyeye göre dârülkur'ânda otuz yetim çocuğa Kur'an dersi veren ve ayda 3 dinar maaş alan bir şeyhülkırâat ile 1 dinar 20 kırat maaş alan bir muîd bulunmaktaydı. Öğrencilerin günlük yiyeceği karşılanıyordu, ayrıca her birine aylık 13 kırat 1 habbe harçlık veriliyordu. Dârülhadiste on öğrenciye haftada üç gün (cumartesi, pazartesi ve perşembe) hadis dersi veren ve aylık 3 dinar maaş alan bir şeyhü'l-hadîs ile 2 dinar 10 kırat aylık alan iki kāriü'l-hadîs görevliydi. Buradaki öğrenciler de aylık 13 kırat 1 habbe burs alırdı. Dârüttıbda bir doktor ve on tıp öğrencisi mevcuttu. Bunların dışında medresede bir nahiv ve bir riyâziye müderrisi bulunmaktaydı. Medresenin yirmi dokuz kişilik öğretim kadrosu ve toplam 298 öğrencisi vardı. Ayrıca mürettipler, imam ve müezzinler, aşçılar ve diğer hizmetliler vardı. Medrese bir nâzır başkanlığında murâkabe görevi yapan bir müşrifle bir kâtibin görev aldığı vakıf mütevelli heyeti tarafından yönetiliyordu.

Müstansıriyye Medresesi, Hülâgû (656/1258) ve Timur'un (795/1392, 803/1401) Bağdat'ı işgali dönemlerinde olduğu gibi zaman zaman öğretime ara vermek zorunda kalmıştır. Bu dönemlerde âlimlerin bir bölümü Suriye, Hicaz ve Mısır'a gitmiş ve öğretim kadrosu zayıflamıştır. Ayrıca Timur, Bağdat'taki ulemâ ve sanatkârlardan bir kısmını Semerkant'a götürmüştür. Daha sonraki devirlerde medrese yavaş yavaş fonksiyonunu yitirmiş, yapı Kanûnî Sultan Süleyman'ın Bağdat'ı fethi sırasında Tekelü tâifesi tarafından askerî amaçlarla kullanılmıştır. Medresenin ilmî amaçlar için kullanılmasıyla ilgili son bilgi 1081 (1671)

yılına aittir (Nashabe, s. 99). Ardından medrese han, gümrük, depo olarak ve askerî maksatlarla kullanılmıştır. 1973'te başlanan restorasyon çalışmasından önce çekilen resimlerde avlusunda hâlâ toplar görülmektedir. Bu tarihten sonra başlayan imar sırasında medrese eski planına göre yeniden restore edilmeye çalışılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’lKayserânî, Tezkiretü’l-ḥuffâẓ (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Riyad 1415, IV, 1469, 1493; İbnü’l-Fuvatî, el-Ḥavâdiṡü’l-câmiʿa (nşr. Mehdî en-Necm), Beyrut 1424/2002, s. 58, 59, 60, 61, 78, 79; Zehebî, Aʿlamü’n-nübelâʾ, XXIII, 167, 379; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 244-245; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1554; Nâcî Ma‘rûf, Târîḫu ʿulemâʾi’l-Müstanṣıriyye, Kahire 1396/1976, I, 25 vd., 30 vd., 33, 34, 35, 36, 37, 41 vd., 57 vd., 79 vd., 185, 217 vd., 229 vd., 277 vd., ek., 4, 5, 6 vd.; II, 293 vd., 311 vd., 329 vd., 403 vd., 497 vd.; Ahmed Çelebi, İslâmda Eğitim-Öğretim Tarihi (trc. Ali Yardım), İstanbul, ts. (Damla Yayınevi), bk. İndeks; Sami al-Sakkar, “The Mustansiriyyah Madrasah and its Role in Islamic Education”, Arabian and Islamic Studies (ed. R. Bidwell - G. R. Smith), London 1983, s. 120 vd.; Hisham Nashabe, Muslim Educational Institutions, Beirut 1989, s. 24, 41 vd., 57 vd., 61 vd., 78 vd., 91 vd., 99, 102 vd.; Gāzî Receb Muhammed, el-ʿİmâretü’l-ʿArabiyye fi’l-ʿaṣri’l-İslâmî fi’l-ʿIrâḳ, Bağdad 1989, s. 261 vd.; C. Avvâd, “el-Medresetü’l-Müstanṣıriyye bi-Baġdâd”, Sumer, I/1, Bağdad 1945, s. 76 vd.; Mustafa Cevâd, “el-Medresetü’l-Müstanṣıriyye”, a.e., XIV/1-2 (1958), s. 30 vd.; V. Strika, “The Islamic Architecture of Baghdad”, Annali, XLVII/suppl. 52 (1987), s. 65, 66, 67, 68, 69, 70, lv. 16a, 16b.

Sâmî es-Sakkār - Nebi Bozkurt

MÜSTA‘RİB

(المستعرب)

İslâm hâkimiyeti ve etkisi altında kalan Endülüs hıristiyanları.

Sözlükte “Araplaşmış, Arap gibi görünen” anlamındaki müsta‘rib kelimesi, Araplaşan hıristiyanları böyle bir değişime uğramayan kuzeydeki hıristiyanlardan ayırmak için -tahkir edici bir vurgu da içerecek biçimde- İspanyol kaynaklarına girdiği mozarap (muzaraves, muztarabes, moçarabes, mozarabos) şeklinde bütün tarihçiler tarafından kullanılmıştır.

Gelenekçi İspanyol tarihçileri, Endülüs hıristiyanlarını bazan kendi dinlerini ve değerlerini kahramanca koruyan yurt sever İspanyol milliyetçileri, bazan da İslâm hâkimiyetinin mağdur duruma düşürdüğü bir topluluk olarak takdim etmekteyse de bu, gerçekleri saptıran bir göRüştür. Çünkü müslüman yöneticileri, İslâm hukukuna göre hıristiyan azınlığa da yahudiler gibi Ehl-i kitap muamelesi yapmışlar ve onlara da kendi dinlerini muhafaza etme Hakkı tanımışlardır; dolayısıyla ehl-i zimme özel statüsünde bulunan hıristiyanların din değiştirmeye zorlanmış olması söz konusu değildir. Her türlü ferdî ve içtimaî hakları güvence altına alınan müsta‘riblerin Endülüs Emevîleri döneminde “kûmis” (> Lat. comes) denilen ve kendileri tarafından seçilip devlete karşı cemaati temsil eden önderleri vardı. Aralarındaki ihtilâflara, kayıtlarda “kādı’n-nasârâ / kādı’l-acem” adıyla geçen hâkimler bakıyordu. Müsta‘ribler, hıristiyan inançlarına sahip çıkmakla beraber zamanla müslüman toplumuna büyük ölçüde entegre oldular ve Arap isimleri almanın dışında mahallî İbero Romans dillerin yanı sıra, hatta onlardan daha fazla Arapça kullanır hale geldiler. Gençlerin Arap edebiyatına, düzgün ve akıcı bir Arapça konuşmaya olan tutkuları IX. yüzyıl ortalarında bütün hıristiyan dünyasının dikkatini çekecek düzeydeydi. Yeme içme, giyim kuşam, ev düzeni gibi hususlarda da müslümanlar örnek alınıyordu; o kadar ki aristokrat aileler arasında erkek çocukların sünnet ettirilmesi âdeti dahi yaygınlaşmaya başlamıştı. Müsta‘ribler kuzeydeki hıristiyan krallıklarına ait topraklara göçtükten sonra da uzunca bir süre bu hayat tarzını sürdürdüler. Müslümanlarla

yaptıkları antlaşmalar çerçevesinde dinlerini muhafaza eden, fakat sosyal yaşantılarında gittikçe Araplaşan yerli müsta‘riblerin yanında kendi istekleriyle kuzeydeki topraklardan gelip Endülüs’e yerleşen yeni müsta‘ribler de vardı.

Müsta‘ribler arasında İslâm dininin yayılması konusu değişik görüşlerin ileri sürülmesine yol açmıştır. R. Bulliet, şahıs isimleri üzerinde yaptığı araştırmalardan hareketle İslâmlaşma’nın tedrîcî bir şekilde gerçekleştiği tesbitinde bulunmuştur. Ona göre X. yüzyılın ortalarında Endülüs toplumunun yarısı hâlâ hıristiyanlardan oluşuyordu; ancak İslâmlaşma XI. yüzyılın başlarından itibaren daha hızlı bir seyir takip etti. Aralarında Bulliet’in de yer aldığı bazı Amerikalı tarihçilerin yanıldığını söyleyen bir kısım İspanyol araştırmacı ise yapısal dinî ve politik sebeplerle Endülüs’te İslâmlaşma’nın VIII. yüzyılda ve aynı süreçte toptan gerçekleştiği görüşündedir. Onlara göre bu husus açıklanırken, müslümanların İber yarımadasına girişleri sırasında özellikle şehirlerden ve anayollardan uzak yaşayanlar gibi yerli halkın bir bölümünün henüz tam anlamıyla hıristiyanlaşmamış olduğu ve Mikel de Epalza’nın işaret ettiği gibi fetih sonrasında piskopos sayısındaki aşırı azalma sebebiyle vaftizlerin yapılamaması yüzünden hıristiyan toplulukların varlıklarını sürdürmede ciddi sıkıntılarla karşı karşıya kaldığı, neticede bu iki durumun toptan İslâmlaşma’ya yol açtığı göz ardı edilmemelidir. Ancak fetih sırasında yerli halkın bir bölümünün henüz putperest olduğu doğru ise de piskopos sayısıyla ilgili görüş hatalıdır. Çünkü müslüman hâkimiyetinin ilk yüzyıllarında Kurtuba (Cordoba), İşbîliye (Sevilla), Tuleytula (Toledo), İlbîre (Elvira), Mâride (Merida), Sarakusta (Saragoza) ve Mâleka (Malaga) gibi önemli yerleşim merkezlerinde piskoposların bulunduğuna dair kayıtlar mevcuttur. Esasen Emevî idarecileri müsta‘riblere dikkat çekici bir müsamaha göstermişlerdir. Bu müsamaha çerçevesinde müslümanlarla hıristiyanların bir arada yaşama irade ve tecrübesi, IX. yüzyılın ortalarında müslümanların toplu olarak bulunduğu yerlerde ve daha çok cami önlerinde küfürlü ifadelerle İslâm dinine ve Hz. Muhammed’e saldıran Kurtuba fedaileri gibi bağnaz grupların faaliyetleri dışında pek zedelenmemiştir. Fakat bu toplumsal âhenk, XI. yüzyıl sonlarından itibaren özellikle de Murâbıtlar ve Muvahhidler’in Endülüs’e geçmesiyle kısmen değişmeye başladı. Bu yeni süreçte müslüman ve hıristiyan devletler arasında birbiri ardına meydana gelen savaşlar sebebiyle kuzeye doğru gittikçe artan oranda

bir müsta‘rib göçü yaşandı. Öte yandan müsta‘riblerin hıristiyan krallıklarla ilişkilerini arttırmaları ve Endülüs müslümanları aleyhine genişlemeleri sırasında onlara lojistik destek vermeleri üzerine bu cemaati bertaraf etmeye yönelik bazı uygulamalar yapıldı. Meselâ Murâbıtlar tarafından Gırnata’da bir kilise yıkıldı; 1126’da kalabalık bir müsta‘rib cemaati, bir yıl önce Aragon Kralı I. Alfonso’nun gerçekleştirdiği bir sefere verdikleri destek sebebiyle Kuzey Afrika’ya sürüldü. Bu süreç Endülüs’teki müsta‘rib varlığının büyük ölçüde ortadan kalkmasıyla sonuçlanmıştır.

Müsta‘ribler Endülüs’teki kültürel faaliyetlere iştirak ettiler. Onlardan bazılarının Dioscorides’in Materia medica’sının tercümesine, Piskopos Recemundus’un II. Hakem döneminde Calendar of Cordova’nın (Kitâbü’l-Envâ ’) telifine önemli katkıları oldu. Müsta‘ribler birden fazla dil bildiklerinden diplomatik faaliyetlerde de görevlendirildiler. Müslümanların Rebî‘ b. Zeyd dedikleri Piskopos Recemundus önce Germen İmparatoru I. Otto’nun (Büyük) sarayına, ardından III. Abdurrahman

döneminde Medînetüzzehrâ’nın inşası için gerekli bazı malzemelerin temini amacıyla İstanbul ve Dımaşk’a gönderildi. Müsta‘riblerin, hıristiyan topraklarına göçmelerinden sonra da İslâm kültürünün hıristiyan Latin dünyasına aktarılmasında önemli rolleri oldu. Bazıları, Başpiskopos Raimundo tarafından kurulan Toledo tercüme okulunda Arapça yazmaların Latince ve İspanyolca’ya çevrilmesinde görev aldı. Günümüzde Toledo’da evlenme, boşanma, alım satım, miras vb. konulara dair Arapça belgelerden oluşan zengin bir müsta‘rib koleksiyonu bulunmaktadır. Kuzeye göç eden müsta‘riblerin beraberlerinde götürdükleri Endülüs İslâm sanatının etkisiyle X. yüzyılda en olgun halini alan bir mimari üslûp gelişmiş ve daha çok kilise ve manastırlarda (San Miguel de Escalada, San Sebrián de Mazote, San Millán de la Cogolla, Santiago de Peñalba vb.) tatbik edilen bu üslûba mozarap sanatı denilmiştir. Diğer sanat dalları arasında metal ve fildişi işçiliğiyle dinî yazmaların tezyininde uygulanan ve ilk defa Leibana Manastırı’nda Beatus adlı bir rahip tarafından başlatılan minyatürcülük önde gelmektedir. Müsta‘ribler kendilerine has bir âyin geleneğine sahiptiler. XI. yüzyılın sonlarından itibaren Cluny rahiplerinin zorlamasıyla terkedilen bu gelenek, XVI. yüzyılda Kardinal Cisneros’un gayretleriyle Toledo’daki bazı kiliselerde yeniden canlandırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'd-Delâî, Terṣîʿu'l-aḫbâr (nşr. Abdülazîz el-Ehvânî), Madrid 1965, s. 4-5; Îsâ b. Sehl, Ves̱âʾiḳ fî aḥkâmi ḳażâʾi ehli'z-zimme fi'l-Endelüs (nşr. M. Abdülvehhâb Hallâf), Kahire 1980; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1937, s. 62-63; İbnü'l-Attâr Muhammed b. Ahmed el-Ümevî, el-Ves̱âʾiḳ ve's-sicillât (nşr. P. Chalmeta - F. Corriente), Madrid 1983, s. 17, 240, 247-248, 315, 333, 378, 405-408; Fr. Codera y Zaidin, Mozárabes, su condición social y política, Ledira 1866; F. J. Simonet, Histoire de los mozárabes de España, Madrid 1983, I-IV; M. Gómez Moreno, Iglesias mozárabes: Arte español de los siglos IX à XI, Madrid 1919, I-II; A. González Palencia, Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII, Madrid 1926-30, I-IV; I. de las Cagigas, Los mozárabes, Madrid 1947-48, I-II; E. Lévi-Provençal, Historia de la España musulmana (trc. E. G. Gómez), Madrid 1950, V, 118-126; J. M. Pinell, Estudios sobre liturgia mozárabe, Toledo 1965; J. Gil, Corpus Scriptorum Muzarabicorum, Madrid 1973, I-II; D. Millet-Gérard, Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles, Paris 1984; R. Pastor de Togneri, Del Islam al Cristianismo, Barcelona 1985, s. 278-286; K. B. Wolf, Christian Martyrs in Muslim Spain, Cambridge 1988; a.mlf., "Muhammad as Antichrist in Ninth-Century Córdoba", Christians, Muslims and Jews in Medieval and Early Modern Spain (ed. M. D. Meyerson - E. D. English), Notre Dame 2000, s. 3-19; Mahmud Ali Mekki, "El Islam frente a las comunidades no-musulmanas", Actas de las I Jornadas de cultura Islámica, Madrid 1989, s. 43-49; M. la Chica Garrido, "Mozárabes y Judíos en la Alta Edad Media", a.e., s. 51-55; Conversion and Continuity (ed. M. Gervers - Ramzi Jibran Bikhazi), Toronto 1990; M. de Epalza, "Mozarabs: An Emblematic Christian Minority in Islamic al-Andalus", The Legacy of Muslim Spain (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 149-170; Ubâde Kühayle, Târîḫu'n-naṣârâ fi'l-Endelüs, Kahire 1993; T. E. Burman, Religious Polemic and the Intelectual History of the Mozarabs (c. 1050-1200), Leiden 1994; L. Torres Balbas, "Mazarbías y juderías de las ciudades Hispano-Musulmanes", al-Andalus, XIX, Madrid 1954, s. 172-197; Mehmet Özdemir, "Gayr-i Müslimlerin Dinî Hayatı Açısından Müslüman Fatihlerin Endülüs'deki Uygulamaları", AÜİFD, XXXIII

(1992), s. 203-238; D. Urvoy, “Les aspectes symboliques du vocable Mozarabe, essai de réinterprétation”, St.I, LXXVIII (1993), s. 117-153; P. Chalmeta, “Mozarab”, EI^{2} (İng.), VII, 246-249.

Jorge Lırola

MÜSTA‘RİBE

(المستعربة)

Araplar’ın iki ana kolundan birini teşkil eden ve Hz. İsmâil’in soyundan gelen Adnânîler’e sonradan Araplaştıkları düşüncesiyle verilen isim, mütearribe

(bk. ADNÂN; ARAP [Tarih]).

el-MÜSTASFÂ

(المستصفى)

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) fıkıh usulüne dair eseri.

Tam adı el-Müstaṣfâ min ʿilmi'l-uṣûl olup İbn Hallikân 503 (1109-10) yılında telif edildiğini kaydeder. Gazzâlî'nin, fıkhın fürû ve usulüyle ilgili birçok kitap yazdıktan sonra tasavvuf ve ahlâka yöneldiğini ve o alanlarda da geniş eserler tasnif ettiğini, ardından tekrar ders vermeye başlaması üzerine bu eseri kaleme aldığını belirtmesi ve önceki eserlerinin büyük çoğunluğuna burada ismen atıfta bulunması da el-Müstaṣfâ'yı hayatının sonlarına doğru telif ettiğini göstermektedir. el-Müstaṣfâ, kelâmcıların metoduna göre yazılan fıkıh usulü kitaplarının temeli sayılan ve sonraki usul eserlerinin pek çoğuna kaynaklık etmiş olan dört kitaptan biridir (diğerleri Kādî Abdülcebbâr'ın el-ʿUmed, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin el-Muʿtemed ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin el-Burhân'ıdır).

Gazzâlî, el-Müstaṣfâ'nın daha önce yazdığı iki usul eserinden Tehẕîbü'l-uṣûl kadar hacimli ve el-Menḫûl kadar kısa olmadığını, bu kitapta hem sistematiğe hem de konunun özünün ortaya konmasına itina gösterilip birinin diğerine feda edilmediğini ifade eder. Ayrıca fıkıh usulünde fürû-i fıkha ait meselelere, kelâm ve dille ilgili tartışmalara gereğinden fazla yer verilmesinden şikâyet eder ve kendisinin olabildiğince bundan uzak kaldığını belirtir (el-Müstaṣfâ, I, 5, 10). Bu anlayıştan hareketle meselâ dilcilerin konusu olduğu gerekçesiyle hurûfü'l-meânî, cedelcilerin eklemesi olduğu gerekçesiyle illete yöneltilen itirazlar bahsine yer vermemiştir (II, 350).

el-Müstaṣfâ, okuyucunun daha başlangıçta usul ilminin konularına genel bir bakış yapmasına imkân veren oldukça düzenli ve tutarlı bir sistematiğe sahiptir. Telif sebebini belirttiği önsözün ardından Gazzâlî fıkıh usulünün tanımı, diğer şer'î ilimlerle münasebeti ve fıkıh usulü konularının dört eksen etrafında toplanması Hakkında özlü açıklamalar içeren bir girişe ve mantıkla ilgili bir mukaddimeye yer vermekte, bundan sonra ana bölümlere

geçmektedir. Her konunun en çok ilgili olduğu başlık altında incelenmesine özen gösteren müellif fıkıh usulü konularının dört eksen etrafında toplanmasını da “semere” benzetmesinden yararlanarak izah eder. Buna göre “semere” ile hüküm, “müsmir” ile hükmün delilleri, “turuku’listismâr” ile hüküm çıkarma yolları ve “müstesmir” ile hükmü çıkaran kişi / müctehid kastedilmektedir (bunların ayrıntılı tanıtımı için bk. GAZZÂLÎ [Fıkhî Görüşleri]).

Eserin diğer fıkıh usulü kitaplarından ilk bakışta göze çarpan farklılığı, baş tarafında mantık ilminin özetlendiği bir mukaddimeye yer verilmiş olmasıdır. Gazzâlî, “Bunu bilmeyenin ilmine güvenilmez” dediği mantığın yalnızca fıkıh usulü için değil diğer bütün ilimler için gerekli olduğunu belirtmiştir. Özel bir bölüm tahsis etmek suretiyle mantığı fıkıh usulüne katan ilk kişi olan Gazzâlî’nin bu uygulamasına daha sonraki usulcüler fazla rağbet etmemiş, bilindiği kadarıyla sadece Hanbelî usulcüsü İbn Kudâme ile Mâlikî usulcüsü İbnü’l-Hâcib, yazdıkları fıkıh usulü eserlerine mantık ilminin konularını hulâsa ederek başlamışlardır. İbn Kudâme mantık mukaddimesi yüzünden tenkitlere mâruz kalmış, hatta Ravżatü’n-nâẓır’ın bazı nüshalarından bu mukaddime çıkarılmıştır (Tûfî, II, 60-65). Tûfî, uzmanı olduğu halde Râzî’nin el-Maḥṣûl’de mantık ilmine yer vermezken uzmanı olmadığı halde

İbn Kudâme’nin yer vermesini ilginç bulmaktadır (a.g.e., II, 63-65). Şâfiî usulcüsü İsfahânî, Fahreddin er-Râzî’nin el-Maḥṣûl’üne yazdığı şerhin başına Gazzâlî’ye uyarak bir mantık mukaddimesi koyduğunu belirtmektedir (el-Kâşif, I, 125-126). Fakat el-Kâşif’in yayımlanan nüshasında (Beyrut 1998) sözü edilen mantık mukaddimesi yer almamaktadır. el-Müstaṣfâ’yı özetleyen İbn Rüşd de mantık ilminin lüzumuna itiraz etmemekle birlikte bu ilmin bir fıkıh usulü eserinin içerisine dercedilmesini eleştirir (eż-Żarûrî, s. 37-38).

Gazzâlî, bu eserinde fıkıh usulü konularını özellikle Ehl-i sünnet zâviyesinden ve başta Mu‘tezile olmak üzere diğer ekollerle karşılaştırmalı olarak en ince ayrıntılarına kadar tartışmış, tenkit ve tekliflerini ortaya koymuştur. Bu yönüyle el-Müstaṣfâ, bir bakıma daha önceki anlayışların tartışıldığı ve irdelendiği bir eser hüviyeti taşımaktadır. Fakat müellif, görüş ayrılıklarını derinleştirmek yerine ayrılık noktalarını mümkün olduğunca

kapatmaya, imkân varsa bunların arasını uzlaştırmaya ve hiç değilse tarafların görüşlerini doğru biçimde takdim etmeye çalışmıştır (I, 105, 132, 133). Meselâ istihsanın geçerli bir delil sayılmadığını açıklarken önce istihsanın ne olduğunu anlamak gerektiğini, bir şeyi anlamadan reddetmenin yanlışlığını ifade eder ve istihsan için verilen tarifleri zikrederek her biri için ayrı değerlendirme yapar. Yine Hanefîler'in farz ve vâcip ayırımlarını incelerken bu konudaki görüş ayrılığının öze ilişkin olmadığını söyler, vâcip şeklinde bir isimlendirmeye gidilmesini de, "Istılahta tartışma olmaz" diyerek mâkul karşılar. Eserde genellikle konular ana hatlarıyla ortaya konulduktan sonra, "... denirse ... deriz" şeklinde bir diyalog üslûbu kullanılarak görüşlerin daha iyi anlaşılmasına ve değişik sorularla sınanmasına imkân sağlanmıştır.

Genel olarak Sünnî-Eş'arî perspektifine göre kaleme alınmış olmakla birlikte el-Müstaṣfâ'da yer yer Eş'arî ve Şâfiî çizgisinden ayrılmalar olduğu görülmektedir. Gazzâlî'nin bazı yerlerde hocası Cüveynî'ye, Eş'arî usulcüsü Bâkıllânî'ye ve mensup bulunduğu mezhebin imamı Şâfiî'ye muhalefet etmiş olması (bazı örnekler için bk. I, 174-175, 267, 271, 430; II, 60, 68, 75), onun öncelikle kendi metodolojisini ortaya koymayı düşündüğü ve bu kitabı ictihad basamaklarını tırmanmak isteyenler için kılavuz şeklinde hazırladığı izlenimini vermektedir. Bununla birlikte el-Müstaṣfâ'nın büyük ölçüde, Bâkıllânî'nin et-Taḳrîb ve'l-irşâd'ı ile Cüveynî'nin buna yazdığı telhisten yararlanılarak kaleme alındığı unutulmamalıdır. Bu yönüyle el-Müstaṣfâ Bâkıllânî'nin görüşlerini barındıran bir kitap özelliği taşır. En son yazdığı usul eseri olduğundan el-Müstaṣfâ, Gazzâlî'nin nihaî görüşlerini temsil etmesi bakımından da özel bir öneme sahiptir. el-Menḫûl ve Tehẕîbü'l-uṣûl gibi önceki usul kitaplarında savunduğu görüşlerle buradakiler arasında bir farklılık görüldüğünde el-Müstaṣfâ'daki görüşünün esas alınması doğru olur.

el-Müstaṣfâ usul kitaplarının pek çoğunu çeşitli derecelerde etkilemiştir. VII. (XIII.) yüzyıl sonrası fıkıh usulü kitapları üzerinde önemli tesirleri olan Fahreddin er-Râzî'nin el-Maḥṣûl'ü, dört temel usul eserinden ve özellikle el-Muʿtemed ile el-Müstaṣfâ'dan yararlanılarak yazılmıştır (Şehâbeddin el-Karâfî, I, 91; İsnevî, I, 10). İsnevî, el-Maḥṣûl'ün bu iki eserin neredeyse hiç dışına çıkmadığını belirtir (Nihâyetü's-sûl, I, 10). Seyfeddin el-Âmidî'nin el-İḥkâm'ı da tertip itibariyle büyük ölçüde el-Müstaṣfâ'dan etkilenmiştir.

Önemli bir fark Gazzâlî'nin, müctehidin bir tasarrufu olarak gördüğü için müctehid bölümünde yer verdiği teâruz ve tercih konusunu Âmidî'nin ayrı bölüm halinde incelemesidir. İbn Kudâme'nin Ravżatü'n-nâẓır'ı her ne kadar el-Müstaṣfâ gibi dört eksen üzerine düzenlenmemişse de onun muhtasarı olduğu rahatlıkla söylenebilir (Tûfî, II, 61-62). Mantık ilminde uzman olmadığı halde kitabının başına el-Müstaṣfâ'nın başındakine benzer bir mantık mukaddimesi koyması yanında konuların işleniş sırası ve verilen bilgilerin ayniyet derecesinde benzerliği bu ihtimali desteklemektedir. el-Müstaṣfâ bir ders kitabı olarak tasarlanmamış olsa da ince ayrıntılara inmesi ve hacmi bir tarafa bırakılırsa tertibi ve konuları ele alış tarzı açısından öğretici özellikte olup ders kitabı olmaya elverişlidir. Nitekim bazı hocalar tarafından bu maksatla kullanıldığı belirtilmektedir (Gubrînî, s. 73).

Eserin ilk neşri Bahrülulûm el-Leknevî'nin Fevâtiḥu'r-raḥamût adlı eseriyle birlikte Bulak'ta yapılmış (I-II, 1322, 1324 [II. cildin sonundaki tarih 1325'tir]), daha sonra bu neşirden tıpkıbasımları gerçekleştirilmiştir. Ayrıca Muhammed Mustafa Ebü'l-Alâ (Kahire 1391/1971), Hamza b. Züheyr Hâfız (Medine 1413/1993), İbrâhim Muhammed Ramazan (Beyrut 1994), Muhammed Yûsuf Necm (Beyrut 1995), Muhammed Süleyman el-Aşkar (Beyrut 1997) ve Muhammed Abdüsselâm eş-Şâfî (Beyrut 2000) tarafından yayımlanmıştır.

İbnü'n-Nâzır diye bilinen Ebû Ali Hüseyin b. Abdülazîz el-Fihrî el-Belensî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Âmirî el-Gırnâtî, Ebû Abdullah İbnü'l-Hâc el-Abderî (el-Müstevfâ şerḥu'l-Müstaṣfâ) ve Serîcâ b. Muhammed el-Malatî (Müstaḳṣa'l-uṣûl fî Müstaṣfa'l-uṣûl) el-Müstaṣfâ'yı şerhetmiştir. Sehl b. Muhammed el-Ezdî el-Gırnâtî, İbnü'l-Hâc diye bilinen Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-İşbîlî esere birer hâşiye yazmıştır.

el-Müstaṣfâ'nın ihtisarları da yapılmıştır. 1. İbn Rüşd el-Hafîd, eż-Żarûrî fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Cemâleddin el-Alevî, Beyrut 1994). Son derece kısa olmasına rağmen Gazzâlî'ye itirazlar da içeren güzel bir özettir. 2. Ebû Ali Hüseyin b. Atîk er-Rabaî, Lübâbü'l-maḥṣûl fî ʿilmi'l-uṣûl (nşr. Muhammed Gazâlî Ömer Câbî, Dübey 1422/2001). İbn Reşiḳ diye tanınan müellif, el-Müstaṣfâ'nın önemini vurgulamakla birlikte kitabın içeriğini daha kolay anlaşılabilir ve ezberlenebilir hale getirme amacıyla böyle bir ihtisara başvurduğunu ifade etmiş, bazı noktalarda da Gazzâlî'yi eleştirmiştir.

Meselâ hükmün kendisinin hükmün rükünleri arasında sayılmasına, bir şeyin parçasının o şeyin kendisiyle aynîleştirilmesi anlamına geleceği gerekçesiyle karşı çıkmış (s. 243), kıyasın bir delil olarak değil istinbat yöntemi olarak değerlendirilmesini, tahkīku'l-menât, tenkīhu'l-menât ve tahrîcü'l-menât bahsinin kıyas bahsinin başına konmasını tenkit etmiştir (s. 643). Bunlardan başka Ali b. Abdurrahman et-Tilimsânî el-Muḳteḍabü'l-eşfâ fî iḫtiṣâri'l-Müstaṣfâ, Sühreverdî el-Maktûl Muḫtaṣarü'l-Müstaṣfâ, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülhak el-Ya'merî Müstaṣfa'l-Müstaṣfâ, Ebü'l-Abbas İbnü'l-Hâc el-İşbîlî Muḫtaṣarü'l-Müstaṣfâ ve İbnü't-Tayr et-Tûnisî Muḫtaṣarü'l-Müstaṣfâ adlı çalışmalarında ve ayrıca İbn Şâs el-Müstaṣfâ'yı ihtisar etmiştir.

Eser üzerine yapılan çalışmalardan biri de hadislerin tahrîcidir. Bu konuda İbn Arabiyye diye tanınan Osman b. Atîk el-Kaysî el-Müstevfâ fî refʿi eḥâdîṣi'l-Müstaṣfâ ve Yûsuf b. Muhammed el-Beyyâsî Taḫrîcü eḥâdîs̱i'l-Müstaṣfâ adlı eserlerini kaleme almışlardır (şerh, ihtisar ve tahrîcler için bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1673; Hüseyin b. Reşîk el-Mâlikî, neşredenin girişi, I, 112-114; Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 1669-1670).

Ahmed Zekî Mansûr Hammâd, Chicago Üniversitesi'nde Abū Ḥāmid al-Ghazālī's Juristic Doctrine in Al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl: with a Translation of Volume I of Al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl

adıyla bir doktora tezi (1987), Beşîr Subhî Şübeyr, İmâm Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde Taḫrîcu eḥâdis̱i'l-Müstaṣfâ fi'l-uṣûl li'l-Ġazzâlî ismiyle yüksek lisans tezi (1407) hazırlamıştır. el-Müstaṣfâ, H. Yunus Apaydın tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (el-Müstasfa: İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi, I-II, Kayseri 1994).

BİBLİYOGRAFYA

Gazzâlî, el-Müstaṣfâ fî ʿilmi'l-uṣûl, Bulak 1324, I-II; İbn Rüşd el-Hafîd, eż-Żarûrî fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Cemâleddin el-Alevî), Beyrut 1994, s. 37-38; Hüseyin b. Reşîḳ el-Mâlikî, Lübâbü'l-Maḥṣûl fî ʿilmi'l-uṣûl (nşr.

Muhammed Gazâlî Ömer Câbî), Dübey 1422/2001, neşredenin girişi, I, 109-114; Şehâbeddin el-Karâfî, Nefâˀisü'l-uṣûl fî şerḥi'l-Maḥṣûl (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1999, I, 91; Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî, el-Kâşif ˁani'l-Maḥṣûl fî ˁilmi'l-uṣûl (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1419/1998, I, 125-126; Gubrînî, ˁUnvânü'd-dirâye (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1969, s. 73; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1990, II, 60-65; İsnevî, Nihâyetü's-sûl (Muhammed b. Hasan el-Bedahşî, Şerḥu'l-Bedaḫşî: Minhâcü'l-ˁuḳūl içinde), Beyrut 1405/1984, I, 10; İbn Haldûn, el-Muḳaddime, Beyrut 1989, s. 455; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1673; Serkîs, Muˁcem, I, 531; II, 1414; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, el-Fikrü'l-uṣûlî, Cidde 1404/1984, s. 321-367; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiˁu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 1669-1670; Alemî Hamdânî Meşîş, "el-İmâm el-Ġazzâlî ve kütübühü'l-uṣûliyye", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve'l-ˁulûmi'l-insâniyye bi-Fâs, sy. 7, Dârülbeyzâ 1412/1991, s. 33-62.

H. Yunus Apaydın

MÜSTA‘SIM-BİLLÂH

(المستعصم بالله)

Ebû Ahmed el-Müsta‘sım-Billâh Abdullāh b. el-Mansûr el-Müstansır-Billâh el-Abbâsî (ö. 656/1258)

Son Abbâsî halifesi (1242-1258).

605 (1209) yılında Bağdat'ta dünyaya geldi; Müstansır-Billâh'ın büyük oğludur. Kur'an'ı ezberledikten sonra Şâfiî fıkhı ve hat sanatı öğrendi. Müeyyed et-Tûsî ve bir grup muhaddis ona hadis rivayet etme icâzeti verdi. Müsta‘sım-Billâh, babasının ölümü üzerine hilâfet makamına geçtiğinde (10 Cemâziyelâhir 640 / 5 Aralık 1242) doğudaki İslâm topraklarının büyük bir kısmı ya Moğollar'ca işgal edilmiş veya onların hâkimiyetini tanımak zorunda kalmıştı. Daha batıdakiler ise Bağdat dahil yine Moğollar'ın tehdidi altındaydı ve zaman zaman gerçekleştirilen yağma akınlarına mâruz kalıyordu.

640'ta (1243) yedi yıllık bir kesintinin ardından Bağdat'tan ilk hac kafilesi yola çıkarıldı. 643'te (1245) Üstâdüddâr İbnü'l-Alkamî vezirliğe getirildi. Aynı yıl kalabalık bir Moğol birliği Bağdat yakınlarında hilâfet ordusuyla çarpıştı. 647'de (1249) Hânikīn'i vurup halkının Bağdat'a sığınmasına yol açan Moğollar Cibâl bölgesine girdi; daha sonra da Harran ve Urfa'yı yağmaladı. 653'te (1256) Altın Orda Hanı Batu Han öldü; Sertak ve Ulakçı'nın kısa saltanatlarının ardından daha önce müslüman olan Berke Han geçti ve İslâmiyet'i ülkesine hâkim kıldı.

Mengü'nün büyük Moğol hanı seçildiği kurultayda Batı İran, Irak, Suriye, Mısır, Anadolu ve İrmîniye'yi ele geçirmekle görevlendirilen Hülâgû, 653 (1255) yılında Müsta‘sım'dan İsmâilîler'e karşı giriştiği harekâta askerî destek vermesini istedi. Halifenin durumu devlet adamlarıyla görüşmesi neticesinde bu isteğin Bağdat'ın savunmasının zayıflatılmasına yönelik bir hile olduğu kanaatine varılarak asker yerine değerli hediyeler ve bir dostluk mektubu gönderilmesi kararlaştırıldı. Hülâgû, Hemedan'a ulaştığında

halifeye 9 Rebîülevvel 655 (27 Mart 1257) tarihli ikinci bir mektup daha yolladı. Mektupta istediği yardımın yapılmamasına duyduğu öfkeyle Büveyhîler'e ve Selçuklular'a açık olan Bağdat kapılarının kendisine nasıl kapatılacağını soruyor ve halifeye surları yıkıp hendekleri doldurduktan sonra ülkenin yönetimini oğluna bırakarak derhal huzuruna gelmesini emrediyordu. Müsta'sım-Billâh, Hülâgû'nun bu mektubuna ve arkasından gelen aynı sertlikteki bir diğerine onun henüz toy olduğunu belirten, kazandığı başarılara aldanmamasını öğütleyen, doğudan batıya bütün sultanların ve tebaalarının kendisinin kulu ve askerleri olduğunu, ordusuyla harekete geçtiği takdirde yeryüzünün sarsılacağını belirten cevaplar verdi; ondan cesaret alan adamları da Moğol elçilerine ağır hakaretlerde bulundular. Çılgına dönen Hülâgû gelen elçilere halifenin eğri bir yay gibi olduğunu ve onu ok gibi dümdüz doğrultacağını söyledi. Bu gelişmeler karşısında Müsta'sım-Billâh endişelenmeye başladı, Moğollar'ın gücünü kabul ederek değerli hediyelerle Hülâgû'nun gönlünü almak istediyse de artık son aşamada bunu başaramadı.

Hemedan'da bulunan Hülâgû, halifeye bölge devletlerinden yardım ulaştırılmasını engelleyecek bütün tedbirleri aldıktan sonra 9 Rebîülevvel 655'te (27 Mart 1257) Bağdat'a doğru hareket etti. Ordunun Baycu Noyan kumandasındaki sağ kanada bağlı birliklerinin 10 Muharrem 656'da (17 Ocak 1258) Bağdat'ın kuzeybatısında Enbâr şehri yakınlarında karşılaştıkları Abbâsî kuvvetlerini bozguna uğratmalarından sonra Moğollar başka bir engelle karşılaşmadan Bağdat önlerine indiler ve şehri kuşattılar (15 Muharrem 656 / 22 Ocak 1258). İlk günlerde ailesini ve hazinesini yanına alarak bir gemiyle Basra'ya kaçması mümkün olduğu halde kendisine dokunulmayacağı inancıyla şehirde kalan Müsta'sım-Billâh 4 Safer 656 (10 Şubat 1258) tarihinde üç oğluyla beraber teslim oldu. Hülâgû önce onu hoş karşıladı ve hâlâ çarpışmakta olan askerlerine ve halka artık direnmemelerini ve silâhlarını bırakmalarını söylemesini istedi. Tellâllar vasıtasıyla yapılan bu çağrı üzerine çatışmalar sona erdi. Fakat bu defa Moğollar'ın katliamı başladı ve farklı rivayetlere göre bir hafta, bir ay veya kırk gün süreyle halkın hepsi yaşlı, kadın, çocuk demeden öldürüldü; şehir tamamen yağma ve tahrip edildi. Kaynaklarda, daha sonra şehre giren Hülâgû'nun ceset kokusu yüzünden şehirde fazla kalamadığı, nehrin önce kan, ardından atılan kitaplar sebebiyle mürekkep renginde aktığı gibi rivayetler yer almaktadır (ayrıca bk. BAĞDAT; HÜLÂGÛ). Müsta'sım-

Billâh işkenceyle hazinesinin yeri söyletildikten sonra öldürüldü (20 Muharrem 656 / 27 Ocak 1258). Müsta‘sım-Billâh’ın ölümüyle Bağdat Abbâsî halifeliği tarihe karıştı. Üç yıl sonra Memlük Sultanı I. Baybars, Müsta‘sım’ın amcası Ahmed b. Muhammed’i el-Müstansır-Billâh unvanıyla Kahire’de halife ilân etti. Böylece Abbâsî hilâfeti yeniden kurulmuş oldu.

Kaynaklar, Müsta‘sım’ın kişiliği ve yöneticilik vasıfları Hakkında genellikle olumsuz bilgiler içermektedir. Ancak onun döneminde de Bağdat’ta canlı bir ilmî ve edebî hayat yaşandığı söylenebilir. Halife hat sanatının meşhur ismi Yâkūt el-Müsta‘sı-mî’yi himaye etmiştir. Onun imar faaliyetleri arasında kayda değer olanlar da ilme ve edebiyata yöneliktir. Bağdat’ta hilâfet sarayının yanına yaptırılan karşılıklı iki binadan oluşan ve Hizânetü’l-Müsta‘sım-Billâh adıyla anılan kütüphane bunların başında gelir. Safiyyüddin el-Urmevî’nin burada çalıştığı, halifenin emriyle bazı kitapları istinsah ettiği, kütüphanenin anahtarlarının da kendisinde durduğu bilinmektedir. Müsta‘sım-Billâh, 1 Ramazan 654’te (22 Eylül 1256) Medine’de çıkan bir yangında büyük ölçüde tahrip olan Mescidi Nebevî’yi yeniletmeye başlamış, fakat

Moğol saldırısı sebebiyle inşaat yarım kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, II, 181-189, 194; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), I, 96, 268, 273; III, 56, 57, 89-90, 280, 281, 283, 288, 290; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü’l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 313-317; Ebü’l-Ferec, Târih, II, 544, 545, 546, 547, 554, 556, 568, 569, 570; İbn Vâsıl, Müferricü’l-kürûb, V, 321-377; İbnü’t-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 333-338; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu’t-tevârîḫ (trc. M. Sâdık Neş’et v.dğr.), Kahire, ts., I, 233-234, 238, 267-268, 270-293; İbnü’l-Fuvatî, el-Ḥavâdis̱ü’l-câmiʿa (nşr. Beşşar Avvâd Ma‘rûf - İmâd Abdüsselâm Raûf), Beyrut 1997, s. 185-367; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXIII, 174-184; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, Kahire, ts., IV, 104-105, 130-138,

147; Sübkî, Ṭabâḳāt (Tanâhî), VIII, 211, 261, 262-263, 267-274; IX, 172; X, 103; el-Melikü'l-Eşref İsmâil b. el-Abbas el-Gassânî, el-ʿAscedü'l-mesbûk (nşr. Şâkir Mahmûd Abdülmün'im), Beyrut-Bağdad 1395/1975, s. 509-513, 516, 518-521, 524, 528, 535-537; Makrîzî, es-Sülûk, I, 311, 312, 320, 355, 382-384, 394-400, 409-410; Bedreddin el-Aynî, ʿİḳdü'l-cümân (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1407/1987, I, 70, 110, 117, 120-121, 158, 167-178; Muhammed Mâhir Hamâde, el-Ves̱âʾiḳu'l-ḥurûbi'ṣ-ṣalîbiyye ve'l-ġazvi'l-Moġūlî li'l-ʿâlemi'l-İslâmî, Beyrut 1406/1986, s. 245-351; H. Ahmet Özdemir, Moğol İstilâsı ve Abbâsî Devleti'nin Yıkılışı: Cengiz ve Hülâgû Dönemleri, İstanbul 2005, tür.yer.; a.mlf., "Moğol İstilâsıyla İlgili Çin Kaynakları ve Si Shi Ki'ye Göre Hülâgû'nun Batı Seferi", Marife, V/1, Konya 2005, s. 85-96; R. S. MacKensen, "Four Great Libraries of Medieval Baghdad", The Library Quarterly, II, Chicago 1932, s. 279-299; J. De Somogy, "A Qasida on the Destruction of Baghdad by the Mongols", BSOAS, VII (1933-35), s. 41-48; J. A. Boyle, "The Death of the Last ʿAbbasid Caliph: A Contemporary Muslim Account", JSS, VI (1961), s. 145-161; K. V. Zetterstéen, "Müstâsım", İA, VIII, 832; Abdülazîz ed-Dûrî, "Bağdat", DİA, IV, 431-432.

Hacı Ahmet Özdemir

el-MÜSTATREF

(المستطرف)

İbşîhî’nin (ö. 854/1450 [?]) ansiklopedik bir antoloji niteliğindeki eseri

(bk. İBŞÎHÎ).

MÜSTAZ‘AF

(المستضعف)

Kur’ân-ı Kerîm’de toplum içerisinde ezilen, küçük görülen veya kendilerini öyle hisseden ya da sayılarının azlığı ve güçsüzlükleri sebebiyle etkisiz kalan kimseler için kullanılan bir tabir

(bk. MÜSTEKBİR).

MÜSTAZHİR-BİLLÂH

(المستظهر بالله)

Ebü'l-Abbâs el-Müstazhir-Billâh Ahmed b. Abdillâh el-Muktedî-Biemrillâh el-Abbâsî (ö. 512/1118)

Abbâsî halifesi (1094-1118).

19 Şevval 470'te (5 Mayıs 1078) Bağdat'ta doğdu. Babası Halife Muktedî-Biemrillâh, annesi Türk asıllı Altun adlı bir câriyedir. Babasının ölümü üzerine (487/1094) Vezir Amîdüddevle İbn Cehîr veliaht Ebü'l-Abbas Ahmed'i çağırıp vefat haberini verdi ve kendisine biat etti. Ardından o sırada Bağdat'ta bulunan Selçuklu Sultanı Berkyaruk'a durumu bildirerek ondan da yeni halife için biat aldı. Muktedî-Biemrillâh'ın ölümü üç gün sonra açıklanıp Ebü'l-Abbas Ahmed, Müstazhir-Billâh lakabıyla halife ilân edildi (18 Muharrem 487 / 7 Şubat 1094). Cülûs merasimine İbn Cehîr, Sultan Berkyaruk'un veziri İzzülmülk b. Nizâmülmülk, kardeşi Bahâülmülk, Selçuklu emîrleri, Abbâsîler'in nakibi Tarrâd b. Muhammed, Alevîler'in nakibi Muammer el-Alevî, Kādılkudât Ebû Bekir eş-Şâmî, Gazzâlî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî, Ebü'l-Vefâ İbn Akīl ve diğer meşhur âlimler katıldı. Müstazhir-Billâh'ın ilk icraatı kardeşlerini tutuklamak oldu.

Halife Muktedî-Biemrillâh'ın son dönemlerinde Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk ve Sultan Melikşah'ın bir ay içerisinde ölmelerinin (485/1092) ardından Büyük Selçuklu Devleti taht kavgaları yüzünden sarsılmaya başladı. Bu karışık ortamda halife olan Müstazhir-Billâh, en güçlü konumdaki taht iddiacısının saltanatını tasdik edip Bağdat'ta onun adına hutbe okutmak zorunda kalıyordu. 487 (1094) yılında Berkyaruk'u meşrû sultan ilân ederek adına hutbe okutan ve kendisine saltanat hil'atleri gönderen Halife Müstazhir Tutuş'un Harran, Urfa, el-Cezîre, Diyarbekir, Ahlat, Azerbaycan ve Hemedan'a hâkim olup Berkyaruk'u yenmesi üzerine Fahrülmülk Ali b. Nizâmülmülk ve Bağdat Şahnesi Aytekin Ceb'in ısrarıyla Tutuş adına hutbe okuttu (Şevval 487 / Ekim-Kasım 1094). Ertesi yıl Tutuş

Berkyaruk karşısında mağlûp olarak öldürülünce hutbe tekrar Berkyaruk adına okunmaya başlandı. Daha sonra Muhammed Tapar'ın saflarına katılan Bağdat Şahnesi Sa'düddevle Gevherâyin'in isteği üzerine Halife Müstazhir, hutbeyi Muhammed Tapar adına (17 Zilhicce 492 / 4 Kasım 1099), Berkyaruk'un 17 Zilkade 494'te (13 Eylül 1101) Bağdat'a girmesiyle onun adına okuttu. Hille Emîri Sadaka b. Mansûr'un baskısıyla, Muhammed Tapar adına okunan hutbe Sultan Berkyaruk'un Bağdat Şahnesi Gümüştegin'in 496'da (1102) Bağdat'a hâkim olmasıyla tekrar Sultan Berkyaruk adına okundu (23 Rebîülevvel 496 / 4 Ocak 1103). Bu mücadele Muhammed Tapar'ın tek başına tahta geçişine kadar sürdü (498/1105). Müstazhir'in Bağdat'ta sadece kendi adına hutbe okuttuğu ve hiçbir taht iddiacısının adına yer vermediği dönemler de olmakla birlikte Selçuklular'ın içinde bulunduğu bu karışık ortamdan istifade edip Abbâsî halifeliğinin kaybettiği siyasî güç ve iktidarı lehine kullanamamış, Bağdat'ı Selçuklu sultanlarının tayin ettiği şahneyle birlikte yönetmenin dışında hiçbir siyasî faaliyette bulunamamıştır.

Selçuklu hânedanı mensuplarının taht kavgalarıyla meşgul olmasını ve İslâm dünyasının güçlü bir siyasî iradeden mahrum bulunmasını fırsat bilen Haçlı orduları bu dönemde Ortadoğu'yu istilâ ederek Urfa (1098), Antakya (1098) ve Kudüs'te (1099) birer Haçlı devleti kurdular. Haçlılar'ın müslüman topraklarını ele geçirip Kudüs'e doğru ilerlediklerini haber alan Müstazhir-Billâh, 491 (1098) yılında Sultan Berkyaruk'a elçi göndererek Haçlı ordularına karşı yardım istedi. Sultan Berkyaruk bütün emîrlerin Bağdat'ta toplanıp Haçlılar'a karşı Vezir İbn Cehîr ile birlikte sefere çıkmalarını emretti. Aralarında Hille Emîri Seyfüddevle Sadaka ve Sa'düddevle Gevherâyin gibi ünlü şahsiyetlerin de bulunduğu kumandanlar Bağdat'ta toplandı. Ancak daha sonra azimleri kırıldı ve sefere çıkmadan dağıldılar (İbnü'l-Cevzî, IX, 105). Trablusşam Emîri Fahrülmülk İbn Ammâr 501'de (1108) Bağdat'a gelip halifeden Haçlılar'a karşı yardım istediyse de bu yardım gerçekleşmedi. Üç yıl sonra Suriye'nin çeşitli şehirlerinden gelen bir heyet ağlayıp feryat ederek cuma namazının kılınmasına engel oldu ve Haçlılar'a karşı âcil yardım istedi. Halife Müstazhir bu olaya çok öfkelendi ve olaya katılanların şiddetle cezalandırılmasını istedi. Ancak Sultan Muhammed Tapar halifeyi bundan vazgeçirdi. Musul Valisi Mevdûd b. Altuntegin, Muhammed Tapar'ın emriyle Haçlılar'a karşı sefere çıktı. Dımaşk Atabegi Tuğtegin de Receb

509’da (Kasım-Aralık 1115) Bağdat’a giderek Muhammed Tapar ve Halife Müstazhir ile görüşüp Haçlılar’ın Dımaşk’ı istilâ tehdidlerine karşı yardım talep etti.

Bâtınîler’le mücadele Müstazhir-Billâh döneminin önemli olaylarından biridir.

Selçuklu sultanları Bâtınîler’le siyasî ve askerî sahada mücadele ederken Halife Müstazhir halkı bu konuda aydınlatmak amacıyla Gazzâlî’den Bâtınî gruplarının görüşlerine reddiye mahiyetinde bir eser yazmasını istemiş, Gazzâlî de bu amaçla Feḍâʾiḥu’l-Bâṭıniyye ve feżâʾilü’l-Müstaẓhiriyye adlı kitabını kaleme almıştır. Müstazhir-Billâh döneminde Selçuklu sultanları Bâtınîler’in faaliyetlerini ciddiyetle takip etmiş, Bâtınîlik’le ilgisi olduğu söylenen şahısları şiddetle cezalandırmıştır. Devrin meşhur âlimlerinden Kiyâ el-Herrâsî bir yanlışlık sonucu Bâtınîlik’le itham edilmiş, 504’te (1110-11) Sultan Muhammed Tapar tarafından öldürülecekken Halife Müstazhir-Billâh’ın lehinde şehadetiyle ölümden kurtulmuştur (a.g.e., IX, 129-130).

16 Rebîülâhir 512’de (6 Ağustos 1118) Bağdat’ta vefat eden Müstazhir-Billâh, veliahdı Müsterşid-Billâh tarafından kıldırılan namazdan sonra dârülhilâfedeki odasında gömüldü. Naaşı daha sonra diğer Abbâsî hânedanı mensuplarının kabirlerinin bulunduğu Rusâfe Mezarlığı’na nakledildi. Müstazhir-Billâh yumuşak huylu, güzel ahlâklı, hayır sever, halka iyi davranılmasını isteyen, ulemâyı koruyan, fesahat ve belâgat sahibi bir hükümdardı. Onun döneminde ilim hayatında büyük gelişmeler yaşanmış, kıymetli eserler kaleme alınmıştır. Fıkıhta Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî, İbn Akīl, Kelvezânî, Kiyâ el-Herrâsî, Ebû Muhammed eş-Şîrâzî, Ebû Muhammed ed-Dâmegānî; tefsirde Rızkullah et-Temîmî ve Muhammed en-Nesefî; kelâm, fıkıh ve tasavvufta Gazzâlî; hadiste Muhammed b. Ebû Nasr, Ahmed b. Bündâr; tarihte Şücâʿ b. Şücâʿ ve Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, Hibetullah b. Mübârek; dinler ve mezhepler tarihinde Şehristânî; tıpta İbnü’l-Vâsıtî, Saîd b. Hibetullah, İbnü’t-Tilmiz; şiirde Hüseyin b. Ali et-Tuğrâî, Muhammed b. Ahmed el-Ebîverdî, Harîrî, İbnü’l-Hebbâriyye, İbnü’l-Hâzin el-Kâtib; dilde Caʿfer es-Serrâc, Bâriʿ en-Nahvî, Ebü’s-Seâdât eş-Şecerî gibi âlimler yetişmiş, Gazzâlî ve Ebû Bekir eş-Şâşî bazı eserlerini ona ithaf etmişlerdir.

Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî Tekmiletü Târîḫi't-Ṭaberî'de ondan övgüyle söz eder. Müstazhir-Billâh devrin önde gelen hattatlarındandı ve aynı zamanda şairdi.

Müstazhir-Billâh'ın halifeliği döneminde devlet işleri büyük ölçüde Benî Cehîr ailesine mensup vezirler tarafından idare edilmiştir. Büyük Selçuklu hânedanıyla siyasî ilişkileri güçlendirmek isteyen Müstazhir-Billâh, Sultan Melikşah'ın kızı ve Sultan Muhammed Tapar'ın kız kardeşi Seyyide Hatun ile evlenmiştir (10 Ramazan 504 / 22 Mart 1111). Halife Müstazhir-Billâh, Fâtımîler'e muhalefet amacıyla 494 Ramazanından (Temmuz 1101) itibaren namazda besmelenin Hanbelîler'e uyularak açıktan okunmasını istemiş, yine aynı amaçla Kunut dualarının da Şâfiî mezhebine göre okunmasını emretmiştir (İbnü'l-Esîr, X, 325).

Halife Müstazhir-Billâh, sadece Şark İslâm dünyasında değil Mağrib'deki bazı yöneticiler tarafından da halife olarak tanınmış, hükümdarlar ona başvurup saltanatlarının tasdik edilmesini istemiştir. Nitekim Murâbıt Hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn, Müstazhir-Billâh'a elçi gönderip hükümdarlığının onaylanmasını talep etmiş, o da sultanın bu isteğini kabul etmiştir. Yûsuf b. Tâşfîn de ülkesinde onun adına hutbe okutmuş, giyim kuşam ve bayraklarında Abbâsîler'in resmî rengi olan siyahı benimsemiştir.

İmar faaliyetleriyle de yakından ilgilenen Müstazhir-Billâh 18 Rebîülâhir 488'de (27 Nisan 1095) Dârülhilâfe'deki Harîm'in çevresine sur yapılmasını emretmiş, surların etrafına hendek kazılmıştır. 503-507 (1109-1113) yılları arasında Dârürreyhâniyyîn adlı yeni bir saray yaptırmıştır. Ayrıca bu dönemde onun teşvik ve himayesiyle medrese, ribât ve türbeler inşa edilmiştir. Müstazhir-Billâh'ın ardından oğulları Müsterşid-Billâh ve Muktefî-Liemrillâh hilâfet makamına geçmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 125-126, 139, 147, 173, 193-197, 200; Azimî Tarihi: Selçuklularla İlgili Bölümler: 430-538 (nşr. ve trc.

Ali Sevim), Ankara 1988, s. 28-29, 32-33, 36, 41; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîẖu Meyyâfâriḳīn ve Âmid (nşr. Bedevî Abdüllatîf Avad), Kahire 1959, s. 196, 207, 241-243, 265, 284-286; İbnü'l-İmrânî, el-İnbâʾ fî târîẖi'l-ẖulefâʾ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Leiden 1973, s. 206-209; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 313; IX, tür.yer.; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 52-54, 57, 67; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 226-233, 260, 279, 309, 323, 325, 366, 371, 417, 441, 471, 514, 533-536, 545; XI, 44, 222, 256; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 81, 84, 97, 116, 237, 240; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII/1, s. 8, 11, 13-14, 18, 23-24, 27, 37-38, 43, 55-56, 62, 70-71, 73-74; İbnü'l-İbrî, Târîẖu muẖtaṣari'd-düvel (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî), Beyrut 1890, s. 195, 200; İbnü't-Tıktakā, el-Faẖrî (nşr. M. İvaz İbrâhim Bek - Ali el-Cârim Bek), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 267-268; Müstevfî, Târîẖ-i Güzîde (Nevâî), s. 358-359, 444; Diyarbekrî, Târîẖu'l-ẖamîs, Kahire 1283, II, 360; G. le Strange, Baghdad during the Abbasid Caliphate, Oxford 1924, s. 272-273, 279, 283-284, 323, 327, 335; Hüseyin Emîn, Târîẖu'l-ʿIrâḳ fi'l-ʿaṣri's-Selcûḳī, Bağdad 1385/1965, s. 79, 85, 93, 323, 406; C. L. Klausner, The Seljuk Vezirate: A Study of Civil Administration 1055-1194, Cambridge 1973, s. 26, 42, 50, 102; Hudarî, Muḥâḍarât: ʿAbbâsiyye, s. 430-434; Cebrâil Süleyman Cebbûr, el-Mülûkü'ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1401/1981, s. 179-180; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983, s. 15, 152, 176, 214; M. Hüseyin Şendüb, el-Ḥaḍâretü'l-İslâmiyye fî Bağdâd fi'n-nıṣfi'ṡ-ṡânî mine'l-ḳarni'l-ẖâmisi'l-hicrî (467-512), Beyrut 1404/1984, s. 79-241; W. Muir, The Caliphate its Rise, Decline and fall, London 1984, s. 577, 579; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 11, 87, 100, 107, 149; M. Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs: el-ʿAṣrü'ṡ-ṡâliṡ: ʿAṣrü'l-Murâbıṭîn ve'l-Muvaḥḥidîn fi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Kahire 1411/1990, I, 41, 44, 456; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, bk. İndeks; a.mlf., Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, bk. İndeks; E. J. Hanne, The Caliphate Revisited The Abbāsid of 11th and 12th Century Baghdad (doktora tezi, 1998), The University of Michigan, s. 220-300; K. V. Zetterstéen, "Müstazhir", İA, VIII, 832; Carole Hillenbrand, "al-Mustaẓhir Bi'llāh", EI² (İng.), VII, 755-756.

Abdülkerim Özaydın

el-MÜSTAZHİRÎ

(bk. FEDÂİHU’l-BÂTINİYYE).

MÜSTAZÎ-BİEMRİLLÂH

(مستضى بأمر الله)

Ebû Muhammed el-Müstazî-Biemrillâh el-Hasen b. el-Müstencid-Billâh Yûsuf b. el-Muktefî-Liemrillâh el-Abbâsî (ö. 575/1180)

Abbâsî halifesi (1170-1180).

23 Şâban 536'da (23 Mart 1142) Halife Müstencid-Billâh'ın Ermeni asıllı bir câriyesinden doğdu ve babasının ölümünden (9 Rebîülâhir 566 / 20 Aralık 1170) sonra nüfuzlu emîrlerden Adudüddin Ebü'l-Ferec ile Kutbüddin Kaymaz tarafından halife ilân edildi.

Adudüddin'i vezirliğe, Kaymaz'ı ordu kumandanlığına tayin eden Müstazî-Biemrillâh iki yıl sonra Kaymaz'ın baskısıyla Adudüddin'i vezirlikten almak zorunda kaldı. Ertesi yıl onu tekrar göreve getirmek isteyince Kaymaz'la arası açıldı ve Kaymaz'ın, kendi yanına sığınan hazine nâzırı İbnü'l-Attâr'ı ele geçirmek için saraya yönelmesi üzerine halife halkı yardıma çağırdı. Bu durum karşısında Kaymaz Bağdat'tan Musul'a doğru kaçtıysa da yolda öldü (570/1175). Kaymaz'ın kaçmasından sonra vezirlik makamına iade edilen Adudüddin

573'te (1178) yılında bir Bâtınî tarafından hac yolunda öldürüldü.

Müstencid-Billâh, Nûreddin Mahmud Zengî'ye Mısır'da Fâtımîler adına okunan hutbeyi Abbâsîler adına çevirmesini isteyen mektuplar yazmıştı. Müstazî de babasının yolunu izleyerek Nûreddin Mahmud'a yeni bir mektup gönderdi (Rebîülâhir 566 / Aralık 1170). Nûreddin, o sırada Fâtımî hâkimiyetine son vermek için çalışan Mısır'daki nâibi Selâhaddîn-i Eyyûbî'den Abbâsî halifesinin isteğini gerçekleştirmesini istedi. Selâhaddin, ilk defa 7 Muharrem 567 (10 Eylül 1171) Cuma günü hutbeyi yalnız bir camide Müstazî-Biemrillâh adına okuttu. Fâtımî Halifesi Âdıd-Lidînillâh üç gün sonra bunu haber almadan vefat etti. Değişikliğin fazla yadırganmaması üzerine bir hafta sonraki cuma gününden itibaren hutbeler

bütün Mısır'da Abbâsîler adına okunmaya başlandı. Nûreddin bu durumu Mısır'dan gönderilen çok kıymetli hediyelerle birlikte Halife Müstazî'ye bildirdi ve bu vesileyle ondan Mısır ve Suriye üzerindeki hâkimiyetinin resmen tanınmasını istedi. Durumdan memnun kalan Müstazî onun bu isteğini kabul ederek kendisine hükümdarlık alâmetleri gönderdi; bu gelişmeler Bağdat'ta halk tarafından bayram havası içinde kutlandı. Arkasından, Mısır'a iyice yerleşen Selâhaddîn-i Eyyûbî, Yemen'de Zebîd yöresine hâkim olan ve daha önce Abbâsîler adına okunan hutbeye son veren Abdünnebî'ye karşı ağabeyi Turan Şah'ı yolladı. Turan Şah, Zebîd bölgesini ele geçirip hutbeyi tekrar Halife Müstazî-Biemrillâh adına okutmaya başladı.

Batıda bu gelişmeler olurken doğuda halifenin gönderdiği ordu Hûzistan hâkimi Türkmen asıllı Şemle'nin (Şimle, Şümle) yeğeni İbn Şenkâ yönetimindeki ordusunu mağlûp etti ve esir alınan İbn Şenkâ'nın başı kesilerek Bağdat'a gönderildi (Şâban 569 / Mart 1174); çok geçmeden Şemle de Türkmenler'le yaptığı bir savaşta öldü. Böylece yirmi yıldan fazla bir zamandır devam eden Hûzistan isyanı Müstazî-Biemrillâh döneminde bertaraf edilmiş oldu. Bu dönemde Irak Selçuklu tahtının arkasındaki gerçek gücün sahibi İldenizliler'di ve sonuncu Irak ve Horasan Selçuklu Sultanı II. Tuğrul çocuk yaşta Atabeg Pehlivan tarafından sultan ilân edilmişti (571/1176). Pehlivan, Halife Müstazî'ye başvurarak Tuğrul'un adının Bağdat camilerinde okunmasını istedi. Halife, Irak Selçukluları'nın komşu devletler üzerindeki hâkimiyetini göz önünde tutarak bu isteği kabul etmek zorunda kaldı (Muharrem 573 / Temmuz 1177), ayrıca Sultan Tuğrul'a "Rüknüddevle ve'd-dîn Kasîmü emîri'l-mü'minîn" lakabını verdi.

Müstazî-Biemrillâh 29 Şevval veya 2 Zilkade 575'te (28 veya 30 Mart 1180) vefat etti. Onun halifeliği devrinde Bağdat halkı huzur ve güven içinde yaşadı. Âdil bir halife idi; insanlara iyi davranır, affetmeyi sever ve cezalandırmada aşırı gitmezdi. Cömertliğiyle ünlüydü; bol ihsanda bulunurdu. Birçok örfî vergiyi kaldırmış, daha önce haksız yere alınan pek çok malı sahiplerine geri vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XVIII, 191-254; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 239, 361, 364, 369, 371, 375, 388, 433, 447, 459; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 264, 316, 318-321; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 68-72; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, I, 370-372; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 262-263; Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1371/1952, s. 444-448; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, I, 26; II, 667, 669, 676; III, 815-816, 818-819; A. Hartman, an-Nāsir li-Dīn Allāh: 1180-1225, Berlin-New York 1975, bk. İndeks; Ramazan Şeşen, Salâhaddin Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, s. 57-59; Bahattin Kök, Nureddin Mahmud Bin Zengî ve İslâm Kurumları Tarihindeki Yeri, İstanbul 1992, s. 50-54; Eric J. Hanne, The Caliphate Revisited: The Abbasids of 11th and 12th Century Baghdad (doktora tezi, 1998), The University of Michigan, s. 362-399; K. V. Zetterstéen, "Müstazî", İA, VIII, 832-833.

Ali Aktan

MÜSTEAR

(مستعار)

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Sözlükte “eğreti” anlamına gelen müsteâr kelimesi aynı ismi taşıyan bir özel dörtlü veya beşlinin (çeşni) aralıklarla, yani zaman zaman makam seyrine katılması sebebiyle bir makama ad olmuştur. Segâh perdesinde karar eden, diğer bir ifadeyle dizisi segâh perdesi üzerinde kurulmuş olan müstear makamının yapısı, segâh makamının seyrine zaman zaman bir müstear dörtlü veya beşlisinin katılmasından ibarettir. Bu yapı, segâh makamı seyri esnasında bu seyre yer yer bir nîm hicaz (bakiye diyezli do) perdesinin katılması şeklinde de ifade edilebilir.

Segâh makamı dizisinin, segâh perdesindeki segâh beşlisine eviç perdesinde bir hicaz dörtlüsünün ve yine segâh perdesindeki bir eksik segâh beşlisine nevâ perdesinde bir uşşak-bayatî dizisinin eklenmesinden meydana geldiği bilinmektedir. Bu dizilere zaman zaman T. S. K. aralıklarından oluşan müstear dörtlüsü, T. S. K. T. aralıklarıyla müstear beşlisi veya T. S. K. S. aralıklarını ihtiva eden 27 komalık bir eksik müstear beşlisinin katılmasıyla müstear makamı oluşmaktadır.

Çıkıcı bir seyir takip eden müstear makamının güçlüsü nevâ perdesi olup bu perdede yarım karar yapılır. Ayrıca segâh makamının da asma kararları olan nevâda bûselikli ve uşşaklı, dik hisarda bazan uşşak dizisinin ikinci perdesi gibi segâh veya ferahnâklı, rastta rastlı asma kalışlar yapılabilir. Ancak bu makamdaki müstear beşlisinin varlığı segâh makamının bütün genişliğiyle kullanılmasını önlemiştir. Müstear eserlerde genellikle segâh dizisinin bir bölümü ile dörtlü veya beşli halindeki müstear çeşnisinin birbirine geçkili olarak kullanıldığı görülür. Nota yazımında donanımına segâh makamında olduğu gibi si ve

mi için koma bemolü, fa için bakiye diyezi yazılır; müstear çeşnisine geçildikçe nîm hicaz perdesi yahut başka geçkiler için gerekli değişiklikler

eser içerisinde gösterilir. Makamın yedeni segâh makamının yedeni olan bakiye diyezli lâ (kürdî) perdesidir. Müstear makamı yine segâh makamı gibi pest taraftan dügâha uşşak ve rasta da rast çeşnisiyle düşülerek genişler.

Müstear makamının seyrine, çıkıcı bir makam olduğu için durak civarından segâh veya müstear çeşnilerinden biriyle başlanır. Segâh makamı dizisinde zaman zaman müstear dörtlü ve beşlisinin katılımıyla gezinilip güçlüde yarım karar yapılır. Diğer asma kararlar da gösterilip karışık bir şekilde dolaşıldıktan sonra segâh perdesinde genellikle segâh veya bazan müstear çeşnisiyle yedenli tam karar yapılır.

Tanbûrî Emin Ağa'nın hafif usulündeki peşrevi ve saz semâisi; Zekâi Dede'nin muhammes usulünde, "Gönül derbend-i gîsû-yı muanber olmak istermiş" mısraıyla başlayan kârı; Abdülhalim Ağa'nın çenber usulünde, "Gönül ey mâhrû aşkınla ârâm etmeden kaldı" ve hafif usulünde, "Mânend-i hâle kol dolasam âfitâbıma" mısraıyla başlayan besteleri; Şâkir Ağa'nın aksak usulünde, "Evvel benim nazlı yârim severim kimseler bilmez" mısraıyla başlayan şarkısı; Zekâizâde Ahmet Irsoy'un Mevlevî âyini; Behlûl Efendi'nin, "Şifâ-yı vasl-ı kadri hicr ile bîmâr olandan sor" mısraıyla başlayan durağı; Sadettin Heper'in düyek usulünde, "Sevelim Hazreti Mevlânâ'yı" mısraıyla başlayan ilâhisi bu makamın en güzel örnekleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâkī Nâsır Dede, Tedkīk u Tahkīk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242, I, vr. 15b, 20a; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 38; Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 90-91; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Mûsikisi, İstanbul 1933-40, I, 184-186; IV, 235-236; Özkan, TMNU, s. 285-287; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsikîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 296-298.

İsmail Hakkı Özkan

MÜSTEAR İSİM

Arapça istiâreden "ödünç alınmış" demek olan müstear, Türk edebiyatında takma ad mânasıyla, Tanzimat'tan sonra muhtemelen Batılı yazarlardan örnek alınarak kullanılmaya başlanmıştır. Eskiden beri divan şairlerinin kullandığı mahlasla halk şairlerinin tapşırmaları kurallı bir geleneğin uygulaması olduğundan müstear isim saYılmaz. Mahlaslar ve tapşırmalar çok defa şairin asıl adı yerine geçtiği halde müstear isim, bir şairin veya yazarın asıl adıyla yazarken farklı yazılarında herhangi bir sebeple gizlenme arzusundan doğmuştur. Bilinen örneklerden hareket edilerek bir yazarın müstear ismi siyasî-cezaî sorumluluktan kaçmak (Nâmık Kemal: Sâbir), kişiler Hakkında hiciv, ağır tenkit ve hakarette bulunmak (hicviyelerinde M. Fuad Köprülü: Âşık Coşkun, Yusuf Ziya Ortaç: Çimdik), resmî mesleği dolayısıyla endişe etmek (mâbeyin kâtibi Ali Ekrem Bolayır: A. Nâdir), kazanç maksadıyla yazılan eserlerde edebî itibarını, şöhretini korumak (polisiye vb. romanlarında Peyami Safa: Server Bedi), asıl mesleğinden farklı bir alanda yazmak (şiirlerinde tarihçi İsmail Hami Danişmend: Muhtî, Râbia Hatun), aynı dergide birbirinden farklı pek çok yazı kaleme almak (Büyük Doğu'da Necip Fazıl Kısakürek: Adıdeğmez, Dilci, Ahmet Abdülbaki, Ozan) gibi durumlarda kullandığı görülmektedir. Bunlara zaman zaman yazarlar arasındaki modaya uymak gibi daha özel sebepler de katılabilir. Önceleri "nâm-ı müsteâr" denilen müstear isim daha sonra "takma ad" olarak yaygınlaşmıştır.

Tanzimat'tan sonra Nâmık Kemal'in İbret gazetesinde B. M. (baş muharrir), Hadîka'da N. K. rumuzlarını, ayrıca Sâbir imzasını kullanıldığı bilinmektedir. Ahmed Midhat Efendi'nin Rodos'ta sürgünde iken İstanbul'da yayımlanan kitaplarında yeğeni Mehmed Cevdet'in adını, Şemseddin Sâmi'nin de Sâmi Hâlid Fraşeri imzasını kullandığı görülmektedir. Basında sansürün ve baskının biraz daha arttığı Edebiyat-ı Cedîde dönemi yazar ve şairlerinin takma adı daha çok kullandığı dikkati çeker. Tevfik Fikret'in başlangıçta şiirlerini Nazmi ve Esad Necib adlarıyla yayımladığı, Cenab Şahabeddin'in mizahî yazılarında Dahhâk-i Mazlûm, edebî tenkitlerinde Raik Vecdi, siyasî yazılarında Ahmed Peyman; Ali Ekrem Bolayır'ın mâbeyindeki görevi sırasında İlham ve A(yın) Nâdir;

Süleyman Nazif'in İbrahim Cehdi, Abdülahrar Tâhir; Mehmed Rauf'un Hâki, Ali Necdet, Besime Rauf, Mehmed Nâfiz, Rauf Vicdânî takma adlarını kullandıkları bilinmektedir. II. Meşrutiyet'i takip eden yıllarda gerek siyasî baskının gerekse münakaşa, tenkit ve hakaret yazılarının çoğalmasıyla basında takma adlar daha sık kullanılmıştır.

Araştırmacılar, özellikle de kütüphaneciler için bir problem teşkil eden ve yanlış değerlendirmelere sebep olan müstear isim insan ismi olmayan kelimelerin kullanılmasıyla da dikkati çekmektedir: Kirpi, Aydede (Refik Halit Karay); Toplu İğne (Hamdullah Suphi, Nurettin Artam); Karga, Çekirge, Âşık, Torik Necmi, Cin Ahmed (Ercümend Ekrem Talu) gibi. Ancak imza olarak kişi adlarıyla karşılaşıldığında ilk bakışta takma olabileceği şüphesi taşımadığından gerçek bir şahıs olduğu zannı uyandırabilmektedir. Süheyl Feridun (Ömer Seyfeddin); Emin Bayraktaroğlu (Nihad Sâmi Banarlı); Nuri Hisar, Ruhi Çınar, K. Domaniç, Osman Okatan, Osman Selçuk, Nuri Tarhan (Mehmet Kaplan) gibi. Bazan yazarın başlangıçta takma ad olarak kullandığı bir isim zamanla asıl adın yerine geçmiş, kataloglarda ve biyografilerde bu ad altında verilmiştir. Yahya Kemal'in asıl adının Ahmed Agâh, Aka Gündüz'ün Hüseyin Avni olması gibi. Bazı yazarların ise asıl adlarının baş harflerini yahut herhangi harfleri (Memduh Şevket Esendal: M. Ş. E., Necip Fazıl Kısakürek: Hi. Ab. Kö.) veya '***' gibi işaretler kullanması takma addan ziyade rumuz olarak düşünülmelidir (Türk edebiyatında kullanılmış rumuzların bir listesi için bk. bibl., ayrıca bk. Artan, s. 40-42). Bunların yanında bir yazarın birden fazla takma ad kullandığı veya aynı takma adın farklı birkaç yazar tarafından benimsendiği, hatta bir başka gerçek şahsın adının kullanıldığı da görülmektedir. Bu durumlarda takma adın gerçek sahibine ulaşmak için bazan uzun araştırmalar gerekmekte, buna rağmen takma adın sahibinin bulunamadığı da olmaktadır. Konu üzerinde en çok çalışanlardan Fevziye Abdullah Tansel'in takma adların asıl sahiplerinin

tesbiti için ileri sürdüğü usullerin başlıcaları şöyledir: Takma adla yazılan dizilerin bazılarında asıl ada rastlanabilir; yazarı bilinen bir eser takma adla yayımlanabilir; basın ve edebiyat hâtıralarında belirtilebilir veya bizzat yazar kullandığı takma adlardan hâtıralarında, mülâkatlarında yahut mektuplarında bahsedebilir; üslûbun veya konunun özelliğinden tahmin edilebilir.

Arap ve İran edebiyatlarında müstear isim son dönemlerde ortaya çıkmış olmakla beraber önceki dönemlerde kullanılan mahlas vb. adların da müstear olarak benimsendiği görülmektedir. IV. (X.) yüzyılda Basra'da ortaya çıkan İhvân-ı Safâ risâleleri yazarlarının kendilerini bu ad altında tanıtmaları bir çeşit müstear isim kavramını çağrıştırmaktadır. Modern Arap edebiyatında ise geleneğin devamından ziyade Batı etkisiyle müstear isimler yaygınlaşmıştır. Bunlar arasında İmruülkays, Câhiz, Mütenebbî gibi kadîm Arap şairlerinin adlarını kullananlar yanında Lübnanlı şair Ahmed Ali Saîd'in Edûnîs, Bişâre Abdullah el-Hûrî'nin el-Ahtalü's-sagīr, Mısırlı Muhammed Hüseyin Heykel'in el-Fellâhu'l-Mısrî müstear isimleriyle yazdıkları, Iraklı hıristiyan yazar Anistâs Mârî el-Kermelî'nin otuz dokuz, Lübnanlı Münîr Hüsâmî'nin on beş ayrı müstear isim kullandığı bilinmektedir.

İran edebiyatında da klasik döneme ait mahlaslar dışında siyasî baskının arttığı dönemlerde müstear isimlerin çoğaldığı dikkati çekmektedir. Safevîler devri müelliflerinden Hasan Big Kazvînî'nin Seg-i Kazvînî ve Seg-i Levend müstearını kullanması bu yüzdendir. Çağdaş yazarlardan Ali Şeriatî'nin Ali Mezînînî, Mustafa Rahîmî'nin Ahmed Sekkânî ve Mustafa er-Râvî adlarıyla yazmaları da siyasî endişelerden kaynaklanmıştır. Ca'fer Şerîatmedârî "Dervîş" takma adını tevazu maksadıyla, Ali Ekber Dihhudâ "Dihû", Ebü'l-Kāsım Hâlet "Hurûs-ı Lârî, Hüdhüd Mirzâ", Keyûmers Sâbirî "Gül-i Âkā" ve "Sağlâm" adlarını hicivleri sebebiyle kullanmışlardır. Son dönemde takma ad kullananlar arasında Seyyid Muhammed Hüseyin Behcet-i Tebrîzî'nin Şehriyârî, Hûşeng İbtihâc'ın Sâye, Ali İsfendiyâr'ın Nimâ Yusiç imzalarıyla yazmaları pek çok müsteardan birkaçıdır. Bazı müstear isimler yazarların bağlı olduğu kurum veya yayın organıyla ilişkili olarak okuyucu tarafından yaygınlaştırılmıştır. Yazı yazdıkları dergilerin adlarıyla Eşrefüddin Hüseyin Kazvînî'nin Nesîm-i Şimâl, Mirza Cihangîr Han Şîrâzî'nin Sûr-i İsrâfîl takma adları bunlardandır.

BİBLİYOGRAFYA

Naile Binark - Saide Arslanbek, Tanzimattan Bugüne Türk Yazı Hayatında Takma Adlar İndeksi, Ankara 1971, Necmeddin Sefercioğlu'nun önsözü, s. 3-5, Naile Binark'ın girişi, s. 7-8; Fevziye Abdullah Tansel, "Türk Edebiyatında Müstear Adlar ve Bunların Tesbiti Metodları", II. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (4-9 Ekim 1976) Tebliğ Özetleri, İstanbul, ts., s. 142-143; a.mlf., "Celâl Sahir Erozan'ın Bilinmeyen Takma Adı: Hakkı Nâşir", KAM, II/2 (1973), s. 51-55; a.mlf., "Edebiyatımızda Mahlaslar Meselesi ve İki İğreti Ad: Ali Sezâ, Abaka", Tarih ve Edebiyat Mecmuası, sy. 8, İstanbul 1982, s. 6-12; Yûsuf Es'ad Dâgır, Muʿcemü'l-esmâʾi'l-müsteʿâre ve aṣḥâbihâ, Beyrut 1982, s. 7-25; Fuâd Sâlih es-Seyyid, Muʿcemü'l-elḳāb ve'l-esmâʾi'l-müsteʿâre fi't-târîḫi'l-ʿArabî ve'l-İslâmî, Beyrut 1990, s. 9-15; Mehmet Semih [Uzman], Türk Edebiyatında Mahlaslar, Takma Adlar, Tapşırmalar ve Lakaplar, İstanbul 1993; Gündüz Artan, Takma Ad-Soyadı-Rumuz Dizinleri, Mersin 1994; Etem Çalık, Türk Edebiyatında Müstear-Mahlas ve Tapşırmalar, Erzurum 1999; Kāsım Nejâd, "İsm-i Müsteʿār", Ferhengnâme-i Edeb-i Fârsî, Tahran 1381 hş./2002, I, 97-98; Fethi Tevetoğlu, "Türk Edebiyatında Takma Adlar", TD, sy. 437 (1988), s. 267-269; Ali Birinci, "Müstear Çıkmazında Bir Kitap: Turan", Dergâh, sy. 11, İstanbul 1991, s. 16-17 (aynı yazı: Ali Birinci, Tarih Yolunda Yakın Mazinin Siyasi ve Fikri Ahvali, İstanbul 2001, s. 240-245); "Takma Ad", TDEA, VIII, 203.

M. Orhan Okay

MÜSTECÂB

(bk. MÜSTECÂR).

MÜSTECÂBÎZÂDE İSMET BEY

(1868-1917)

Serveti Fünûn topluluğundan önce faaliyet gösteren ara nesil şair ve yazarı.

Balıkesir'e bağlı Balya kazasının Müstecâb köyünde doğdu. İcra memuru Mehmed Ali Efendi'nin oğludur. Karesi İdâdî Mektebi'nden mezun oldu (1895). İstanbul'da girdiği Mektebi Hukuk'u 1897'de bitirdi. Yakın dostları Mehmed Suûd el-Mevlevî, İbnülemin Mahmud Kemal ve Bursalı Mehmed Tâhir buradan ruûs derecesiyle mezun olduğunu bildirmektedir.

Müstecâbîzâde İsmet, bir ara II. Abdülhamid'in yâverlerinden Çerkez Ahmed Celâleddin Paşa'nın hususi kâtipliğini yaptı. Bir kısım Jön Türkler'le ilişkiler içine girdi, bu arada Konya'da sürgünde bulunan Ebüzziyâ Mehmed Tevfik'le mektuplaştı. Bu temasları kısa zamanda sarayın şüphelerini üzerine çekti. Aralık 1901'de sarayda bir iftara davet edilerek Jön Türkler'le ilişkisini kesmesi yolunda uyarıldı. Bundan sonra sürekli göz hapsinde tutuldu; fakat Jön Türkler'le temasını sürdürünce verilen bir jurnal neticesinde tutuklanıp mahkemeye sevkedildi. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Karesi Meşâhiri adlı eserinde Mehmed Suûd el-Mevlevî'den naklen bu tevkifin sebebini, İngilizler'in Transval savaşında Boerler'e karşı kazandıkları başarı üzerine Serveti Fünûn topluluğu mensuplarından bir grup gencin İngiliz sefâretine giderek büyükelçi Sir Nicholos O'Connor'ı tebrik etme hadisesine Müstecâbîzâde İsmet'in de katılmasına bağlar. Ancak kaynaklarda tebrik ziyaretinde bulunanlar arasında onun adı geçmediği gibi kendisi de bunun iftira olduğunu belirtmektedir.

Muhâkeme sonunda arkadaşları Yunus Nadi, Nuri İzzet ve Remzi ile birlikte beş yıl sürgün olarak Bodrum Kalesi'nde kalebentliğe mahkûm edildi, fakat İzmir'e ulaştıklarında Vali Kâmil Paşa'nın aracılığıyla sürgün yeri Midilli'ye çevrildi. O sırada Cezâyir-i Bahr-i Sefîd valisi olan Mes̱nevî şârihi Âbidin Paşa sayesinde Midilli'de nisbeten rahat bir hayat yaşadı, ayrıca adada serbestçe dolaşabildi. Adanın mutasarrıfı Ali Galib Paşa ile

diğer askerî ve mülkî erkân tarafından himaye edildi ve geçimine yardımda bulunuldu. Bununla birlikte Midilli'den dostlarına yazdığı mektuplarda karamsar bir psikoloji içinde sürekli olarak şikâyet etmekte ve bir iftiraya kurban gittiğini söylemektedir.

Müstecâbîzâde, sürgün hayatının Ocak 1905'te sona ermesi üzerine bir süre bir aile dostunun yanında Ayvalık'ta kaldı, ardından Kâmil Paşa'nın davetiyle İzmir'e giderek hayatına yeni bir yön verme yollarını aradı. Önce İzmir'de Reji İdaresi Umûr-ı Hukūkıyye Müdüriyeti'ne tayin edildi, kısa bir süre sonra Mart 1906'da Foçalı Yunus Bey'in kızı Nâbia Hanım'la evlendi. Bir ara Foça'ya yerleşip herkesten uzak bir şekilde yaşamaya çalıştı.

1908'de II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine değişen siyasî şartların verdiği yeni bir

ümitle İstanbul'a geldi ve bir süre dostu Mehmed Suûd el-Mevlevî'nin yanında kaldı. O sırada sadrazam olan Kâmil Paşa'nın kendisini takdir ettiğini bildiğinden önemli bir görev beklentisi içindeyken hükümet düştü ve ardından Otuzbir Mart Vak'ası meydana geldi. Bu olaydan sonra değişen dengeler ve Kâmil Paşa'nın sadrazamlıktan uzaklaştırılması Müstecâbîzâde'nin İstanbul'daki beklentilerini neticesiz bıraktı. Kendisine teklif edilen Kütahya mutasarrıflığı veya Anadolu Vilâyeti Hey'et-i Teftîşiyye kâtipliği görevlerini kabul etmeyip tekrar İzmir'e döndü. Bir müddet sonra Mektebi Hukuk'tan arkadaşı Adliye Nâzırı Necmeddin Molla'ya başvurarak İzmir İstînaf Hukuk Mahkemesi üyeliğine tayin edildi. Nisan 1914'te bu görevinden istifa edip aynı mahkemenin eski üyelerinden dava vekili David Efendi ile birlikte avukatlık yapmaya başladı. Yıllardır yayımlamayı düşündüğü ve İstanbul'daki dostları Tâhirülmevlevî, İbnülemin Mahmud Kemal, Yunus Nadi, Kemalpaşazâde Said, Mehmed Suûd el-Mevlevî ve Ahmed Midhat Efendi'ye yazı siparişlerinde bulunduğu Hıyâbân'ı 29 Mayıs 1914'te çıkardı. Fakat bir yandan yaklaşan I. Dünya Savaşı'nın memleket ekonomisinde yol açtığı olumsuz durum, bir yandan okuyucunun ilgisizliği yüzünden derginin yayımını ancak beş sayı sürdürebildi. Ardından avukatlığı da bırakıp 1916 yılı ortalarında Isparta İstînaf müddeiumumiliği görevine başladı. Müstecâbîzâde'nin son yılları büyük sıkıntılar içinde geçti ve üst üste gelen hastalıklar sonucu Mayıs 1917'de Isparta'da vefat etti. Kaynaklarda ahlâklı, vefakâr, dürüst olarak

nitelenen, kıymetinin bilinmediğinden sürekli şikâyet ettiği belirtilen Müstecâbîzâde başta divan edebiyatı olmak üzere Arap-Fars edebiyatlarını ve tercüme yapabilecek derecede Fransızca biliyordu.

Tanzimat'tan sonraki yıllarda özellikle Abdülhak Hâmid'in yeniliğin göstergesi diye kabul edilen şiirlerinin yayımlanmaya başlamasıyla birlikte ortaya çıkan edebiyatta eski-yeni tartışmalarında Müstecâbîzâde, eski edebiyatı savunan Muallim Nâci'nin çevresinde toplanan gençler arasında yer almıştır. Henüz Balıkesir'de talebe iken şiir yazmaya başlamış, ilk şiir denemeleri Bursa'da çıkan Nilüfer mecmuasında neşredilmiştir. Bir edebiyatçı olarak adı daha Mektebi Hukuk'ta okurken duyulmuş, başta Mekteb olmak üzere devrin edebiyat dergilerinden Maârif, Hazîne-i Fünûn, Ma'lûmât, 1898'de başmuharrirliğini de yaptığı Musavver Terakkî ile İrtikā, Resimli Gazete ve Ma'rifet yanında Tercümân-ı Hakîkat, Sabah ve İkdam gazetelerinde şiir ve edebî makaleleri çıkmıştır. Hayatının son yıllarında İzmir'de çıkan Hizmet ve Âhenk ile İttihad, Tenkid ve Muallim gibi gazete ve dergilerde adına rastlanır. İzmir'de bulunduğu yıllarda bir süre edebiyat ortamından uzaklaşmaya çalışan Müstecâbîzâde, Temmuz-Ağustos 1906'da Hizmet gazetesini buradaki arkadaşları Hâfız İsmâil ve Panayot Mümtaz ile birlikte yeniden çıkarmaya teşebbüs etmişse de bir dizgi hatası yüzünden gazetenin kapatılması üzerine muhtemelen cezaya çarptırılma endişesiyle II. Meşrutiyet'in ilânına kadar basın ve edebiyattan uzak durmuştur.

Eserleri. 1. Lugat-ı Nâcî (İstanbul 1308). Muallim Nâci'nin ölümü üzerine yarım kalan sözlüğün "fetvâ" kelimesinden sonrasını onun müsveddelerine dayanarak tamamlamıştır (bk. LUGAT-ı NÂCÎ). 2. Furûk-ı Elfâz (İstanbul 1311). Osmanlı Türkçesi'nde çoğu Arapça ve Farsça'dan geçmiş eş anlamlı gibi kullanılan kelimeler arasındaki anlam ve kullanılış farklarına dair bir çalışmadır. Eser Müstecâbîzâde'nin her üç dilin inceliklerinden haberdar olduğunu göstermektedir. 3. Terâne (İstanbul 1311). Gençlik dönemi şiirlerini topladığı kitabıdır. 4. Muvaffakiyyât-ı Osmâniyye yâhud Yâdigâr-ı Zafer (İstanbul 1315). Osmanlı basınında ve edebiyat dünyasında büyük yankılar uyandıran 1897 Türk-Yunan savaşının kısa bir tarihçesiyle savaşa dair gazete ve dergilerde yayımlanan resim, şiir ve düşürülen tarihlerden meydana gelmiştir. 5. Dâstân-ı Zafer (İstanbul 1316). Tarihî ve hamâsî mahiyette manzum bir risâledir. Eserde Rumeli fâtihi Süleyman Paşa'nın ve

beraberindeki gazilerin kahramanlıkları anlatılmıştır. 6. Rafael (İstanbul 1316). Lamartine'in bu romanını Ma'lûmât mecmuası muharrirlerinden İskender Freri ile beraber tercüme etmiştir. 7. Yâdigâr-ı Şehrâyîn (İstanbul 1318). Şairin kendi şiirlerinden bazılarını bir araya getirdiği küçük bir kitaptır. 8. Nâilî-i Kadîm (İstanbul 1318). 9. Rehberi İttihâd (İzmir 1325). İlkokullar için ders kitabı olmak üzere hazırlanmıştır. 10. Şükûfeçîn (1. Kısım, İzmir 1327). İzmir'de yayımlanan Âhenk gazetesinde Ocak-Şubat 1912 tarihlerinde tefrika edilen yazı serisinin kitap haline getirilmesiyle oluşmuştur. Tarihî ve edebî büyük şahsiyetlerin hikmetli sözlerinden, onlara ait fıkralardan ve nüktelerden meydana gelmektedir. Eserin ikinci kısmı Hıyâbân'ın beş sayısında yayımlanmıştır. Şairin kitap halinde neşredilmemiş bir eseri de Ömer Hayyâm'ın 170 kadar rubâîsine dair Müntehab Rubâiyyât-ı Hayyâm Tercümeleri'dir. M. Fatih Andı bu eser üzerine bir çalışma yapmıştır (Türk Edebiyatında Hayyâm Tercümeleri ve Müstecâbîzâde İsmet'in Müntehab Rubâiyyât-ı Hayyâm Tercümeleri Adlı Eseri, doçentlik takdim tezi, 1998, İÜ Ed. Fak.).

BİBLİYOGRAFYA

[Ebüssuûdzâde] Suûd el-Mevlevî, "Bu Eser-i Güzînin Mütercimi Mağfûru Müstecâbîzâde İsmet Bey Merhûma Dair Birkaç Söz", Müntehab Rubâiyyât-ı Hayyâm Tercümeleri, Millet Ktp., Ali Emîrî, TY, nr. 21, s. 3; a.mlf., "Müstecâbîzâde İsmet Bey", Mahfil, sy. 6, 8, 10, 17, 19, 30, 32-33, İstanbul 1339-41; a.mlf., "Müstecâbîzâde İsmet", Kaynak, IX/102-103, Balıkesir 1941, s. 531-570; a.mlf., "Müstecâbîzâde İsmet Bey" (tercüme-i hâline dair el yazısı ile bir makale müsveddesi), Abdullah Uçman özel kütüphanesi; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Karesi Meşâhiri, Balıkesir 1339, s. 39-81; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, II, 717-722; Tâhirülmevlevî, Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklal Mahkemeleri (haz. Atilla Şentürk), İstanbul 1991, s. 66-69; Halid Ziya Uşaklıgil, Kırk Yıl, İstanbul 1936, IV, 75; Bezmi Nusret Kaygusuz, Bir Roman Gibi, İzmir 1955, s. 22-23; M. Şükrü Hanioğlu, Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön-Türklük: 1889-1902, İstanbul 1985, s. 574-575; a.mlf., "Serveti Fünun ve Siyaset: İngiliz Sefareti Ziyareti Olayı", Gergedan, sy.

11, İstanbul 1988, s. 109-112; Ömer Faruk Huyugüzel, İzmirli Şair ve Yazarlar, İzmir 1998, s. 286-291; a.mlf., İzmir'de Edebiyat ve Fikir Hareketleri Üzerine Araştırmalar, İzmir 2004, s. 202-207.

M. Fatih Andı

MÜSTECÂR

(المستجار)

Rüknülyemânî ile Kâbe’nin güneybatı duvarındaki kapalı kapı arasında kalan yer.

Sözlükte “sığınmak, yardım dilemek” anlamındaki isticâr masdarından türeyen müstecâr “günahların bağışlanması için sığınılan yer” demektir. Tavaf sırasında ve özellikle mültezemde, Makām-ı İbrâhim’de, altın oluğun altında (Hicr), Rüknülyemânî ile Hacerülesved arasında ve Rüknülyemânî ile Kâbe’nin kapalı olan arka kapısı arasındaki yerde (müstecâr) dua edilmesi Hz. Peygamber, ashap ve tâbiînden nakledilen rivayetler sebebiyle ulemâ tarafından müstehap kabul edilmiştir.

Takıyyüddin el-Fâsî, Rüknülyemânî ile Kâbe’nin Abdullah b. Zübeyr’in açtığı ve daha sonra Haccâc b. Yûsuf’un tekrar kapattığı arka kapısı arasındaki yerin adını bir eserinde “müstecâr” (Şifâʾü’l-ġarâm, I, 317; Cârullah İbn Zahîre, s. 47), diğerinde “müstecâb” (el-ʿİkdü’s̱-s̱emîn, I, 75; M. Tâhir b. Abdülkādir el-Kürdî, III, 311) olarak zikretmektedir. Abdullah b. Zübeyr’in, İbn Abbas’tan farklı olarak Hacerülesved ve Kâbe kapısı arasına değil onun arka taraftan simetriği olan bu yere “mültezem” dediği rivayet edilmektedir (Ezrakī, I, 247; ayrıca bk. MÜLTEZEM). Hacerülesved ile Kâbe kapısı arasındaki yer için mültezem adı Hz. Peygamber ve ashap tarafından kullanıldığı halde buraya müstecâr veya müstecâb isminin kimin tarafından verildiği hususunda kesin bilgi yoktur. Fâsî önce Muhammed b. Sürâka’nın (ö. 410/1020 [?]), daha sonra İbn Cübeyr (er-Riḥle, s. 65) ve Muhibbüddin et-Taberî’nin (el-Ḳırâ, s. 318) müstecâr adını eserlerinde kullandıklarını belirtir (Şifâʾü’l-ġarâm, I, 317).

Ebû Hüreyre’den nakledilen bir hadiste Hz. Peygamber, Rüknülyemânî’de yetmiş bin (bir rivayete göre yetmiş) melek görevlendirildiğini ve orada, “Allahım! Senden dünyada da âhirette de af ve esenlik dilerim; rabbimiz, bize dünyada da âhirette de güzellik ihsan et ve bizi cehennem azabından koru” diye dua edilince bu meleklerin “âmin!” dediğini haber vermiştir (İbn

Mâce, “Menâsik”, 32; Fâkihî, I, 138; Muvaffakuddin İbn Kudâme, V, 229; İbnü’l-Hümâm, II, 456). Bazı âlimler bu rivayeti hasen, bazıları zayıf saysa da (Ebû Mansûr Muhammed b. Mükerrem el-Kirmânî, I, 409, neşredenin notu) Resûl-i Ekrem’in Rüknülyemânî ile Rüknühacerilesved arasında “Rabbenâ” duasını okuduğu sahih rivayet olarak nakledilmiş (el-Müsned, III, 411; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 51; Hâkim, I, 455; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, V, 84), bütün mezhepler de bunun müstehap olduğunu belirtmiştir. Bir rivayete göre Cenâb-ı Hak, Hz. Âdem’in tövbesini Rüknülyemânî ile Kâbe’nin arka kapısı arasındaki yerde (Fâkihî, V, 235), diğer bir rivayete göre ise mültezemde (Ezrakī, I, 248; Muhibbüddin et-Taberî, s. 316) kabul etmiştir.

Mültezeme olduğu gibi müstecâra da ayrıca müteavvez (kötülüklerden sığınılan yer) denilmektedir. Nitekim Amr b. Şuayb’ın naklettiğine göre ashaptan Abdullah b. Amr b. Âs tavafı tamamlayıp Kâbe’nin arkasına geldiğinde kendisine, “Ateşten Allah’a sığınmıyor musun?” diye sorulmuş, o da, “Ateşten Allah’a sığınırım” demiştir (İbn Mâce, “Menâsik”, 35; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 54; Ezrakī, I, 246-247; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, V, 93). Abdullah b. Zübeyr ve Abdullah b. Ömer’in burada dua ettiği (Fâsî, Şifâʾü’l-ġarâm, I, 318), Ömer b. Abdülazîz’in Hacerülesved ile Kâbe kapısı arasına mültezem, bu yere ise müteavvez dediği, İmam Mâlik’in önde gelen öğrencisi Abdurrahman b. Kāsım ve Selef ulemâsından başkalarının da burada istiâzede bulunduğu nakledilir (İbn Ebû Şeybe, III, 236-237; Ezrakī, I, 247; Fâkihî, I, 170-172; Cârullah İbn Zahîre, s. 48). Mâlikî fakihi Hattâb da bu yer için müstecâr yanında müsteâz adını kullanmıştır (Mevâhibü’l-celîl, IV, 158).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 411; İbn Mâce, “Menâsik”, 32, 35; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 51, 54; Hâkim, el-Müstedrek, I, 455; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1352, V, 84, 93; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, III, 236-237; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (nşr. F. Wüstenfeld), Göttingen 1275, I, 241, 246-248; Fâkihî,

Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1987, I, 138, 162, 170-172; II, 291; V, 235; Ebû Mansûr Muhammed b. Mükerrem el-Kirmânî, el-Mesâlik fi'l-menâsik (nşr. Suûd b. İbrâhim b. Muhammed eş-Şüreym), Beyrut 1424/2003, I, 409; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut 1384/1964, s. 65; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1412/1992, V, 228-229; Muhibbüddin et-Taberî, el-Ḳırâ li-ḳāṣıdi Ümmi'l-ḳurâ (nşr. Mustafa es-Sekkā), Kahire 1390/1970, s. 313, 315, 316, 318; İbn Balabân, el-İḥsân fî taḳrîbi Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1412/1991, IX, 134; İzzeddin İbn Cemâa, Hidâyetü's-sâlik ile'l-meẕâhibi'l-erbaʿa fi'l-menâsik (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1414/1994, I, 68-71; Fâsî, el-ʿİḳdü's-s̱emîn, I, 75; a.mlf., Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 317-318; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, II, 456; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Beyrut 1423/2003, IV, 158; Cârullah İbn Zahîre, el-Câmiʿu'l-laṭîf fî fażli Mekke ve ehlihâ ve binâʾi'l-Beyti'ş-şerîf (nşr. Ali Ömer), Kahire 1423/2003, s. 46-49; M. Tâhir b. Abdülkādir el-Kürdî, et-Târîḫu'l-ḳavîm li-Mekke ve Beytillâhi'l-kerîm, Mekke 1385/1965, III, 311.

Ahmet Özel

MÜSTEDREK

(المستدرك)

Bir müellifin, şartlarına uyduğu halde kitabına almadığı hadislerin derlendiği eserler için kullanılan terim.

Sözlükte, “eksiğini tamamlamak, hatalarını düzeltmek” mânasındaki istidrâk masdarından türeyen müstedrek kelimesi hadis literatüründe “bir şeyin devamını yapmak, ona zeyil yazmak, tetimme meydana getirmek” anlamında erken dönemden itibaren kullanılmıştır. Zaman içinde “rivayetlerdeki yanlışlık veya eksiklikleri düzeltmek, bir müellifin şartlarına uyduğu halde kitabına almadığı hadisleri toplamak suretiyle onun eksiklerini tamamlamak” şeklinde daha geniş bir mâna kazanmıştır. Müstedrek önceki bir çalışma ile olan irtibatı dolayısıyla literatürde aynı amaçla kullanılan fâit (fevât), mütemmim, sıla, tekmile, tamâm, tetimme, zevâid, ziyâde, zeyil gibi kelimelerle aynı türe dahildir (EI² [İng.], IX, 603-604).

Bir kişinin bütün hadislere ulaşmasının imkânsızlığı, tasnif işleminin henüz son şeklini almamış olması, her müellifin sıhhat şartlarının farklılık arzetmesi ve sıhhat için aranan temel şartlarda ittifak olsa bile ayrıntılarda değişik hükümlere ulaşılması gibi durumlar, hadislerin farklı tariklerden elde edilmiş olmasının o hadisin sıhhat derecesini arttıracağı düşüncesi ve sika râvinin ziyadesinin makbul olması ilkesi müstedrek türü eserlerin yazılmasına zemin hazırlamıştır. Bu çalışmalar hem rivâyetü’l-hadîs hem dirâyetü’l-hadîs türünden olup büyük kabul görmüş eserler üzerinde yapılmış, bilhassa Buhârî ve Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’leri müstedreklere konu olmuştur. Bir esere müstedrek yazılırken o eserin üslûbu, metodu ve telifinde gözetilen prensipler göz önünde bulundurulur. Ancak müstedrek telif etmeye karar veren kimsenin, üzerinde çalışacağı eserdeki rivayetlerin hangi şartlara göre derlendiğini tesbit etmesi son derece güçtür. Zira çok defa asıl eserin sahibi hadisleri hangi şartlara göre topladığını ifade etmemektedir. Ayrıca müstedrek düzenleme işi hem ilmî yeterliliği gerektirdiği hem de ictihadî olduğu için müellifin

yaptığı işte isabet etme veya yanılma ihtimali her zaman mevcuttur. Sahih hadis ihtiva eden eserlere müstedrekleri de dahil edilse sahih hadislerin tamamına ulaşmanın mümkün olmadığı belirtilmiştir. Nitekim ricâlinin tamamı sika olduğu halde Ṣaḥîḥayn'de ve bunun müstedrekinde yer almayan hadisler mevcuttur (İbn Hacer el-Askalânî, s. 130).

Müstedrek Türü Çalışmalar. 1. el-Müstedrek* ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn. Bu türün en meşhur çalışması olan eserde Hâkim en-Nîsâbûrî, Ṣaḥîḥayn'de yer almamakla birlikte ikisinin ya da ikisinden birinin şartlarına uyan sahih hadisleri toplamaya çalışmıştır (I-IV, Haydarâbâd 1334-1342; nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, I-IV, Beyrut 1411/1990). 2. el-İlzâmât ʿale'ṣ-Ṣaḥîḥayn (ʿalâ Ṣaḥîḥayi'l-Buḫârî ve Müslim). Dârekutnî, Buhârî ve Müslim'in şartlarına uyduğu halde Ṣaḥîḥayn'de yer almayan yetmiş hadisi bu çalışmasında bir araya getirmiştir. Eser Ṣaḥîḥayn'in telif yönteminden farklı olarak müsned tertibindedir. Dârekutnî, şartlarına uyduğu halde eserlerinde bu hadislere yer vermemeleri sebebiyle Şeyhayn'i tenkit etmişse de onların bütün sahihleri toplama gibi bir gayelerinin olmaması göz önünde bulundurularak Dârekutnî'nin bu ithamı yersiz görülmüştür (nşr. Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdiî, Beyrut 1405/1985). 3. Kitâbü't-Tetebbuʿ. Dârekutnî, bu cüzünde Ṣaḥîḥayn'de illetli olduğunu iddia ettiği 218 hadisi ele almıştır. Irâkī de el-Müstedrek ʿalâ Müstedreki'd-Dâreḳuṭnî adlı bir çalışma yapmış (Kettânî, s. 16) ve bu risâle el-İlzâmât ile birlikte yayımlanmıştır. 4. el-Müstedrek ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî ve Müslim (el-Müstedrekü'l-müstaḫrec ʿale'l-İlzâmât). Ebû Zer el-Herevî, Dârekutnî'nin İlzâmât'ındaki yetmiş hadisi kendi senedleriyle tahrîc etmiştir. Dört cüzden meydana gelen ve Zehebî ile İbn Hacer el-Askalânî tarafından görülen eserin günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir. 5. el-Eḥâdîs̱ü'l-muḫtâra mimmâ lem yuḫrichü'l-Buḫârî ve Müslim fî Ṣaḥîḥayhimâ (el-Eḥâdîs̱ü'l-ciyâd). Ziyâeddin el-Makdisî tarafından kaleme alınmıştır (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş, I-II, Mekke 1412). 6. el-Müstedrek mine'n-nuṣûṣi's-sâḳıṭa. Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî'nin el-Müsned'i için Emîn Ali Ebû Yemânî'nin hazırladığı zeyildir (I-III, Kahire-Riyad 1416/1995).

BİBLİYOGRAFYA

Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "drk" md.; İbnü's-Salâh, Ulûmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1401/1981, s. 18, 22; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1041-1045; Bedreddin ez-Zerkeşî, en-Nüket ʿalâ Muḳaddimeti İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Zeynelâbidîn b. Muhammed Bellâ Füreyc), Riyad 1419/1998, I, 222-226; İbn Hacer el-Askalânî, el-Emâli'l-muṭlaḳa (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1416/1995, s. 130; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 105-108; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1672; Leknevî, el-Ecvibetü'l-fâżıla (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1384/1964, s. 80-86; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, I, 339-344; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 252-253; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Selmân - Ebû Huzeyfe Râid b. Sabrî, Muʿcemü'l-muṣannefâti'l-vâride fî Fetḥi'l-bârî, Riyad 1412/1991, s. 367-368; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 14-22; İzmirli İsmâil Hakkı, Hadis Tarihi (nşr. İbrahim Hatiboğlu), İstanbul 2002, s. 239-240; Cl. Gilliot, "Ṣıla", EI² (İng.), IX, 603-606; Mervân Muhammed Mustafa, "el-Müstedrekât", el-Mevsûʿatü'l-İslâmiyyetü'l-ʿâmme, Kahire 1422/2001, s. 1289-1290.

İbrahim Hatiboğlu

el-MÜSTEDREK

(المستدرك)

Hâkim en-Nîsâbûrî’nin (ö. 405/1014), Buhârî ile Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’lerine almadıkları sahih hadisleri bir araya getiren eseri.

Tam adı el-Müstedrek ʿale’ṣ-Ṣaḥîḥayn’dir (el-Müstedrek ʿale’ş-Şeyḫayn). Hâkim, bazı çağdaşlarının sahih hadislerin Ṣaḥîḥayn’deki rivayetlerle sınırlı olduğunu, bunların on bini geçmediğini, geri kalanların zayıf ve asılsız olduğunu ileri sürmeleri karşısında kendisinden bu yanlışı düzeltmek için Buhârî ve Müslim’in de delil kabul edebileceği isnadlarla rivayet edilmiş hadisleri bir araya getirmesinin istenmesi üzerine el-Müstedrek’i yazmaya karar verdiğini söylemektedir (I, 2-3). Kitapta hem Buhârî hem Müslim’in veya sadece Buhârî’nin yahut sadece Müslim’in rivayet şartlarına uyan hadislerle her iki âlimin şartlarına uymamakla birlikte müellifin sahih kabul ettiği, ayrıca kendisinin de sahih kabul etmediği halde isnadları sahih olduğu için sahih olabileceğine dikkat çektiği rivayetler toplanmıştır. Bu beş grup hadisin her birinin sonunda, “Şeyhâyn’in şartına göre sahihtir”; “Buhârî’nin şartına göre sahihtir”; “Müslim’in şartına göre sahihtir” veya “sahîhu’l-isnaddır” ifadeleri kullanılmış, sahih olabilecek hadisler Hakkında ise hiçbir değerlendirme yapılmamıştır. el-Müstedrek’te yer alan hadislerin büyük çoğunluğu Buhârî ve Müslim’in sıhhat şartlarına uygun rivayetler olup bu yönüyle eser Ṣaḥîḥayn’in zeyli durumundadır. Bazı rivayetleri eleştirilen ve câmi‘ türünde bir çalışma olan eser Ṣaḥîḥayn’in müşterek planına göre tertip edilmiş, “Kitâbü’l-Îmân” ile başlayıp “Kitâbü’l-Ehvâl” ile sona eren elli iki kitaptan oluşmuştur. Eserde sahâbe ve tâbiîn kavilleriyle birlikte 8803 rivayet mevcuttur.

Hâkim’in bu eserdeki hadisleri derlemede bir ölçü olarak kullandığı, “Buhârî ile Müslim’in veya ikisinden birinin delil kabul edebileceği” ifadesiyle neyi kastettiği konusunda ihtilâf edilmiş, Zehebî bunun, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ile Ṣaḥîḥ-i Müslim’de rivayetleri bulunan râvilerin hadislerini Hâkim’in el-Müstedrek’e alması anlamına geldiğini söylemiştir. Müellifin el-Müstedrek’i tasnif ederken öne sürdüğü şartlara ne derece uyduğu

konusu da eserin yazıldığı dönemden itibaren tartışılmış, Mâlînî, el-Müstedrek'te Ṣaḥîḥayn'de aranan şartları taşıyan hiçbir rivayet bulamadığını iddia etmiştir. Bu iddiayı aşırı bulan Zehebî, Mâlînî'nin bu değerlendirmeyi yapabilecek seviyede olmadığını söylemiş, daha sonra el-Müstedrek'teki hadisleri ciddi bir tetkike tâbi tutarak orada Ṣaḥîḥayn'in şartlarını veya birinin şartını taşıyan çok sayıda hadis bulunduğunu, bunların kitabın yarısını teşkil ettiğini, eserdeki hadislerin dörtte birinin senedinin sahih, diğerlerinin vâhî, münker, hatta mevzû olduğunu belirtmiştir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 175; Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1041-1045).

Hâkim eserine sehven Ṣaḥîḥayn'deki bazı hadisleri de almış, Zehebî Muḫtaṣarü'l-Müstedrek'inde bunlara işaret etmiştir. Bu arada bir râvinin rivayetini eserine almak için Buhârî ile Müslim'in eṣ-Ṣaḥîḥ'lerinde ondan hadis rivayet edilmesini şart koşmayıp râvinin adının orada herhangi bir şekilde geçmesini yeterli görmüş, bu yüzden Ṣaḥîḥayn'de rivayeti bulunmayan pek çok râviden eserinde hadis rivayet etmiştir. Ayrıca Şeyhayn'in şartlarına uygun olduğunu söylediği hadislerin Şeyhayn'den sadece birinin şartlarına uygun olduğu görülmüştür. el-Müstedrek'teki bazı rivayetlerin senedinde zayıf olan veya yalancılıkla itham edilen bir kimse de bulunabilmektedir. İbn Kesîr de el-Müstedrek'te değişik türlerde hadis bulunmakla beraber sahih ve müstedrek rivayetlerin az olduğunu, hatta eserde hasen, zayıf ve mevzû rivayetlerin de bulunduğunu ifade etmiştir.

Bir hadis hâfızı olan Hâkim'in kitabında mevzû rivayetlere yer vermesi bazı âlimler tarafından garip karşılanmış ve onun bu kusuru, eserini ömrünün sonlarına doğru dikkatsizliğinin arttığı bir zamanda tamamlaması ve yazdığı hadisleri yeniden gözden geçirmeye fırsat bulamadan vefat

etmesi gibi sebeplerle açıklanmıştır. Nitekim eserin ilk beşte birindeki hataların diğer kısımlardan çok daha az olduğu görülmektedir. İbn Hacer el-Askalânî ilk beşte birin sonunda, “Hâkim'in imlâ ettiği kısım burada sona erdi” ifadesinin yer aldığını, altı cüzden oluşan eserin ikinci cüzünün ortalarına kadar olan kısmın Hâkim tarafından imlâ edildiğini, geri kalan kısmın ise icâzet yoluyla alındığını belirtmektedir.

Zehebî el-Müstedrek'teki hadislerin sağlamlık derecesini gözden geçirmiş,

Telḫîṣü’l-Müstedrek adını verdiği eserinde sahih olmayan rivayetlere işaret etmiştir. O tarihten itibaren Zehebî’nin bu çalışması dikkate alınmadan el-Müstedrek’in tam olarak anlaşılamayacağı kanaati yaygınlık kazanmıştır. el-Müstedrek tasnif devri sonrasında kaleme alınan pek çok esere kaynaklık etmiştir.

el-Müstedrek, ilk defa Haydarâbâd’da Zehebî’nin Telḫîṣü’l-Müstedrek’i ile birlikte dört büyük cilt halinde basılmış (Haydarâbâd 1334-1342), daha sonra bu baskı birçok defa tekrarlanmıştır (I-IV, Riyad 1355, 1968). Ancak bu baskılarda çok sayıda hata bulunmaktadır. Eseri ayrıca el-Müstedrek ʿale’ṣ-Ṣaḥîḥayn fi’l-ḥadîs̱ adıyla Mustafa Abdülkādir Atâ (I-IV, Beyrut 1411/1990); el-Müstedrek ismiyle Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî (I-V, Beyrut-Halep-Riyad 1406/1986) Zehebî’nin et-Telḫîṣ’i ve birer fihrist ile yayımlamıştır. Daha sonra Hamdî Demirdâş Muhammed tarafından el-Müstedrek ʿale’ṣ-Ṣaḥîḥayn adıyla on cilt halinde neşredilmiştir (Mekke 1420/2000). el-Müstedrek üzerine çeşitli fihrist çalışmaları yapılmış olup Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl’ün Fehârisü’l-Müstedrek’i (Beyrut 1407/1987), Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî’nin Fihrisü Eḥâdîs̱i’l-Müstedrek ʿale’ṣ-Ṣaḥîḥayn’i (Beyrut 1986), Muhammed Selîm İbrâhim Semâre’nin Fehârisü ehâdîs̱ ve âs̱âri’l-Müstedrek ʿale’ṣ-Ṣaḥîḥayn’i (I-II, Beyrut 1406/1986) ve Fehârisü’l-Müstedrek’i (Beyrut 1408/1987; 1415/1995) bunların belli başlılarıdır. Ayrıca muhtelif kaynaklarda el-Müstedrek’in yeni neşir hazırlıklarının yapıldığından söz edilmiş (Mahmûd el-Mîre, el-Ḥâkim en-Nîsâbûrî ve Kitâbühû el-Müstedrek ʿale’ṣ-Ṣaḥîḥayn) ve bu çalışmada gerek el-Müstedrek’te gerekse Telḫîṣ’indeki pek çok okuma hatasının ortaya konulduğuna işaret edilmiştir (Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan v.dğr., s. 367).

el-Müstedrek üzerine bazı çalışmalar yapılmıştır. 1. Hâkim en-Nîsâbûrî, el-Medḫal ilâ maʿrifeti’ṣ-Ṣaḥîḥayn (el-Medḫal ilâ maʿrifeti’l-Müstedrek). el-Müstedrek’e giriş mahiyetinde kaleme alınan bu eserde Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ile Ṣaḥîḥ-i Müslim tanıtılmakta ve el-Müstedrek Hakkında bilgi verilmektedir (bk. HÂKİM en-NÎSÂBÛRÎ). 2. Zehebî, Telḫîṣü’l-Müstedrek (Muḫtaṣarü’l-Müstedrek). el-Müstedrek’le ilgili en önemli çalışma olup eserde yer alan zayıf, münker ve mevzû rivayetler gösterilmiştir. Zehebî’nin görüş bildirmediği hadisler Hakkında Mahmûd el-Münîre’nin el-Müstedrek’in yazmalarını da esas alarak bir çalışma yaptığı kaydedilmektedir (Mahmûd

et-Tahhân, s. 103). Zehebî’nin Telḫîṣü’l-Müstedrek’i el-Müstedrek’in birçok baskısıyla birlikte yayımlanmıştır (I-IV, Haydarâbâd, 1334-1342). İbnü’l-Mülakkın, Muḫtaṣaru İstidrâki’l-Ḥâfıẓ eẕ-Ẕehebî ʿalâ Müstedreki Ebî ʿAbdillâh el-Ḥâkim adlı eserinde (bk. bibl.) Zehebî’nin çalışmasını özetlemiş, hem onun hem de Hâkim’in bazı hatalarına dikkat çekmiştir. 3. Zehebî, el-Müstedrek ʿale’l-Müstedrek. el-Müstedrek’te yer alan 100 kadar uydurma rivayete dair bir çalışmadır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1672). 4. Zeynüddin el-Irâkī, el-Müstaḫrec ʿale’l-Müstedrek li’l-Ḥâkim (Telḫîṣü’l-Müstedrek, Taḫrîcü Müstedreki’l-Ḥâkim, Emâli’l-Ḥâfıẓ el-ʿIrâḳī, Emâlî fî taḫrîci’l-Müstedrek). İbn Hacer el-Askalânî’nin belirttiğine göre, bu eserde el-Müstedrek’ten “Kitâbü’ṣ-Ṣalât”a kadar olan kısım 300 kadar mecliste imlâ edilmiştir (el-Mecmaʿu’l-müʾesses, II, 185). Bunlardan yedi mecliste imlâ edilen hadisler Ebû Abdurrahman Muhammed Abdülmün‘im b. Reşâd tarafından aynı adla yayımlanmıştır (Kahire 1410/1990). Bunların dışında Burhâneddin el-Halebî’nin eser üzerine bir muhtasarı ve Süyûtî’nin Tavżîḥu’l-müdrek fî taṣḥîḥi’l-Müstedrek adlı bir çalışması olduğu zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), Mukaddime, I, 2-3, 41-42; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 22-24; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1401/1981, s. 18, 22; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1408/1988, s. 61; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 175; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 1041-1045; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, İḫtiṣâru ʿUlûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Ali b. Hasan b. Ali b. Abdülhamîd el-Cîlî el-Eserî - Nâsırüddin el-Elbânî), Riyad 1417/1996, I, 112-113; İbnü’l-Mülakkın, Muḫtaṣaru İstidrâki’l-Ḥâfıẓ eẕ-Ẕehebî ʿalâ Müstedreki Ebî ʿAbdillâh el-Ḥâkim (nşr. Abdullah b. Hamed el-Lahîdân - Sa‘d b. Abdullah b. Abdülazîz Âlü Humeyyid), Riyad 1411, neşredenlerin girişi, I, 17-22; İbn Hacer, el-Mecmaʿu’l-müʾesses li’l-muʿcemi’l-müfehres (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî), Beyrut 1415/1994, II, 185; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1672; Leknevî, el-Ecvibetü’l-fâżıla (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1384/1964, s. 80-86; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 253; Mahmûd et-Tahhân, Uṣûlü’t-taḫrîc

ve dirâsetü'l-esânîd, Riyad 1398/1978, s. 102-103; M. Ebû Zehv, el-Ḥadîs̱ ve'l-muḥaddis̱ûn, Beyrut 1404/1984, s. 407-409; Ali Yardım, Hadîs, İzmir 1984, II, 87-92; M. Abdülazîz el-Hûlî, Târîḫu fünûni'l-ḥadîs̱, Beyrut 1986, s. 96-98; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Selmân - Ebû Huzeyfe Râid b. Sabrî, Muʿcemü'l-muṣannefâti'l-vâride fî Fetḥi'l-bârî, Riyad 1412/1991, s. 367-368; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 14-15; Osman Güner, "Hâkim en-Nîsâbûrî ve Müstedrek Üzerine (Genel Bir Değerlendirme)", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 10, Samsun 1998, s. 141-158.

İbrahim Hatiboğlu

MÜSTEDREKİYYE

(المستدركيّة)

Kendilerinden öncekilerin anlayamadığı konuları kavradıklarını ileri süren tâli bir Neccâriyye fırkası

(bk. NECCÂRİYYE).

MÜSTEFÎZ

(المستفيض)

Haber-i vâhidin en üst derecesi için kullanılan hadis terimi.

Sözlükte “taşmak, kabarmak” anlamındaki feyç kökünün “istif‘âl” kalıbından türeyen müstefîz kelimesi bir kaptan dökülen suyun etrafa yayılmasını ifade eder, hadis ilminde ise tarikleri çoğalan hadisin gittikçe yayılmasını anlatmak için kullanılır. Farklı görüşler bulunmakla birlikte hadis terimi olarak “senedinin râvi sayısı baştan sona her tabakada üçten aşağı düşmeyen, fakat mütevâtir derecesine de ulaşmayan hadis” mânasına gelmektedir. I-II. (VII-VIII.) yüzyıllarda sözlük anlamından hareketle daha çok “yaygın ve meşhur” gibi mânalarda kullanılırken daha sonra mâruf, mahfuz, müştehir / meşhur ve mütevâtir kavramlarına yakın anlamda, hatta bazan bunlarla aynı anlamı ifade edecek şekilde kullanılmıştır.

Râvilerinin sayısı veya senedlerinin azlığı-çokluğu bakımından hadisler mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki kısma ayrılır. Haber-i vâhid (haber-i âhâd) olan hadisler meşhur (müstefîz), azîz ve garîb şeklinde tasnif edilir. Meşhur, başlangıçta bir veya birkaç sahâbî tarafından rivayet edilip tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn dönemlerinde özellikle fakihler arasında kabul gören haberdir. Bir haberin meşhur veya müstefîz sayılabilmesi için en az kaç tarike / râvi sayısına

ulaşması gerektiği konusu ihtilâflıdır. Seyfeddin el-Âmidî, üç veya dörtten fazla kişi tarafından nakledilen haber-i vâhide müstefîz (meşhur) dendiğini belirtir. Bedreddin İbn Cemâa’ya göre âhâd haber müstefîz ve gayri müstefîz olmak üzere iki kısma ayrılır; râvileri üçten fazla olan habere müstefîz, üçten az olana da gayri müstefîz denir. İbn Kesîr de meşhurun bazan mütevâtir veya müstefîz olduğunu, fakat râvi sayısının üçten fazla olması gerektiğini söyler (Ahmed Muhammed Şâkir, s. 165). Tâceddin es-Sübkî’ye göre ise müstefîz hadiste râvi sayısı en az ikidir. İbn Hacer el-Askalânî’ye göre müstefîz hadis ikiden fazla tariki bulunan hadistir. Muhaddislerin meşhur dediği bu hadise fıkıh âlimlerinden bir kısmı

müstefîz adını verir. Esasen hadisin senedinin başında ve sonunda râvi sayısı aynı ise ona müstefîz denir; bazı âlimler ise baştan birkaç sahâbî tarafından rivayet edilmişken zamanla tarikleri çoğalan hadisi meşhur kabul etmiştir. Şemseddin es-Sehâvî, tariklerinin sayısına bakılmaksızın bu ümmetin yaygın olarak benimsediği habere müstefîz demiş, Ebû Bekir es-Sayrafî ile Muhammed b. Ali el-Kaffâl müstefîz ile mütevâtirin aynı anlama geldiğini söylemiştir.

İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyînî başta olmak üzere bazı usul âlimleri müstefîzin nazarî bilgi ifade ettiği görüşündedir. Onlara göre zaruri bilgi ifade eden mütevâtir haberle zan ifade eden haber-i vâhid arasında bir mertebede bulunan müstefîz mütevâtir haberle haber-i vâhidin dışında üçüncü bir kategoride yer alır. Bu durumda ifade ettiği bilgi değeri açısından müstefîzin meşhurla olan anlam yakınlığına rağmen onunla mütevâtir arasında bir ara mertebede bulunduğu söylenebilir. Nitekim Abdülkāhir el-Bağdâdî, mütevâtirle âhâd arasında yer alan müstefîz haberin ilim ve ameli gerektirme açısından tevâtüre denk olduğunu, ancak müstefîz haberin müktesep / nazarî bilgi ifade etmesi yönüyle tevâtürden ayrıldığını, zira mütevâtir haberin gayri müktesep / zaruri bilgi ifade ettiğini söyler. Hadis ve fıkıh imamlarının sıhhatinde ittifak ettikleri müstefîz haberlerin şefaat, hesap, havz-ı kevser, sırat, mîzan, kabir azabı ve suali, zekât nisabı, hadd-i sekir, mestler üzerine mesh, recm cezası gibi konularda delil olduğunu misallerle anlatır; hatta bu müstefîz haber örneklerini kabul etmeyen fırkaların dalâlette olduğunu belirtir (el-Farḳ, s. 326-327). Müstefîz hadis sened ve metninin durumuna göre sahih, hasen ve zayıf olabilir (ayrıca bk. MEŞHUR).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, “fyż” md.; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 15, 92-94; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 326-327; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, II, 31; Tâceddin es-Sübkî, Cemʿu'l-cevâmiʿ (Ḥâşiyetü'l-ʿAllâme el-Bennânî

içinde), Kahire 1356/1937, II, 129; Bedreddin İbn Cemâa, el-Menhelü’r-revî fî muḫtaṣari ʿulûmi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Dımaşk 1406/1986, s. 32; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 43-44; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, II, 173-175; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, Beyrut 1402/1982, III, 34; Abdürraûf el-Münâvî, et-Tevḳīf ʿalâ mühimmâti’t-teʿârîf (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1410/1990, s. 653; Şevkânî, İrşâdü’l-fuḥûl (nşr. Ebû Mus‘ab M. Saîd el-Bedrî), Beyrut 1412/1992, s. 94; Leknevî, Ẓaferü’l-emânî (nşr Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 67-69; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 165; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 106-107.

Zekeriya Güler

MÜSTEGALLÂT

(المستغلاّت)

Vakfa gelir (galle) sağlayan menkul ve gayri menkul mallar

(bk. GALLE; VAKIF).

MÜSTEGĀNİM

(مستغانم)

Batı Cezayir’de Akdeniz sahilinde tarihî bir şehir.

Başkent Cezayir’in 365 km. batısında Arzev körfezi kıyısında bulunur. Bu kıyıdaki iki küçük kara çıkıntısı (Hârûbe ve Selemendre burunları) limanı bir dereceye kadar rüzgârlara karşı korur. Şehrin ilk kurulduğu yerin denizden biraz içeride olduğu belirtilmektedir. İlk dönem müslüman coğrafyacıları ve tarihçilerinden İbn Havkal, Ebû Ubeyd el-Bekrî, Şerîf el-İdrîsî, Hasan el-Vezzân, Ebü’l-Kāsım ez-Zeyyânî ve İbn Haldûn bu şehirden bahseder. Romalılar tarafından kurulduğu ileri sürülen şehrin tam olarak yeri tesbit edilebilmiş değildir. Şehrin adının müsteh ganeme (sürüleri olan bir zenginin kışlığı) dayandığı veya mersâ ganim (ganimet limanı) kelimelerinden geldiği rivayet edilir. Antik dönem tarihçilerine göre ise Müstegānim, Romalılar zamanındaki Murustaga Limanı’dır.

Bugünkü Müstegānim şehrini ilk defa Murâbıtlar kurdular ve 475’te (1082) buranın hâkimi oldular. Murâbıtlar’ın ilk sultanı Yûsuf b. Tâşfîn şehrin kuzey kısmına bir burç inşa etti. Daha sonra Tilimsân’daki Zeyyânîler’in (Abdülvâdîler) eline geçen şehir (665 veya 666/1267 veya 1268), 735 veya 736 (1335-1336) yılında bölgeyi idarelerine alan Merînîler’e katıldı ve Sultan Ebü’l-Hasan el-Merînî tarafından burada 742 (1341) yılında bir ulucami inşa ettirildi.

Bekrî’ye göre Müstegānim’in etrafı surlarla çevrili olup yakınında Hevvâre Kalesi ve ilk kurulduğu tepenin bulunduğu yerde erzak ambarları vardı. Şehrin çevresinde üzüm asmaları ve diğer meyve ağaçlarının yetiştiği bahçeleri çok verimliydi. Küçük bir yerleşim mahalli olmakla birlikte büyük şehirlerin özelliklerine sahipti. İdrîsî’ye göre şehir VI. (XII.) yüzyılın ilk yarısında denizden 6 mil uzaklıkta, dağlar ve nehirler arasında yer almaktaydı. Çarşıları mâmur, toprakları verimli, meyvesi boldu. Hasan el-Vezzân da buranın çevresindeki kalıntılara ve özellikle Roma döneminde Mâzûne’deki yerleşim birimlerinin çokluğuna dikkat çeker. Ona göre limanı

küçük olup daha ziyade buraya Avrupa gemileri gelmekteydi. Ebü'l-Fidâ'nın Taḳvîmü'l-büldân'da kaydettiğine göre Müstegānim'de Berberîler'in Zenâte kabilesinin kollarından Mağrâve ile az sayıda Hevvâre mensubu yaşamaktaydı. Bir süre sonra Tasagdalt Kalesi'nin sahibi olan Hevvâre'nin durumu bozuldu. Bölge nüfus ve dil bakımından Araplaşma dönemine girdi. Fâtımîler'in XI. yüzyılın ikinci yarısında Güney Mısır'dan Orta Mağrib'deki verimli kıyı şeridine gönderdikleri Benî Hilâl Arapları'nın bir kısmı bu bölgeye gelip yerleşti.

Şehir, Tilimsân'daki Zeyyânîler'in ilk hükümranlık dönemlerinde gelişme gösterdi. Hasan el-Vezzân kendi zamanında (XVI. yüzyılın ilk yarısı) Müstegānim'de 6-7000 kadar nüfusun bulunduğunu, halkın dokumacılıkla uğraştığını, evlerin güzel olduğunu, şehrin içinden küçük bir nehrin geçtiğini ve değirmenler için bu nehrin suyundan istifade edildiğini belirtir. Aynı dönemde Pîrî Reis'e göre Müstegānim, denizden biraz içeride ve kara tarafında kurulmuş bir şehir olup kalesinin önünde limanı yoktur. Üç kuleli olan kalesi Barbaros Hayreddin Paşa tarafından tahkim edilmiştir.

Müstegānim Safer 917'de (Mayıs 1511) İspanyollar'ın idaresi altına girdi. Türkler'in 922 (1516) yılından itibaren Kuzey Afrika'da görülmesiyle şehir İspanyollar'a karşı mücadelede önemli bir yere sahip oldu. Oruç Reis ve Barbaros Hayreddin paşalar Müstegānim'i İspanyol istilâsından kurtardılarsa da şehir bir müddet sonra elden çıktı. Barbaros Hayreddin Paşa'nın İstanbul'da bulunduğu bir dönemde yerine bıraktığı Hasan Paşa zamanında Müstegānim kara birlikleri yanında deniz tarafından gelen yirmi sekiz gemilik bir filo sayesinde 946'da (1539) Osmanlılar'ca ele geçirildi. Ardından Osmanlı filosu, Endülüs'te İspanyol kıyımına uğramak üzere olan müslümanları kurtararak 2285 müslümanı ve alınan ganimetleri Müstegānim'e getirdi. Cezayir'in birçok önemli şehrinde olduğu gibi buraya da Osmanlılar tarafından 1500 kişilik kuvvetten oluşan bir garnizon yerleştirildi. Osmanlılar bir taraftan batıdaki Sa'dî hânedanına, diğer taraftan Akdeniz'den gelecek İspanyol saldırılarına karşı koyabilmek için Müstegānim'e iyice yerleştiler. Vehrân'daki İspanyol kumandanı Kont d'Alcaudete 1546'da Müstegānim'e saldırdıysa da başarılı olamadı. Aynı yıl Fas şehrini ele geçiren Sa'dî Sultanı Mevlây Muhammed el-Mehdî eş-Şerîf, oğullarını Tilimsân ve Müstegānim'i almak üzere gönderdi. Bunlar önce Tilimsân'ı, ardından Müstegānim'i aldılar. Ancak Şelif'te Hasan

Paşa'ya yenilmeleri üzerine hem Müstegānim'den hem Tilimsân'dan çıkarıldılar (958/1551). Türkler'in Fas'taki Sa'dîler'le ve yerlilerle uğraşmasını fırsat bilen Kont d'Alcaudete, İspanya'dan aldığı 12.000 kişilik kuvvetle Müstegānim'i kuşattı. Cezayir Beylerbeyi Hasan Paşa Cezayir şehrinden 5000 tüfekli ve 1000 sipahi, ayrıca yolda kendilerine katılan 16.000 yerli askerle Müstegānim'in imdadına yetişti ve İspanyollar'ı bozguna uğratıp şehri kurtardı (Zilkade 965 / Ağustos 1558).

Osmanlılar'ın Müstegānim'deki varlıkları sebebiyle çevredeki Arap kabileleri bu yerleşim yerine fazla nüfuz edemediler. Zamanla buraya Endülüslü müslümanların yerleştirilmesiyle üç farklı unsur birbiriyle kaynaştı. Özellikle Arap kabilelerinden Sahrâ bölgesinde yaşayanlar şehre gelince buranın nüfusu arttı. Endülüslü ailelerin gelmesiyle bölgede ziraata önem verildi ve yöredeki köyler kalkındı. Önce Araplar, ardından Türkler çevrede yeni merkezler kurdular. Türkler ve bunların yerli kadınlarla evliliğinden doğan çocuklarının oluşturduğu Kuloğlu denen yeni nesil Ayn Sefra'da ikamet ediyordu. Beylik idaresi de bu mahalledeydi. Şehrin Bâbüşşelif, Bâbümücâher, Bâbümuasker, Ervez ve Marina isimli beş kapısı vardı. Burası, XVIII. yüzyılın sonuna kadar beyliğin en önemli merkezlerinden biri olarak kaldı. 1206'da (1792) Vehrân şehri İspanyollar'dan kesin olarak kurtarılınca Cezayir'in batı eyaletinin merkezi oraya taşındı ve Müstegānim ahalisinden önemli bir kısmı yeni merkeze götürülerek yerleştirildi. 1830'da Cezayir'in Fransa tarafından işgali esnasında Müstegānim halkının çoğunluğunu Kergalî ve Arap kökenli Hadarî isimli iki kabile oluşturuyordu. Fransızlar'ın gelişiyle birlikte halkın içinde görüş ayrılıkları ortaya çıktı ve bazı şehirlerde Kergalî ile Araplar arasında zaman zaman kanlı çarpışmalar oldu. Hadarî toplumunun Vehrân'daki Fransız birliğinden yardım istemesi onların burayı ele geçirmeleri için bir sebep oldu. 28 Temmuz 1833'te Müstegānim'in Türk beyi İbrâhim şehrin kapısına dayanan Fransız Generali Desmichels'in yanına gitti ve onunla anlaşarak görevinde kaldı. Fransızlar'ın işgal ettiği şehirde o sırada toplam 3000 kişi yaşıyordu.

Fas sultanı tarafından desteklenen Emîr Abdülkādir el-Cezâirî, Müstegānim'e saldırıya geçtiyse de Fransız birlikleri tarafından püskürtüldü. 26 Şubat 1834'te Desmichels ile anlaşan Emîr Abdülkādir Fransızlar'dan mühimmat ve Erzev'in kontrolünü aldıysa da 8 Aralık

1834'te Müstegānim ve çevresi Fransızlar'ca tamamen işgal edildi. 20 Mayıs 1837'de Tefna Antlaşması ile Cezayir'in bir parçası olan Müstegānim de Fransız sömürgesi ilân edildi. 1838'de Müstegānim'i ziyaret eden Cezayir Başpiskoposu Dupuch buradaki bir camiyi kiliseye çevirerek Saint Jean Baptiste adını verdi. 1840'ta Müstegānim'in bir mahallesi olan Mezgarân'da Fransızlar'a büyük bir direniş başladı.

Fransız işgali esnasında Vehrân'ın yanında Müstegānim ekonomik bakımdan Tilimsân'dan sonra ikinci sırada önem kazandı. Kısa zamanda Kuzey Afrika'da yerlilere ait toprakların Fransız köylülerine dağıtılması işine en çok Vehrân ve Müstegānim'de rastlanır. Böylece ekilebilir arazilerin yarısından fazlası Avrupalı göçmenlerin eline geçmiş oldu. İçlerinde İspanyol asıllı olanların da bulunduğu bu yeni gelenler yerlilerden daha kaliteli ürün elde ederek onların rakibi oldular. Şehrin nüfusu XIX. yüzyılın son yıllarında artmaya başladı. 1896'da burada yaşayan 15.400 kişiden 7500'ü Avrupalı ve 7900'ü müslümandı. Nüfus 1906'da 19.600, 1931'de 25.800, 1936'da 19.400'ü müslüman olmak üzere 37.400'e, 1950'de ise 53.464 kişiye ulaştı. 1954 yılında Müstegānim'in nüfusu 60.000'i buldu; bunun 20.000'i Avrupalı, 40.000'i yerli müslümandı. Günümüzde (2005 yılı başları) nüfusu yaklaşık 150.000 kadardır. Cezayir'i oluşturan kırk sekiz idarî birimden (vilâye) biri ve aynı adlı idarî birimin merkezi olan Müstegānim, çevresindeki bağlardan elde edilen üzüm ve şarabın ihraç limanıdır. Balıkçılık ve konservecilik önemlidir. Aynı zamanda plajları sebebiyle bir turizm merkezidir.

Limanı 1940'lı yıllarda başşehir Cezayir, Annâbe, Vehrân ve Bicâye'den sonra ülkenin beşinci ihracat merkezi oldu. II. Dünya Savaşı boyunca şehir Fransa için bir ambar halini aldı. Binek hayvanları, potasyum, kurutulmuş sebze ile hayvan yemi gibi çeşitli ihraç malları bu limandan taşındı. Müstegānim, 1 Kasım 1954'te Fransız sömürgeciliğine karşı başlatılan direnişin en önemli merkezlerinden biriydi ve en zorlu mücadeleler burada gerçekleşmişti.

Müstegānim'de yetişen meşhur âlim ve mutasavvıflar arasında Sîdî İbn Havvâ lakaplı Muhammed b. Muhammed el-Muvaffık,

Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili bir eser kaleme alan ve İspanya'nın 1558'de Müstegānim'e saldırması üzerine "Kıssa Mezgarân" (Yevmü Mezgarân) isimli kasideyi yazan ve divan sahibi bir şair olan Sîdî Lahdar b. Halûf, Şeyh el-Mâzûnî ve Sîdî Abdullah Bûrâs yanında Senûsiyye hareketinin kurucusu olan Muhammed b. Ali es-Senûsî, çok sayıda eseri bulunan fıkıh âlimi Kaddûr b. Muhammed b. Süleyman, Şâzeliyye tarikatının ana kollarından Derkāviyye'nin alt kolu olan Aleviyye tarikatının kurucusu Ahmed b. Mustafa b. Alîve el-Alevî sayılmaktadır. Senûsiyye tarikatı dünyanın pek çok yerinde zâviye kurarken Cezayir'deki tek zâviyesi Şeyh Takûk tarafından Müstegānim'de açılmıştı. Şehirde Osmanlılar döneminde adaletin tesisi biri Hanefî mezhebinden Türk kadı, diğeri Mâlikî mezhebinden bir Arap kadıya tevdi edilmişti. Her ikisinin verdiği hükmü Vehrân beyi tasdik ettikten sonra geçerli olurdu. Günümüzde hapishane olarak kullanılan ve Türkburcu da denilen Mehâlburcu, Müstegānim'in mânevî kurucusu kabul edilen Sîdî Abdullah'ın mezarı önemli ziyaret yerlerindendir. 1978 yılında Müstegānim şehrinde eğitime başlayan Abdülhamîd b. Bâdîs Üniversitesi 500 öğretim elemanı ve 19.000 öğrencisiyle ülkenin önde gelen yüksek eğitim kurumlarından biridir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 78-79; Bekrî, el-Muġrib, s. 69-70; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, s. 271-272; Ebü'l-Fidâ, Taḳvîmü'l-büldân (nşr. J. T. Reinaud - M. G. de Slane), Paris 1840, s. 126; İbn Haldûn, el-ʿİber, Beyrut 1959, VI, 234; VII, 134; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, II, 32; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, III, 1321-1323; Seyyid Murad Reis, Barbaros Hayreddin Paşa'nın Hatıraları (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İzmir 1995, s. 144-151; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr fî esfâri'l-bihâr (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1980, I, 51-52; Zeyyânî, et-Tercümânetü'l-kübrâ fî aḫbâri'l-maʿmûr berren ve baḥran (nşr. Abdülkerîm el-Fîlâlî), Rabat 1387/1967, s. 148; Aziz Samih İlter, Şimali Afrika'da Türkler, İstanbul 1936-37, I, 62, 91, 108, 124, 137-138; II, 112; J. Despois, l'Afrique du nord, Paris 1949, s. 211, 232, 316, 490, 493-494, 505; Ch. A. Julien,

Histoire de l'Afrique du nord, Paris 1952, II, 207, 209, 252, 267-269; Fuad Carım, Cezayir'de Türkler, İstanbul 1962, s. 59, 61-62, 82; Abdurrahman b. Muhammed el-Cîlâlî, Târîḫu'l-Cezâʾiri'l-ʿâm, Cezayir 1982, III, 61-62; IV, 84; F. Braudel, Akdeniz ve Akdeniz Dünyası (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1990, II, 153, 221; Ebü'l-Kāsım Sa'dullah, Târîḫu'l-Cezâʾiri'ṣ-ṣeḳāfî, Beyrut 1998, I, 148, 200; II, 255, 313; IV, 126-139, 244-273; Aldo Gallotta, "Il Gazavat-i Hayreddin Paşa di Seyyid Murad", Studi Magrebini, XIII, Napoli 1983, s. 96-97; Georges Marçais, "Müstegânim", İA, VIII, 833-834; a.mlf., "Mustag͟hānim", EI² (Fr.), VII, 722-723.

İbrahim Harekât

MÜSTEHAP

(bk. MENDUP).

MÜSTEHÂZA

(bk. İSTİHÂZE).

MÜSTEKBİR

(المستكبر)

Kendini üstün görüp gerçekleri kabul etmeyen kimse anlamında Kur’an’da geçen bir kavram.

Sözlükte “büyük ve cüsseli olmak” mânasındaki kiber kökünün “istif‘âl” kalıbından (istikbâr) türeyen müstekbir kelimesi “kendini büyük ve üstün görüp gerçekleri kabul etmeyen, hakka karşı inatla direnen kimse” demektir. Râgıb el-İsfahânî’nin de belirttiği gibi “büyük” ile “küçük” izâfî kavramlar olup bir şeye nisbetle küçük olan diğerine göre büyük sayılabilir (el-Müfredât, “kbr” md.). Sözü edilen nisbîlik Kur’ân-ı Kerîm’de de görülmekte ve âyetlerde istikbârla ilişkili olarak istiz‘âf da zikredilmektedir. Müstaz‘af, “zayıf ve cılız olmak” anlamındaki za‘f (zu‘f) kökünün “istif‘âl” kalıbından türemiş bir sıfat olup “zayıf ve cılız kabul edilen, hakir görülen” demektir (a.g.e., “żaʿf” md.; Lisânü’l-ʿArab, “kbr”, “żaʿf” md.leri). İstikbârın iki şekilde yorumlanması mümkündür. Biri, kişinin kendini büyük işler başarmaya aday görmesi ve ona göre hazırlanmasıdır. Bu uygun zaman ve mekânda uygun şekilde olduğu takdirde övgüye lâyık görülmüştür. İkincisi, insanın nefsini beğenip kendisinde bulunmayan bir değeri varmış gibi göstermesidir ki din ve ahlâk açısından yerilen bir davranıştır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “kbr” md.).

İstikbâr kavramı Kur’an’da kırk sekiz âyette geçmektedir. Yaratılmışlar için kullanıldığı takdirde aynı mânaya gelen “tekebbür” kavramı da sekiz âyette yer almaktadır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “kbr” md., krş. MÜTEKEBBİR). İstikbâr yer yer Allah’ın âyetlerini yalanlama, inatta ısrar etme, selim fıtratın istikametinden ayrılma, başkalarını Allah yolundan çevirmeye çalışma eylemleriyle birlikte zikredilmekte (el-A‘râf 7/36, 40; Nûh 71/7; en-Nisâ 4/172; el-Münâfikūn 63/5) ve müstekbirlerin, içine konan hiçbir şeyi tutmayan devrik testi gibi (Müslim, “Îmân”, 231; Tirmizî, “Tefsîr”, 83/1) inanmaya yanaşmayan kalplere sahip oldukları belirtilmektedir (en-Nahl 16/22). İstiz‘âf kavramı da on altı âyette yer almaktadır. Bunların bir kısmı Firavun ve taraftarları karşısında

İsrâiloğulları'nın küçümsenmesini konu edinirken bir kısmı dünyada büyüklük taslayanlarla onların etkisi altında kalan ekonomik ve sosyal konumu zayıf kimselerin âhirette mâruz kalacakları azap sırasında birbirlerini suçlamalarını ifade etmektedir. İki âyette, Firavun dönemindeki İsrâiloğulları örneği verilerek dünyada haklı oldukları halde zayıf ve güçsüz telakki edilip ezilenlerin Allah tarafından, büyüklük taslayan zalimlerin iktidarlarına ve topraklarına vâris kılınacakları belirtilmekte (el-A'râf 7/137; el-Kasas 28/5), bir âyette de zayıf ve güçsüz kalan erkek, kadın ve çocukları kurtarmak için savaşmanın gerektiğine vurgu yapılmaktadır (en-Nisâ 4/75; bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "żaʿf" md.).

İstikbâr eyleminin, Hz. Âdem'in üstünlüğünü kabul etmeyip ona gereken saygıyı göstermekten kaçınan şeytanla başladığı bilinmektedir (meselâ bk. el-Bakara 2/34). İlk müstekbirden itibaren -denebilir ki-tarih boyunca kendilerini büyük göstermeye çalışanlar aslında büyük olmadıklarını bilmekteydiler. Israrla karşı çıktıkları şeylerin gerçekliğinden de emindiler. Ancak selim fıtratlarının sesini dinlemeden Hakkı ve hak ehlini baskı altında tutmak için muhataplarıyla alay etmeyi ve kibirlenmeyi bir araç olarak kullanmışlardır (krş. en-Neml 27/14).

Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde geçmiş kavimlerin peygamberlerine karşı üstünlük taslama eylemlerine temas edilir. Hz. Nûh, Hûd, Sâlih ve Şuayb bu tür davranışlara mâruz kalan peygamberlerden bazılarıdır. "Yeryüzünde üstünlük taslayan" ve "itidal sınırlarını aşırı derecede geçen bir zorba" diye nitelenen Firavun (el-Kasas 28/4; ed-Duhân 44/31) ve taraftarları da Hz. Mûsâ ve Hârûn'a karşı aynı tavrı ortaya koymuşlardır. Ancak bu iki peygamber, zilletten kurtarmaya çalıştıkları İsrâiloğulları'nda da benzer davranışlar müşahede etmişler (el-A'râf 7/150) ve İsrâiloğulları, "Size nefislerinizin hoşlanmadığı ilâhî mesajlar ileten bir peygamber geldikçe ona karşı büyüklük taslamış, bunların bir kısmını yalanlamış, bir kısmını da öldürmüş değil misiniz!" (el-Bakara 2/87) ihtarına muhatap olmuşlardır.

İlâhî gerçeklere karşı kendini beğenme ve kibirlenme psikolojisi içinde direniş gösterme eylemiyle son peygamber de karşılaşmıştır. Müddessir sûresinin baş tarafında Allah'ın birçok lutfuna mazhar olmuş,

Kur'an'ın üstünlüğünü anlayacak kabiliyetle donatılmış bir kişinin -Velîd b. Mugīre-bile bile ve kibirlenerek gerçeğe sırt çevirmesi ve Kur'an için, "Sihir türünden bir beşer sözüdür" demesi sorgulayıcı bir üslûpla ifade edilir (74/11-25; krş. Taberî, XXIX, 190-197). Hz. Peygamber'in Mekke döneminde örneklerine çok rastlanan büyüklenme tepkilerinden birini de nübüvvetin onuncu yılında gerçekleşen Tâif Seferi'nde Benî Sakīf'in Resûlullah'a gösterdiği davranış teşkil eder. Resûl-i Ekrem'in Mekke'ye dönüşü sırasında yaptığı niyazın muhtevasına güçlünün zayıfı ezme teşebbüsünün yansımaları hâkimdir: "Allahım! Gücümün yetersizliğini, çaresizliğimi ve insanlar yanında ehemmiyetsiz telakki edilişimi sana arzediyorum. Ey merhametlilerin en merhametlisi! Zayıfların rabbi sensin, benim rabbim sensin!" (İbn Hişâm, I, 420). Hz. Peygamber, Medine'ye hicret ettikten sonra Mekke'de kalıp müstekbir müşriklerin alaylı tavırları ve eziyetlerine mâruz kalan müminlerin acıklı halini unutmamış, namazlarda rükû ve secdenin arasında zaman zaman ismen bazı sahâbîleri de anarak şöyle dua etmiştir: "Allahım! Velîd b. Velîd'i, Seleme b. Hişâm'ı ve Ayyâş b. Ebû Rebîa ile Mekke'deki diğer müstaz'af müminleri kurtar!" (Buhârî, "Tefsîr", 4/21, "Ezân", 128; Müslim, "Mesâcîd", 294-295; krş, İbnü'l-Esîr, II, 435-436; IV, 320-321; V, 454-455). Medine döneminde istikbâr, yerine göre ikiyüzlülüğe dayanan bağlılık gösterisi, yerine göre içten gelen bir itiş ve kibirle Resûlullah'tan kaçış şeklinde gerçekleşmiştir (el-Münâfikūn 63/1, 5).

Kur'ân-ı Kerîm ile sünnetin beyanlarının yanı sıra ahlâk âlimleri ile tasavvuf ehlinin kanaatine göre özellikle aşağılık kompleksinin ters yansımasından oluşan kibir kişiyi dıştan gelecek uyarılara kapalı hale getirir ve onu kendi dar alanlı dünyasında hapseder. Kur'an'da, dünyada haksız yere böbürlenenlerin gerçekleri görseler bile inanmayacakları, hedefe ulaştıran yola değil azgınlık yoluna girecekleri ifade edilir; böylelerinin gerçek vasıflarının Allah'ın âyetlerini yalanlamak ve umursamazlık içinde bulunmaktan ibaret olduğu belirtilir (el-A'râf 7/146). Müstekbirin en kötü davranışı Allah'ın varlığını, birliğini, yüceliğini, bütünüyle evrene hâkimiyetini kabul etmemesidir. Hz. Peygamber'in, kalbinde zerre kadar kibir bulunan kişinin cennete giremeyeceği şeklindeki beyanında yer alan kibir de bu anlamdadır. Nitekim, "İnsan elbisesinin ve ayakkabısının güzel olmasını arzu eder, bu da kibirden sayılır mı?" sorusuna Resulullah, "Hayır, kibir gerçeği gerçek olarak görmemek, benimsememek ve insanları gerçeği

kabul ettikleri için hakir görmektir” şeklinde cevap vermiştir (Müslim, “Îmân”, 147-149; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 26; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “bṭr”, “ġmṭ”, “kbr” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “kbr” md.). Kur’an’da dünya hayatında beden, servet ve itibar açısından güçlü olanlarla zayıf konumunda bulunanların âhirette birbiriyle tartışacaklarına ve zayıfların güçlüleri kendilerini yoldan çıkarmakla suçlayacaklarına da temas edilir, fakat bunun kendilerine bir şey sağlamayacağı belirtilir (İbrâhîm 14/21; Sebe’ 34/31-33; el-Mü’min 40/47-48).

Naslarda güçlü için kullanılan müstekbir ve zayıf için kullanılan müstaz‘af kelimelerinin başındaki “sîn” harfi kelimelerin gerçekte kuvvet ve zaaf ifade etmediğini göstermektedir. Müstekbir “kendini güçlü ve üstün gören”, müstaz‘af ise başkalarınca “zayıf sayılan” demektir. Gerçekte güçlü olan ise Hakkı benimseyip temsil eden, gerçekte zayıf olan da bâtılı tercih edendir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “kbr”, “żaʿf” md.leri; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “bṭr”, “ġmṭ”, “kbr” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “kbr”, “żaʿf” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “kbr”, “żaʿf” md.leri; Buhârî, “Tefsîr”, 4/21, “Eẕân”, 128; Müslim, “Îmân”, 147-149, 231, “Mesâcid”, 294-295; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 26; Tirmizî, “Tefsîr”, 83/1; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 419-420; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXIX, 190-197; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), II, 435-436; IV, 320-321; V, 454-455.

Bekir Topaloğlu

MÜSTEKFÎ-BİLLÂH

(المستكفي بالله)

Ebü'l-Kāsım Abdullāh el-Müstekfî-Billâh b. Alî el-Müktefî-Billâh b. Ahmed el-Mu'tazıd-Billâh el-Abbâsî (ö. 338/949)

Abbâsî halifesi (944-946).

13 Safer 296'da (11 Kasım 908) doğdu. Babası Halife Müktefî-Billâh, annesi Rum asıllı bir câriyedir. Halife Müttakī-Lillâh'ın, Türk asıllı kumandan Emîrülümerâ Tüzün el-Muzaffer tarafından hal'edilip gözlerine mil çekilmesinin ardından halife ilân edildi (3 Safer 333 / 25 Eylül 944). Biat merasimine Tüzün'le beraber diğer kumandanlar, Hâşimîler ve Kadı Ebü'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin b. Ebü'ş-Şevârib de katıldı. Kısa bir süre sonra Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ali es-Sâmirî vezir tayin edildi. Ancak gerçekte iktidar Türk kumandanlarının, özelikle de Emîrülümerâ Tüzün ile İbn Şîrzâd'ın elindeydi. Halife ve vezirin hiçbir nüfuzu yoktu.

Müstekfî-Billâh'ın halifeliğinin ilk yılında meydana gelen karışıklıklar sebebiyle Bağdat'ta ekonomik sıkıntı baş gösterdi ve halk şehri terketmeye başladı. Bağdat'ı tehdit etmekte olan Büveyhîler ilk fırsatta şehri işgal etmeye hazırlanıyorlardı. Bu sırada Emîrülümerâ Tüzün 3 Muharrem 334'te (15 Ağustos 945) vefat etti ve yerine İbn Şîrzâd tayin edildi. Cemâziyelevvel 334'te (Aralık 945) Büveyhî Hükümdarı Ahmed Bağdat'a girdi. Halife Müstekfî kendisini emîrülümerâ tayin edip Muizzüddevle unvanıyla birlikte gerdanlık, bilezik, sancak ve diğer saltanat alâmetlerini verdi. Bastırdığı dinar ve dirhemlerde Muizzüddevle'nin kardeşlerine de unvanlar tevcih etti. Deylemli askerler halkın evlerine girip yerleşirken Türk askerleri Bağdat'ı terkederek Hamdânîler'den Nâsırüddevle'nin yanına gittiler. Bu tarihten itibaren Büveyhîler Irak'a hâkim oldular.

Muizzüddevle, Halife Müstekfî'nin daveti üzerine Dârülhilâfe'ye gidip düzenlenen törene katıldı. Halifenin kürsüsünün yanına bir kürsü de Muizzüddevle için kuruldu ve oraya oturması istendi. Muizzüddevle

halifeye saygı gösterip huzurunda yer öptü. Tören, Hamdânîler'le iş birliği yaptığına inandığı Müstekfî'yi hilâfetten uzaklaştırmak isteyen Muizzüddevle'nin amacına ulaşması için iyi bir fırsat oldu. Deylemli iki nakib halifenin elini öpecek gibi yaparak halifeyi tahtından aşağı indirdiler. Bu sırada karışıklıklar çıktı, her taraf yağmalandı. Halifeyi Muizzüddevle'nin evine götürüp tutuklayan Deylemli askerler halka onun kendi isteğiyle halifelikten çekildiğini bildirip yerine Fazl b. Ca'fer'i Mutî'-Lillâh lakabıyla halife ilân ettiler (22 Cemâziyelâhir 334 / 29 Ocak 946). Müstekfî'nin 2 Şâban 334'te (9 Mart 946) halifelikten uzaklaştırıldığı da rivayet edilir. Gözlerine mil çekilen Müstekfî-Billâh Rebîülevvel 338'de (Eylül 949) hapishanede öldü. Müstekfî'nin Şiîler'e sempati duyduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 398-399; a.mlf., Mürûcü'z-zeheb (Abdülhamîd), IV, 355-371; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, II, 72-87; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri'l-ḫilâfe (nşr. Mîhâîl Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 94, 131; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, Tekmiletü Târîḫi't-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl], XI içinde), s. 294, 349, 354; İbnü'l-İmrânî, el-İnbâ᾽ fî târîḫi'l-ḫulefâ᾽ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Leiden 1973, s. 175-176; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 340-343, 364; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 420-422, 446-451,

484; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî (nşr. Muhammed İvaz İbrâhim Bek - Ali el-Cârim Bek), Mısır, ts. (Dârü'l-maârif), s. 257-258; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ᾽, XV, 111; G. le Strange, Baghdad during the Abbasid Caliphate, Oxford 1924, s. 118, 194-195, 231; H. Busse, Chalif und Grosskönig: Die Buyiden im Iraq (945-1055), Beirut 1969, bk. İndeks; K. V. Zetterstéen, "Müstekfî", İA, VIII, 834; a.mlf., "Müttakî", a.e., VIII, 864; C. E. Bosworth, "al-Mustakfī", EI² (İng.), VII, 723-724.

Abdülkerim Özaydın

MÜSTEKFÎ-BİLLÂH, Süleyman b. Ahmed

(المستكفي بالله سليمان بن أحمد)

Ebü'r-Rebî' el-Müstekfî-Billâh Süleymân b. Ahmed el-Abbâsî (ö. 740/1340)

Mısır Abbâsî halifesi (1302-1340).

15 Muharrem 683'te (3 Nisan 1284) Kahire'de doğdu. Gençlik yıllarında kısa bir süre ilimle uğraştı. Babası Hâkim-Biemrillâh'ın ölümü üzerine 20 Cemâziyelevvel 701'de (21 Ocak 1302) halife ilân edildi. Halifelik makamına oturduktan yaklaşık üç ay sonra ülke yönetimiyle ilgili bütün yetkilerini devrettiği Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun ile birlikte İlhanlılar'la savaşmak için Suriye'ye gitti ve 4 Ramazan 702'de (22 Nisan 1303) büyük bir zaferin kazanıldığı Şekhab savaşında bulundu.

Yaklaşık yedi yıl Müstekfî ile el-Melikü'n-Nâsır'ın ilişkileri çok iyiydi. Tarihçilerin iki kardeşe benzettiği halife ve sultan birlikte savaş oyunları oynar, gezintiye ve av partilerine çıkarlardı. Ancak Müstekfî'nin, Kerek'e çekilerek sultanlığı bıraktığını açıklayan el-Melikü'n-Nâsır'ın yerine Kahire'deki emîrler tarafından sultan ilân edilen (23 Şevval 708 / 5 Nisan 1309) II. Baybars el-Çaşnigîr'in hükümdarlığını onaylaması ve ona biat etmesi, tahtını geri almak için tekrar harekete geçen el-Melikü'n-Nâsır ile aralarının açılmasına sebep oldu. el-Melikü'n-Nâsır, 709'da (1309) Mısır'a dönerek üçüncü defa tahta oturduğunda Müstekfî'yi Kal'atülcebel'in bir burcuna hapsettirdi; ancak on beş gün sonra öfkesi geçince serbest bırakarak evine dönmesine izin verdi. 736 yılında (1336) Müstekfî'nin sultanı toplantıya çağıran bir yazısı yüzünden araları tekrar açıldı; ayrıca onun evinde saraydan bazı devlet adamlarının da katıldığı toplantılar yapması sultanın kızgınlığını iyice arttırdı. Bu toplantılara iştirak eden görevlileri çeşitli cezalara çarptıran el-Melikü'n-Nâsır halifeyi de ailesiyle

birlikte Kal‘atülcebel’de tutuklattı ve onun halkla görüşmesini yasakladı. Bazı kadı ve kumandanların araya girmesiyle beş ay sonra serbest bırakılan ve yaklaşık altı ay Menâzırülkebş’teki evinde oturan Müstekfî, bir vatandaşın Hakkında dava açması üzerine sultanı duruşmaya çağırınca onu tekrar öfkelendirdi. Bir süre suskun kalan el-Melikü’n-Nâsır, bu defa Müstekfî’yi aile fertleriyle birlikte Yukarı Mısır’daki Kūs’a sürgüne gönderdi (Zilhicce 737 / Temmuz 1337) ve aralıklarla maaşını azaltarak maddî sıkıntı çekmesine yol açtı. Mısır Abbâsî halifelerinden sürgün cezasına çarptırılmış ilk halife olan Müstekfî, oğlu Sadaka’nın ölümünden kısa bir süre sonra 12 Şâban 740 tarihinde (12 Şubat 1340) ölünceye kadar Kūs’ta kaldı. Ancak hapiste ve sürgünde bulunduğu sıralarda da hutbe onun adına okundu. Bu arada 725 (1325) yılında Delhi Sultanı Muhammed b. Tuğluk kendisinden saltanat tevcihi istemiş, isteği yerine getirilince de ülkesinde hutbeyi onun adına okutmuştur.

Müstekfî fazilet sahibi, cömert ve cesur kişiliğiyle tanınmıştı. Ata binmede ve çeşitli savaş oyunlarında çok mahirdi. İlim ve edebiyata da düşkündü; düzenlediği toplantılarda âlim ve ediplerle tartışmalara girerdi. Otuz dokuz yıla yakın bir süre halifelik yapan Müstekfî, oğlu Ebü’l-Kāsım Ahmed’i Kūs valisinin ve şahitlerin huzurunda veliaht tayin etmişti. Ancak el-Melikü’n-Nâsır bunu dikkate almadı ve dört aylık bir aradan sonra Müstekfî’nin kardeşi Müstemsik-Billâh’ın oğlu İbrâhim b. Muhammed’i Vâsiḳ-Billâh unvanıyla halifeliğe getirdi (740/1340). Ancak el-Melikü’n-Nâsır ölümünden kısa bir süre önce Ebü’l-Kāsım Ahmed’in Hâkim-Biemrillâh unvanıyla tahta çıkmasına izin verdi ve yerine geçen oğlu Sultan Seyfeddin Ebû Bekir el-Mansûr da onu halife ilân etti (741/1341). Daha sonra Mu‘tazıd-Billâh unvanıyla hilâfet makamına getirilen Ebû Bekir de Müstekfî’nin oğludur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XXIV, 201-202; Zeynüddin İbnü’l-Verdî, Tetimmetü’l-Muḫtaṣar fî aḫbâri’l-beşer (nşr. Ahmed Rif‘at el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, II, 465-466; Mûsâ b. Muhammed el-Yûsufî, Nüzhetü’n-

nâẓır fî sîreti’l-Meliki’n-Nâṣır (nşr. Ahmed Hutayt), Beyrut 1986, s. 362; Safedî, el-Vâfî, XV, 349-350; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 20, 49, 187; İbn Habîb el-Halebî, Tez̲kiretü’n-nebîh fî eyyâmi’l-Manṣûr ve benîh (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1976-82, I, 240; II, 297, 315; İbn Dokmak, el-Cevherü’s̱-s̱emîn (nşr. M. Kemâleddin İzzeddin Ali), Beyrut 1405/1985, I, 231-232; Kalkaşendî, Meʾâs̱irü’l-inâfe, II, 132-144; Makrîzî, es-Sülûk, I, 919; II, 73, 416-417; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, II, 141-144; Bedreddin el-Aynî, ʿİḳdü’l-cümân (nşr. Muhammed Emîn), Kahire 1412/1992, IV, 190, 232, 244; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, II, 56-58; a.mlf., Târîḫu’l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1389/1969, s. 484-488; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, I/1, s. 410, 422-423, 474-475; Ali Aktan, “Mısır’da Abbâsî Halifeleri”, TTK Belleten, LV/214 (1991), s. 623-626.

İsmail Yiğit

MÜSTE’MEN

(المستأمن)

İslâm ülkesine emanla giren yabancı gayri müslim.

Sözlükte “emin olmak, güvenmek” anlamındaki emn (emân) kökünden türeyen ve “kendisine eman verilen kimse” mânasına gelen müste’men (veya “eman isteyen kimse” anlamındaki müste’min), terim olarak İslâm ülkesine (dârülislâm) eman alıp giren yabancı gayri müslimi (harbî) ifade eder. Fıkıh literatüründe bu yaygın anlamı yanında dârülharbe emanla giren müslüman ve zimmî yahut bir dârülharpten diğerine emanla giren harbî için de kullanılan müste’men kelimesinin eş anlamlısı olarak nâdiren müemmen de geçer (Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, III, 122; VIII, 6). Kur’ân-ı Kerîm’de emn kökü ve türevlerine birçok âyette rastlanmakla birlikte müste’men kelimesi yer almamakta, müste’menin hukukî statüsüne dayanak olarak gösterilen âyette (et-Tevbe 9/6) “istecâre” (eman isteme) fiili, bu kişilerin kendilerini güvende hissedecekleri yer için de me’men kelimesi geçmektedir. Hadislerde de “eman dilemek ve eman vermek” mânasında “emn” ve “civâr” köklerinin türevleri kullanılmaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, “emn”, “cvr” md.leri.).

Yer ve zamana bağlı olarak bazı farklı uygulamalar görülse de eman müessesesinin varlığı İslâm öncesi dinlere ve toplumlara kadar gitmektedir. Arap kabileleri arasında da gerek barış ilişkilerinin kurulması gerekse ticarî faaliyetlerin güven içinde yürütülmesi için yerleşmiş bazı teamüller vardı. İslâmî dönemde Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn’in uygulamaları doğrultusunda emanın şekli, tarafları, meydana gelişi, konusu ve kapsamı, sonuçları, eman verme yetkisi gibi hususlarda ayrıntılı bir hukuk doktrini teşekkül etmiştir (bk. CİVÂR; EMAN).

Tarihin ilk çağlarında yabancılar hukukun himayesinden mahrum bulunmakta ve düşmanca muamelelere mâruz kalmaktaydı.

Eski Yunan'da başka ırklardan olanlar barbar ve hukuk dışı sayılırdı; bunların can ve mal güvenliği bulunmazdı. Roma'da yabancılar Roma hukukundan faydalanamaz, kendileriyle barış ilişkisi kurulanlar bile düşman kabul edilirdi. İbrânîler ve Mısırlılar da yabancılara sert ve acımasız davranırdı. Bizans'ta sınırlar Arap ve İranlı yabancılara kapalı idi; bunlar sadece antlaşmalarla belirlenmiş bazı yerlerden ülkeye girebilir ve belli bazı şehirlerde ticaret yapabilirdi. Avrupa'da da yabancılar hukukun himayesinden mahrumdu. Bununla birlikte bu toplumlarda milletlerarası ilişkilerin gelişmesine bağlı olarak zamanla yabancılar lehine ilerleme kaydedilmiştir (Özel, İslâm Hukukunda Ülke Kavramı, s. 306-308). İslâmiyet'te başlangıçtan itibaren yabancılarla ilişkiler hukuka dayandırılmış, yabancıların İslâm ülkelerine girişi hiçbir zaman yasaklanmadığı gibi bütün temel haklardan faydalanmalarına da imkân tanınmıştır. Varlığı ırk birliği yerine inanç birliğine dayanan bir toplumda o inancı benimsemeyenler genelde yabancı unsuru teşkil eder. Ancak insanlar arasındaki ırk, renk ve dil gibi ârızî ayırımları tanışma ve kaynaşma için birer vesile kabul eden İslâm (er-Rûm 30/22; el-Hucurât 49/13), gerek davetinin evrensel olması gerekse dinde zorlamayı kabul etmemesi (el-Bakara 2/256; el-Kehf 18/29) bakımından müslümanlarla gayri müslimlerin bir arada yaşadığı bir dünya tasavvurunu esas almıştır. Bundan dolayı, İslâm inancını benimsemeyenler hem vatandaş (zimmî) hem yabancı (müste'men) sıfatıyla inanç hürriyetine, can ve mal güvenliğine sahip olarak İslâm toplumlarında yaşama imkânına kavuşmuştur. Bunlardan zimmîlerin İslâm devletiyle siyasî ve hukukî bir bağları olmasına karşılık müste'menler sadece devletin hukukî himayesi altında İslâm ülkelerinde geçici bir süre ikamet Hakkına sahip olmuştur. İslâm'da yabancılara tanınan hakların kaynağı, milletlerarası hukuk ve mütekabiliyet prensibi olmayıp onların insan olma vasfı ve İslâm devletinin himayesine girmiş olmalarıdır. Bu sebeple başka devletlerin müslümanlara karşı tavrı farklı da olsa İslâm devleti müste'menlere bu hakları tanır (Abdülkerîm Zeydân, s. 73; Özel, İslâm Hukukunda Ülke Kavramı, s. 318-319).

Genel kural olarak zimmîler inanca ilişkin bazı hususlar dışında müslümanlarla aynı hak ve görevlere sahiptir (Kâsânî, VI, 280-281; VII, 100; Osman b. Ali ez-Zeylaî, IV, 126; İbnü'l-Hümâm, VI, 248). Müste'menler de İslâm ülkesinde kaldıkları sürece insanca yaşamak için gerekli bütün kamu haklarından ve özel haklardan faydalanırlar; mülkiyet

dahil olmak üzere malî haklardan, aile hukuku, borçlar ve ticaret hukuku hükümlerinden istifade ederler. Gayri müslimler bakımından genel kural hak ve görevlerde zimmîlerle müste'menlerin eşitliği olmakla birlikte birinin vatandaş, diğerinin yabancı olması sebebiyle bazı farklılıklar söz konusudur. Müste'menler, eman akdi gereği İslâm ülkesinde inanç ve ibadet hürriyeti yanında can ve mal güvenliğine de sahiptir. İkamet ve seyahat hürriyeti bakımından Hicaz bölgesi dışında herhangi bir sınırlama söz konusu değildir. Fakihler İslâm dininin doğup yayıldığı, müslümanlarca kutsal kabul edilen en önemli mâbed ve mekânların bulunduğu Hicaz bölgesinde gayri müslimlerin ikamet etmesinin yasak olduğu konusunda görüş birliğine varmıştır. Hanefîler dışındaki çoğunluğa göre gayri müslimler geçici bir süreyle de olsa Mekke çevresindeki Harem bölgesine giremez. Harem bölgesi dışında kalan yerlere ticaret vb. maksatlarla girebilecekleri konusunda ulemâ arasında ittifak bulunmakla birlikte kalış süresi hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Gayri müslimler, çalışma hürriyeti ve devletin sosyal güvenlik imkânları bakımından müslümanlarla aynı haklara sahip kabul edilmiştir. Genel eğilim, ibadet yönü bulunan zekât gelirlerinin müellefe-i kulûb dışındaki gayri müslimlere harcanamayacağı yönünde olsa da fukahanın büyük bir kısmı onlara da sadaka verilebileceği kanaatindedir. Ancak bazıları yalnız zimmîlere tasaddukun câiz olduğunu söylerken diğerleri zimmî-müste'men ayırımı yapmamaktadır.

İslâm ülkesinde müslim ve gayri müslimler devletin yargı sistemine ve kanunlarına tâbi olmakla birlikte gayri müslimlere tanınan inanç özgürlüğü gereği zimmî ve müste'menlere aile, şahıs, miras ve borçlar hukuku gibi inançla yakından ilgili konularda adlî ve hukukî muhtariyet tanınmıştır. Gayri müslimler, aralarındaki hukukî ihtilâflar için İslâm mahkemelerinde dava açabilecekleri gibi bu ihtilâfları kendi mahkemelerine de götürebilirler. Taraflardan birinin müslüman olması halinde görevli merci İslâm mahkemesidir. Taraflar gayri müslim olup da davalarını İslâm mahkemesine getirdikleri takdirde mahkemenin bu davaya bakıp bakamayacağı tartışmalıdır; hukukçuların bir kısmı tarafların zimmî veya müste'men oluşunu esas alırken diğerleri böyle bir ayırım yapmamaktadır. Yine bir kısım hukukçular, davanın görülmesi için ister zimmî ister müste'men olsun her iki tarafın da rızasını şart koşarken bazıları yalnız müste'menler için bunu gerekli görmekte, bir kısmı da ayırım yapmadan yalnız bir tarafın başvurmasını yeterli kabul etmektedir. Mahkemenin davaya bakması

halinde genel kural onlara uygulanacak hükmün müslümanlara uygulanacak hükümle aynı olmasıdır. Ancak müslümanlara yasak olup da onların inançları gereği meşrû sayılan bazı mallarla ilgili tasarruflar ve bir kısım akidlerde farklı hükümlere tâbidirler. Hukuk davalarında gayri müslimlere tanınan adlî ve hukukî muhtariyet ceza davaları için söz konusu değildir. Bu hususta müslümanlar gibi İslâm ceza hukuku hükümlerine tâbi olmakla birlikte yine kendilerine tanınan inanç hürriyeti gereği, meşrû kabul ettikleri bazı fiilleri işlemeleri veya bir kısım suçların teşekkülünde aranan şartları taşımamaları sebebiyle cezalandırılmazlar yahut müslümanlara uygulanandan daha hafif cezalara çarptırılırlar (Özel, İslâm Hukukunda Ülke Kavramı, s. 331-348; ayrıca bk. GAYRİ MÜSLİM).

Müste'menlerin müslümanlardan farklı oldukları başlıca hükümler şunlardır: Gayri müslimlerin şarap ve domuz gibi nesnelerle ilgili akidleri geçerli sayılır; Hanefî ve Mâlikîler'e göre bunların gasp ve itlâfı halinde tazmine hükmedilir. Şâfiîler ile Hanbelîler kabzın gerçekleşmesi durumunda bu tür akidleri geçerli saymakta, ancak gasp ve itlâfta tazminata hükmetmemektedir. Şahitsiz, iddet içinde veya mahremleriyle evlenmeleri halinde yine müslümanlardan farklı hükümlere tâbi olurlar. Ebû Hanîfe'ye göre bu akidlerden yalnız mahremler arasındaki evlenme geçersiz sayılır; Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî kadının iddeti bitmeden yapılan nikâhı da geçersiz kabul eder. Diğer üç Sünnî mezhebe göre ise davanın görülmesi sırasında akdin daha önce yapılış şekline bakılmaz; nikâh akdi birbiriyle evlenmeleri câiz kimseler arasında gerçekleşmişse devamına hükmedilir. Yalnız Şâfiîler iddet içinde yapılan nikâhın ilk kocanın Hakkı sebebiyle iptal edileceği görüşündedir. Bu gibi istisnaî hükümler İslâm hukukunun mahiyetinden kaynaklanmakta olup bunda, gayri müslimlere tanınan inanç hürriyetiyle fukahanın bazı meselelerin delilleri üzerindeki farklı görüş ve değerlendirmeleri etkili olmuştur. Bu istisnalar konusunda müste'menlerle zimmîler arasında fark yoksa da zimmîlerin vatandaş, müste'menlerin yabancı olması sebebiyle bazı hüküm farklılıklarına rastlanır.

Meselâ bir kısım fukahaya göre aralarında ülke ayrılığı bulunmayan müslüman ve zimmî karşı dinden olan anne ve babasının nafakasıyla mükellef tutulurken bu yükümlülük bunlarla müste'men arasında söz konusu değildir (a.g.e., s. 359-363). İster zimmî ister müste'men olsun gayri

müslimin müslümana vâris olamayacağı hususunda görüş birliği vardır; fakihlerin büyük çoğunluğuna göre müslüman da gayri müslime vâris olamaz. Hanefîler'le Şâfiîler gayri müslimler arasında din ayrılığının mirasçılığa engel teşkil etmediğini, Hanbelîler'le Mâlikîler ise engel olduğunu savunur. Hanefîler'e göre ayrı ülkelerin vatandaşı olmaları sebebiyle zimmî ile müste'men veya iki ayrı ülkeden müste'men arasında tevarüs cereyan etmediği gibi müste'menin başka ülkeden bir müste'mene veya zimmîye şahitliği de geçerli değildir. Hanbelî ve Mâlikî mezhebinde ülke ayrılığı gayri müslimler arasında mirasçılığa engel teşkil etmez. Şâfiî fakihlerine göre ise ülke ayrılığı zimmî ile müste'men veya iki ayrı ülkeden müste'men arasında mirasçılığa engel değilken zimmî veya müste'menle dârülharpteki yakını (harbî) arasında engel oluşturur. Ülke ayrılığı konusunda Hanefîler tâbiiyete dayalı hükmî ayrılığı, Şâfiîler ise ikametgâha dayanan fiilî ayrılığı mirasçılığa engel kabul etmiştir (a.g.e., s. 273-280; ayrıca bk. HARBÎ).

Ceza hukuku alanında yine inanç hürriyetinden kaynaklanan bazı istisnalar dışında genel kural müslümanlara uygulanan hükümlerin gayri müslimler için de geçerli olmasıdır. Meselâ şarap içmeleri halinde kendilerine had cezası uygulanmaz; açıktan içmeleri durumunda kamu düzenini ihlâl sebebiyle ta'zir cezası verilir. Hanefîler (Ebû Yûsuf hariç), zina cezasındaki "ihsân" şartı için müslüman olmayı gerekli gördüklerinden ister zimmî ister müste'men olsun recm değil celde cezası uygulanacağı görüşündedir. Mâlikîler, zimmîye zina haddi uygulanmayıp cezalandırılmak üzere kendi mahkemelerine teslim edileceğini, müste'menin ise müslüman bir kadınla zina etmesi halinde cezalandırılacağını belirtirler. Müste'menin zina suçu konusunda Hanbelîler de bu görüştedir. Şâfiîlere göre zinadan dolayı müste'mene had cezası verilmez. Bunun dışında zimmîler had ve kısası gerektiren bir suç işlediklerinde müslümanlara uygulanan hükümlere tâbi olurken müste'menlerde yine farklı bazı durumlar söz konusudur. Meselâ öldürme ve kazf gibi suçlarda müste'mene kısas ve had cezası verileceği hususunda görüş birliği bulunmakla beraber hırsızlık suçunda had uygulanıp uygulanmayacağı ihtilâflıdır. Mâlikîler ve Hanbelîler'le Hanefîler'den Ebû Yûsuf buna da had uygulanacağını belirtirken Ebû Hanîfe ve Şeybânî uygulanmayacağını söylemiş, Şâfiîler ise olumlu ve olumsuz iki görüş ileri sürmüştür. Bu konudaki görüş ayrılıkları daha çok cezalardaki Allah Hakkı ve kul Hakkı ayırımıyla müste'menin emanla

birlikte bu haklardan hangisine riayeti taahhüt etmiş olduğu hususundan kaynaklanmaktadır (a.g.e., s. 366-372).

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ölen ve öldüren taraf müste'men veya zimmî ise kātile kısas uygulanır; fakat bir zimmî veya müste'meni öldürmesinden dolayı müslümana kısas uygulanmayıp Mâlikî ve Hanbelîler'de müslümanın diyetinin yarısı, Şâfiîler'de üçte biri kadar olmak üzere diyet ödenir. Hanefîler'deki hâkim görüş, bir zimmîyi öldüren müslümana kısas gerekmesine karşılık bir müste'meni öldüren zimmî veya müslümana kısas uygulanmayacağı ve müslümanınkine denk diyet ödeneceği yönündedir; Ebû Yûsuf ise kısas uygulanacağı kanaatindedir. Mâlikîler de bir gayri müslimi malını almak amacıyla öldüren müslümanın kısas yoluyla olmasa bile kamu düzenini ihlâl sebebiyle ölüm cezasına çarptırılacağını belirtirler (Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, VIII, 3). Öte yandan Hanefîler, müste'menin müste'meni öldürmesi halinde kıyasen kısas uygulamak gerekse de istihsanen uygulanmayacağı kanaatindedir (Mv.F, XXXVII, 182-183). Müste'men rızası dışında kendi devletine veya bir başka devlete teslim edilemez; ancak yapılan bir antlaşma hükmü gereği bu kabul edilebilir (Abdülkerîm Zeydân, s. 74, 118). Müste'men, kamu düzenini ihlâl edici davranışlarda bulunması veya bu konuda ciddi emarelerin mevcut olması halinde emanına son verilerek sınır dışı edilebilir (Kâsânî, VII, 107; Abdülkerîm Zeydân, s. 56). Emanı bozan, müste'men kendini güvende hissedeceği yere ulaştırılıncaya kadar can ve mal güvenliğine sahiptir. Kendi ülkesine kesin dönüş yapması veya aynı maksatla başka bir ülkeye gitmesi halinde canına yönelik eman sona ermekle birlikte İslâm ülkesinde kalan malı hukukî koruma altında olur; bu malla ilgili her türlü tasarrufta bulunabilir ve kendi ülkesine götürülmesini sağlayabilir. Ölmesi halinde genel eğilim malının mirasçılarına intikal edeceği yönündedir; mirasçıları yoksa malı fey olarak beytülmâle kalır. Dârülislâma tekrar dönmek üzere dışarıya giderse malı gibi canı Hakkındaki eman da devam eder (Mv.F, XXXVII, 177-178).

Müste'menin kendi ülkesinde dindaşlarına veya bir müslümana karşı işlediği suç sebebiyle İslâm ülkesinde takibata uğramayacağı konusunda mezhep imamları görüş birliği içindedir (Taberî, s. 59). Bunun dayanağı kimine göre suçun İslâm devletinin hâkimiyet alanı dışında işlenmiş olması, kimine göre de suçlunun İslâm hükümlerine uyma sorumluluğunun

bulunmamasıdır. Suçun İslâm ülkesinde işlenmesi durumunda suçlu kendi ülkesine kaçsa bile cezalandırılacağı hususunda ittifak vardır (Serahsî, Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr, V, 1940, 2012-2013; Kâsânî, VII, 131; Haccâvî, IV, 250). Hanefîler'e göre müste'menlerin kendi ülkelerinde birbirleriyle veya müslüman yahut zimmîlerle yaptıkları borç, rehin ve vedîa gibi akidlerle yahut gaspla ilgili olarak İslâm ülkesinde açtıkları davalara bakılmaz. Çünkü yargılama hâkimiyete dayanır, söz konusu muameleler ise devletin hâkimiyet alanı dışında gerçekleşmiştir. Ancak gasp fiilini müslüman işlemişse kazâen hüküm verilmese de haram yolla, yani kendisine tanınan emana hıyanetle iktisabı sebebiyle diyaneten iadesi emredilir. Ebû Yûsuf, borçlu tarafın müslüman olması halinde davaya bakılıp aleyhine hüküm verileceğini söyler. Müste'menlerin dava açmadan önce müslüman veya zimmî olmaları durumunda ise davalarına bakılır. Şâfiîler'le Hanbelîler, müste'menlerin kendi aralarında veya onlarla müslümanlar ve zimmîler arasında olan borç ve emanet akidleriyle ilgili davalara bakılacağını, ancak gasp davasının görülmeyeceğini savunurlar. Onlara göre karşılıklı ivaz ve rızaya dayanan akidler hukukî sonuç doğurur, gaspta ise akid ve iltizam yoktur (Özel, İslâm Hukukunda Ülke Kavramı, s. 349-353).

Fakihler, yabancı tüccardan alınacak gümrük vergisi veya diplomatik temsilcilerin sahip olacakları ayrıcalıklar konusuyla ilgili olarak mütekabiliyet prensibini ve sınırlarını tartışmışlardır. Hz. Ömer müslüman tüccardan 1/40, zimmîden 1/20 oranında vergi alınmasını emrettiğinde harbîlerin müslüman tüccardan ne kadar vergi aldığını sormuş ve 1/10 nisbetinde alındığı söylenince onlardan da aynı oranda alınmasını istemişti. Bundan hareketle Hanefiler, müste'menin ülkesinde müslüman tüccardan hangi oranda vergi alınıyorsa ister tüccar ister elçi olsun getirdiği ticaret malından aynı oranda tahsil edileceği sonucuna ulaşmışlardır (Serahsî,

el-Mebsûṭ, II, 199; Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr, V, 1789-1790, 2134-2135). Serahsî, bir yerde müste'menin getirdiği ticaret malının nisap miktarından (200 dirhem) az olması halinde eğer kendi devleti aynı durumda müslüman tüccardan vergi alıyorsa misilleme olarak ondan da alınacağını, bir başka yerde bu miktarın altında kalan maldan hukuken ve örfen vergi alınmaması sebebiyle müste'menden de alınmayacağını, onlar bu durumda müslümandan alıp haksızlık yapsalar bile müslümanların aynı şeyi yapmaması gerektiğini, meselâ gayri müslimler müslüman tüccarın elinden

bütün malını alsalar bile kendilerine verilen emana aykırı olacağı için aynı muamelenin onlara yapılamayacağını belirtir (el-Mebsûṭ, II, 199-200). Onların müslüman tüccarın bütün malını almaları halinde Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşün, İslâm devletinin de kendisini ülkesine götürecek miktarı ona bırakıp kalanı alması, zayıf görüşün ise aynı şeyi tekrar yapmalarını önlemek için misilleme olarak mallarının tamamını almak gerektiği yönünde olduğunu kaydeden İbnü'l-Hümâm, emandan sonra böyle bir muamelenin emanı bozma sayılacağını, onların bu uygulamasının müslümanların da aynı şeyi yapmalarını meşrû kılmadığını, aksine müslümanların böyle bir davranıştan nehyedildiğini, nitekim onların ülkesine emanla giren müslümanı öldürmeleri durumunda aynısının kendilerine yapılamayacağını söyler (Fetḥu'l-ḳadîr, II, 228). Serahsî de kendilerine can ve mal güvenliği verilince buna aykırı davranmaya ruhsat bulunmadığını, onların verdikleri emana aykırı hareket etmelerinin müslamanların da aynı şekilde davranmasını meşrû kılmayacağını belirtir. Nitekim onların müslüman rehineleri öldürmesi halinde karşılık olarak onların rehinelerinin öldürülmesi helâl olmaz (el-Mebsûṭ, X, 129; Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr, V, 1791).

Hanefîler dışındaki üç Sünnî mezhep gümrük vergisi konusunda karşılıklılık prensibini esas almamıştır; Hanbelîler ile Mâlikîler müste'menden 1/10 oranında vergi alınacağını, ancak Mâlikîler, Mekke ve Medine'ye getirilen yiyecek maddelerinde bu oranın 1/20 olacağını, Şâfiîler dışarıdan getirilen mallar konusunda devlet başkanının takdirinin esas alınacağını, iki devlet arasında antlaşma varsa buna göre hareket edileceğini, İslâm ülkesi içindeki ticaretten ise 1/10 vergi alınacağını belirtmişlerdir (Abdülkerîm Zeydân, s. 191-192; Mv.F, XXX, 109-110).

Diplomatik temsilcilerin sahip olduğu malî imtiyazlar, ticaret veya gümrük vergisi muafiyetleriyle ilgili olarak da mütekabiliyet esas alınır. Elçiler ticaret amacı taşımayan şahsî mallarında gümrük muafiyetine sahiptir. Ticarete gelince Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, gayri müslim devletin kendi elçilerinin ticaret malından bir şey alınmamasını şart koşması halinde onların müslüman elçilere yönelik uygulamasına bakılacağını ve eğer bir şey almıyorlarsa ileri sürdükleri bu şartın kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Ancak müslüman elçiler için bu şartı kabul ettikten sonra vefa göstermezlerse kendi elçileri Hakkında müslümanların da bu şartı kabul

etmemesi gerekir; fakat kabul edilmişse onların muamelesinden sarfınazarla buna vefa gösterilmesi icap eder (Serahsî, Şerḥu’s-Siyeri’l-kebîr, V, 1790).

Müste’menin İslâm devletinin vatandaşı (zimmî) olması konusu da tartışılmış, kendisine tanınan âzami ikamet süresi bittiği halde dârülislâmda kalmaya devam etmesi yahut bir gayri menkul satın alması ve buna vergi tahakkuk etmesi, müste’men kadının müslüman veya zimmî ile evlenmesi gibi İslâm devletinin vatandaşlığını kabul ettiğini gösteren davranışlar ulemâ tarafından zimmî statüsüne geçmiş olmanın sebepleri arasında sayılmıştır (Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 84; Kâsânî, VII, 110; el-Fetâva’l-Hindiyye, II, 234-235; Abdülkerîm Zeydân, s. 32-37).

Fukaha, bir müste’menin İslâm ülkesine getirdiği herhangi bir mal, binek veya silâhı geri götürmesine engel olunmayacağını ilke olarak kabul etmekle birlikte kendi zamanlarının şartlarına göre düşmanın müslümanlara karşı güçlenmesine yol açacak başka bir şeyle değiştirmesi veya bunları satın alması halinde götürmesine izin verilmeyeceğine hükmetmişlerdir (Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 89-92; Haccâvî, II, 74; el-Fetâva’l-Hindiyye, II, 233-234; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, III, 154). Bir müslüman veya zimmî de müste’men olarak yabancı bir ülkeye gidebilir. Bu durumda kendisine tanınan can ve mal güvenliği sebebiyle onun da bulunduğu ülke halkının can ve mal güvenliğini ihlâl etmesi haram kabul edilmiştir (Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 96-97; Mv.F, XXXVII, 189).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “emn”, “cvr” md.leri; Şâfiî, el-Üm, IV, 109, 118, 124-130, 200; V, 190-191; VI, 32, 40, 124, 127, 129; VII, 15, 29, 38-39, 139, 150; Taberî, İḫtilâfü’l-fuḳahâʾ (nşr. J. Schacht), Leiden 1933, s. 59, 61; Serahsî, el-Mebsûṭ, II, 199-200; IX, 56-57; X, 84, 89-97, 129; XI, 102; XIII, 137; XIV, 173; XVI, 139; XXII, 131; XXX, 33; a.mlf., Şerḥu’s-Siyeri’l-kebîr (nşr. Salâhaddin el-Müneccid - Abdülazîz Ahmed), Kahire 1971, II, 466; IV, 1156; V, 1728-1729, 1789-1791, 1900, 1920-1921, 1940, 2012-2013, 2045, 2134-2135; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 310-313; VI, 280-281;

VII, 34-40, 100, 107, 110, 131-132, 168; İbn Kudâme, el-Muġnî, VII, 561-563; X, 198-200, 439, 623-624; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313-15; II, 160, 172; III, 182-183, 266-267; IV, 126; VI, 240; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Kahire), II, 228; III, 284-286; V, 267-268; VI, 248; Haccâvî, el-İḳnâʿ, Kahire 1351, II, 39, 53, 74; IV, 250; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 567-568; II, 149, 232-235; IV, 334; VI, 454; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Bulak 1317, II, 138; III, 122-127, 154; IV, 132; VIII, 3-4, 6; Abdülkerîm Zeydân, Aḥkâmü'ẕ-ẕimmiyyîn ve'l-müsteʾminîn fî dâri'l-İslâm, Bağdad 1382/1963; Bedrân Ebü'l-Ayneyn Bedrân, el-ʿAlâḳātü'l-ictimâʿiyye beyne'l-müslimîn ve ġayri'l-müslimîn, İskenderiye 1984, tür.yer.; Abdülmün'im Ahmed Bereke, el-İslâm ve'l-müsâvât beyne'l-müslimîn ve ġayri'l-müslimîn, İskenderiye 1410/1990, tür.yer.; İsmâil Lutfî Fetânî, İḫtilâfü'd-dâreyn ve es̱eruhû fî aḥkâmi'l-münâkeḥât ve'l-muʿâmelât, Kahire 1410/1990, tür.yer.; Ahmet Özel, İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Dârulislam-Dârulharb, İstanbul 1991, s. 273-280, 306-383; a.mlf., "İslâm Hukukunda Ülke Kavramı ve Düşman Ülkelerle Ticari İlişkiler", I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi (ed. Mehmet Bayyiğit), Konya 1997, s. 152-177; "ʿUşr", Mv.F, XXX, 109-110; "Müsteʾmen", a.e., XXXVII, 168-191.

Ahmet Özel

MÜSTE’MİN

(bk. MÜSTE’MEN).

MÜSTE'MİN TÜCCAR

(bk. AVRUPA TÜCCARI).

MÜSTENCİD-BİLLÂH

(المستنجد بالله)

Ebü'l-Muzaffer el-Müstencid-Billâh Yûsuf b. el-Muktefî-Liemrillâh el-Abbâsî (ö. 566/1170)

Abbâsî halifesi (1160-1170).

1 Rebîülâhir 510'da (13 Ağustos 1116) doğdu. Babası Muktefî-Liemrillâh, annesi Rum asıllı bir câriyedir. 542 (1147) veya 547 (1152) yılında veliaht ilân edilen Müstencid babasının ölümünün (2 Rebîülevvel 555 / 12 Mart 1160) ardından hilâfet makamına geçti. Babasının politikasını devam ettireceğinin işareti olarak başta Vezir Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre olmak üzere eski devlet adamlarını ve valileri görevde bıraktı, İbn Hübeyre'ye de hayat boyu

görevde kalacağına dair söz verdi (İbnü'l-Cevzî, X, 193).

Müstencid-Billâh, Irak Selçuklu Sultanı Süleyman Şah tahta geçtikten hemen sonra Hemedân'a bir elçi göndererek babasının ona yaptığı iyilikleri hatırlattı; kendisine itaat etmesini ve sahip olduğu yerlerde adına hutbe okutmasını istedi. Süleyman Şah, Sultan Muhammed b. Mahmûd döneminde (1153-1159) oldukça gergin olan ilişkilerin yumuşayacağını, halifenin Bağdat'ta kendi adına hutbe okutacağını, böylece Irak'ta Selçuklu nüfuzunun tekrar kurulabileceğini düşünerek bu teklifi kabul etti ve Kadı Nebîhüddin el-Hemedânî başkanlığındaki bir heyeti Bağdat'a gönderdi. Vezir İbn Hübeyre tarafından kabul edilen heyet üyeleri Bağdat'a sultanın adına hutbe okunmasını sağlamak için geldiklerini söylediler. Vezir onların bu talebini reddetti. Bunun üzerine heyettekiler vezire halifenin elçisi Sevinç en-Nizâmî'nin Süleyman Şah'a bu konuda vaadde bulunduğunu ve buna uyulması gerektiğini belirttiler. Bu görüşmelerden kısa bir süre sonra halifenin elçisi Sevinç en-Nizâmî ile sultanın elçisi Nebîhüddin el-Hemedânî meçhul kişilerce öldürüldü. Anlaşıldığına göre olay Vezir İbn Hübeyre tarafından planlanmıştı. Halife, sultanın kendisine verilen sözlerin

uygulanmasını sağlamak üzere Bağdat'a elçi olarak gönderdiği Nebîhüddin el-Hemedânî'yi öldürtmek suretiyle Süleyman Şah'ın gözünü korkutup Bağdat'a karşı herhangi bir sefere kalkışmasını önlemeyi amaçlamıştı.

Irak Selçukluları'nın son güçlü hükümdarı Arslan Şah b. Tuğrul, 555'te (1160) tahta geçtikten sonra saltanatını meşrulaştırmak ve Irâk-ı Arab'da Selçuklu hâkimiyetini tekrar kurmak için faaliyete geçti. İlk iş olarak da Müstencid-Billâh'a bir elçi gönderip adına hutbe okunmasını ve idarî düzenlemelerin Sultan Mes'ûd b. Muhammed Tapar'ın zamanındaki (1134-1152) şekline dönüştürülmesini talep etti. Halife, Irak'ın hâkimiyetini Arslanşah'a vermeye niyetli olmadığı için bu istekleri reddetti. Gönderdiği elçiye kötü davranarak Irak Selçukluları Devleti'ni tanımadığını ve Selçuklu nüfuzunun Irak'ta artık tamamen bittiğini Arslan Şah'a göstermek istedi.

Hafâce kabilesi 556 Ramazanında (Eylül 1161) Hille ve Kûfe'de toplanıp erzak, hurma gibi mallardan paylarına düşen vergilerin hac emîri Erkuş tarafından kendilerine verilmemesi ve Hille şahnesi Emîr Kaysar'ın da onu desteklemesi üzerine isyan etti. Erkuş ve Kaysar'ın gönderdikleri birlikler Hafâce kabilesini Rahbetüşşâm'a kadar kovaladı. Zor durumda kalan bedevîlerin barış talebi kabul edilmeyince savaş kaçınılmaz oldu. Emîr Kaysar savaşta öldürüldü, Emîr Erkuş ağır yaralı olarak Rahbe'ye kaçtı. Yenilgi haberi Bağdat'a ulaşınca Vezir Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre bir ordu ile Hafâce kabilesinin peşine düştü. Basra'ya kadar takibini sürdüren vezir sonunda Bağdat'a geri dönmek zorunda kaldı. Bu takip sırasında oldukça yıpranan ve yaptıklarından pişmanlık duyarak bağışlanmalarını isteyen bedevîler halife tarafından affedildi.

Halife Müstencid-Billâh, Selçuklular'ı destekleyen Mezyedîler'in mensup olduğu Şiî Benî Esed kabilesini Hille'den uzaklaştırmak için Yezden b. Kamâc'ı görevlendirdi. Büyük bir ordu hazırlayan Yezden, Benî Esed üzerine yürürken bir yandan da Basra'da bulunan Müntefik kabilesinin reisi İbn Ma'rûf'a haber yollayarak yardıma gelmesini istedi. Onun da gelmesiyle birlikte Esed kabilesi kuşatıldı. Kuşatma neticesinde aç ve susuz kalan kabile teslim olmak zorunda kaldı, buna rağmen 4000 kişi öldürüldü. Münâdîler Hille'de kalacak olanların tamamının öldürüleceğini duyurunca halk şehri terketti. Batîha ve çevresi yardımlarından ötürü İbn Ma'rûf'a

verildi (558/1163). Böylece Mezyedîler bertaraf edilmiş oldu. Vezir Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre 560 (1165) yılında rakipleri tarafından doktoru İbn Reşâde vasıtasıyla öldürüldü. Yerine oğlu İzzeddin getirildi. Müstencid kısa bir süre sonra İzzeddin'i azledip Vâsıt nâzırı İbnü'l-Beledî'yi vezir tayin etti.

Hafâce kabilesinin Benî Hazn kolu Sevâd bölgesinin koruyuculuğunu elinde tutuyordu. Yezden b. Kamâc'ın Hille'yi Hafâce kabilesinin bir diğer kolu olan Benî Kâ'b'a vermesine öfkelenen Benî Hazn Sevâd bölgesini yağmaladı. Bunun üzerine Yezden yanına Benî Kâ'b reislerinden Gazbân'ı alarak onları cezalandırmak için harekete geçti. Ancak Gazbân, Sevâd'da kendisini sevmeyen askerlerinden biri tarafından öldürülünce hareket yarıda kaldı. Sevâd bölgesinin koruyuculuğu daha sonra Benî Hazn'a geri verildi (568/1172-73).

Hûzistan hâkimi Şümle'nin (Şemle) yeğeni İbn Senkâ, Basra Valisi Mengüpars ile akrabalık kurmuştu. Halife Müstencid-Billâh'ın Mengüpars'ı öldürtmesi üzerine İbn Senkâ Basra'ya yürüyerek çevredeki köyleri yağmaladı (559/1164). Halife Basra Valisi Gümüştegin'e elçi gönderip İbn Senkâ ile savaşmasını istedi. Gümüştegin kendisinin ordu kumandanı olmayıp vali olduğunu söyleyerek isteği geri çevirdi. Bu durumdan cesaret alan İbn Senkâ, Vâsıt'a yürüyüp çevresindeki köyleri yağmaladı. Vâsıt hâkimi Hatalpars ordu toplayarak onun üzerine yürüdü. İbn Senkâ birtakım vaadlerle Hatalpars'ın emîrlerini kendi tarafına çekince Hatalpars yenildi ve öldürüldü.

Irak'a yürüyen Hûzistan Emîri Şümle, Bağdat yakınlarına kadar gelerek Mahikî Kalesi'ni kuşattı ve Müstencid'den bazı taleplerde bulundu. Bu talepleri reddeden halife elçi olarak gönderdiği Yûsuf ed-Dımaşkī aracılığıyla onu kınadı ve kendisini tehdit edip kuşatmaya son vermesini istedi. Şümle özür diledikten sonra Basra, Vâsıt ve Hille'nin Hûzistan'da yanında bulunan Sultan Melikşah'ın oğlu Melik Mahmud'a Sultan Arslan Şah tarafından iktâ edildiğini söyleyerek buna ait menşuru gösterdi ve kendisinin bu üç vilâyetten birine razı olduğunu belirtip bunlardan birini almadan gitmeyeceği izlenimini verdi. Yûsuf ed-Dımaşkī durumu halifeye bildirdi. Halife de Emîr Erkuş'un kumandasında bir orduyu Şümle'nin üzerine gönderdi (562/1166-67). Halifenin ordusuna mukavemet

edemeyeceğini anlayan Şümle ülkesine geri döndü.

Müstencid-Billâh 9 Rebîülâhir 566'da (20 Aralık 1170) Bağdat'ta vefat etti. Ölümünden Üstâdüddâr Adudüddin İbnü'l-Müslime ile dönemin kudretli emîrlerinden Kutbüddin Kaymaz ve Yezden sorumlu tutulmaktadır (İbnü'l-Esîr, XI, 360). Yerine Müstazî-Biemrillâh lakabı ile oğlu Ebû Muhammed Hasan geçti. Müstencid-Billâh halka âdil ve müşfik davranmış, bazı örfî vergileri kaldırmış, rüşvetçi Kadı İbnü'l-Murahham'ı tutuklatmış, halktan zorla aldığı mallarına el koydurmuştur. Fitne ve fesat çıkaran bozguncular, halkı jurnal edenlere karşı çok sert davranmıştır. Babasının siyasî emellerini devam ettirmiş, onun Irak'tan çıkardığı Irak Selçukluları'nın Batı İran'daki topraklarına da göz koymuştu. Ancak kabile isyanları ve Türk emîrlerinin baskılarıyla karşı karşıya kalınca bu konuda başarılı olamamıştı. Müstencid-Billâh devrin güçlü hükümdarlarından Atabeg Nûreddin Mahmud Zengî ile iyi münasebetler kurmuş ve onu Mısır'ın fethine teşvik etmiştir. Bundan dolayı Mısır'da Fâtımî hilâfetine son verilince hutbe Abbâsîler adına okunmuştur. İbn Hallikân, Nûreddin Mahmud'un İmâdüddin el-İsfahânî'yi

Halife Müstencid-Billâh'ın sarayına elçi olarak gönderdiğini kaydeder (Vefeyât, V, 148-149).

Müstencid döneminde Hanbelîlik devlet nezdinde itibar görmeye devam etmiştir. Hanbelî âlimi Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Müstencid'den övgüyle söz etmesinin sebebi budur (el-Muntaẓam, X, 194). İbnü'l-Cevzî'nin Kitâbü'l-Müstencid adlı bir eser yazdığı kaydedilmektedir (Sıbt İbnü'l-Cevzî, VIII/2, s. 487-488). Müstencid-Billâh, İbn Hamdûn'u et-Teẕkiretü'l-Ḥamdûniyye adlı eserinde Abbâsî Devleti aleyhindeki hikâyelere yer verdiği için hapse attırması ve onun da hapishanede ölmesi sebebiyle eleştirilmiştir (İbn Hallikân, IV, 380). Müstencid'in iyi bir şair, aynı zamanda astronomi Hakkında mâlûmat sahibi olduğu belirtilmektedir. 1160'lı yıllarda Bağdat'ı ziyaret eden Tudelalı Benjamin, Müstencid-Billâh'ın başta İbrânîce olmak üzere birçok dil bildiğini, bütün müslümanlar tarafından sevilip sayıldığını, kendi el emeğiyle geçindiğini, doğru ve güvenilir bir insan olduğunu söyler ve onu bilgisi ve yahudilere hoşgörülü davranması sebebiyle över (Ortaçağ'da İki Yahudi Seyyahın Avrupa, Asya ve Afrika Gözlemleri, s. 61-62).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 330; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Meyyâfârikîn ve Âmid Tarihi: Artuklular Kısmı (trc. Ahmet Savran), Erzurum 1992, s. 161-162; Tudela'lı Benjamin - Ratisbon'lu Petachia, Ortaçağda İki Yahudi Seyyahın Avrupa, Asya ve Afrika Gözlemleri (trc. Nuh Arslantaş), İstanbul 2001, s. 61-62; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, X, 192-194, 214-217, 232-233; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 117; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, XI, 212-214, 219, 221, 227, 234, 242, 260, 261-262, 266-267, 290-292, 316, 360; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 259-260, 261-262; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII/1, s. 233-235, 252, 255, 260, 262, 267, 268, 271, 282, 284-285; VIII/2, s. 487-488; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 380-382; V, 148-149; Hindûşah es-Sâhibî, Tecâribü's-selef (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1934, s. 314-316; H. Mason, Two Statesmen of Mediaeval Islam, The Hague-Paris 1972, s. 69-76; Zekeriya Kitapçı, Abbasi Hilafetinde Selçuklu Hatunları ve Türk Sultanları, Konya 1994, s. 227-229; Eric J. Hanne, The Caliphate Revisited: The Abbasids of 11th and 12th Century Baghdad (doktora tezi, 1998), The University of Michigan, s. 362-399; Hüseyin Kayhan, Irak Selçukluları, Konya 2001, s. 228-229, 248-252; K. V. Zetterstéen, "Müstencid", İA, VIII, 834-835; Carole Hillenbrand, "al-Mustand̲j̲id", EI² (İng.), VII, 726-727.

Hüseyin Kayhan

MÜSTENSİH

(bk. İSTİNSAH).

MÜSTERŞİD-BİLLÂH

(المسترشد بالله)

Ebû Mansûr el-Müsterşid-Billâh el-Fazl b. Ahmed el-Müstazhir-Billâh el-Abbâsî (ö. 529/1135)

Abbâsî halifesi (1118-1135).

7 Şâban 486'da (2 Eylül 1093) dünyaya geldi. 484'te (1091) doğduğu da rivayet edilir. Babası Halife Müstazhir-Billâh, annesi Lübâbe adlı bir câriyedir. Babasının vefatının ardından hilâfet makamına geçti (16 Rebîülâhir 512 / 6 Ağustos 1118). Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'ın vefatından (511/1118) sonra başlayan siyasî karışıklıkların devam ettiği bir dönemde halife olan Müsterşid-Billâh, bu durumdan istifade ederek Abbâsîler'in Büveyhîler'in Bağdat'ı istilâ ettikleri tarihten (334/945) beri unuttukları dünyevî-siyasî hâkimiyeti yeniden canlandırmak için faaliyete geçti.

Merv'i Büyük Selçuklu Devleti'nin başşehri yapan Sultan Sencer, imparatorluğun batısını Irak Selçuklu tahtına oturttuğu yeğeni Mahmûd b. Muhammed Tapar'ın idaresine bırakmıştı. Mahmud'un Irak'taki hâkimiyetine itiraz eden kardeşi Mes'ûd b. Muhammed Tapar, Mezyedî Emîri Dübeys b. Sadaka ile bazı Türkmenler'in desteğini alarak isyan etti (514/1120). Dübeys'in Irak'ın çeşitli bölgelerini yağmalamaya başlaması üzerine halife kendisine mektup göndererek bu faaliyetlerine son vermesini istedi. Ancak Dübeys isyanı sürdürüp Bağdat'a kadar geldi. Şehrin karşısına çadır kurup ağır sözler söyleyerek halifeyi tehdit etti. Sultan Mahmud sonunda halifenin ricasına uyup Bağdat'a geldi (Receb 514 / Ekim 1120). Dübeys, Sultan Mahmud'u oyalamaya çalıştıysa da Selçuklu kuvvetleri Hille üzerine yürüyünce kayınpederi Necmeddin İlgazi'ye sığınmak zorunda kaldı, sultan ve halifeden özür dileyip itaat arzettiğini bildirdiyse de kabul görmedi (515/1121). Dübeys'in tehditlerine karşı Sultan Mahmud'dan yaz mevsimini Bağdat'ta geçirmesini rica eden halife daha sonra hazırlıklarını tamamlayıp Dübeys üzerine yürüdü ve onu mağlûp

ederek Bağdat'a döndü (517/1123). Sultan Sencer, Müsterşid-Billâh'ın Irak'ta Dübeys ile mücadeleye girerek siyasî hadiselerin içinde yer almasından rahatsız oldu. Kadı Herevî başkanlığında bir elçilik heyetini yeğeni Mahmud'a gönderip halifenin Nizâmülmülk'ün oğlu Ahmed'i vezir tayin etmesini sağladı. Sencer bu sayede hilâfet makamının hareketlerini kontrol altında tutmayı amaçlıyordu. Ahmed'in vezirliğe getirilmesi Müsterşid'i siyasî hadiselerden uzak tutmaya yetmedi. Halife kendi ordusunu kurmak için faaliyete geçti. Ancak bu durum, halifenin asker beslememesi ve Bağdat'ın güvenliğinin Selçuklular tarafından sağlanması esasına dayanan Abbâsîler'le Selçuklular arasındaki antlaşmanın ihlâli demekti. Sultan Sencer, Sultan Mahmud'a bir mektup göndererek halifenin antlaşmayı bozduğunu söyledi ve halifeyle ittifakına son verip Bağdat'a yürümesini emretti. Selçuklu ordusu tarafından kuşatılan Bağdat'ın bir kısmı yağmalandı (Zilhicce 520 / Ocak 1127). Zor durumda kalan halife Sultan Mahmud ile anlaşmak mecburiyetinde kaldı. Sultan Mahmud gerekli saygıyı gösterip Müsterşid'i yeniden hilâfet makamına oturttu (İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 504). Bağdat'tan ayrılmadan önce faaliyetlerini daha yakından takip etmek amacıyla İmâdüddin Zengî'yi Bağdat şahneliğine getirdi.

Bu sırada Dübeys, Sultan Mahmûd'un kardeşi Melik I. Tuğrul'u Irak Selçuklu tahtını ele geçirmeye teşvik etti. Bunun üzerine Sultan Mahmud Tuğrul'a karşı halifeyle ittifak yapma yoluna gitti. Mahmud ve halife karşısında güçsüz kaldıklarını anlayan Dübeys ve Tuğrul, Sultan Sencer'e sığınmak zorunda kaldılar ve Mahmud'u halifeyle iş birliği yapmakla suçladılar. Sencer, Hemedan'da bulunan yeğeni Mahmud'u huzuruna çağırdı. Mahmud amcasına itaat ederek Rey'e geldi. Tuğrul ve Dübeys'in şikâyetinin asılsız olduğunu gören Sencer Mahmud'u yanında tahta oturttu.

Sultan Sencer'in müdahalesine rağmen Batı'da karışıklıklar devam ediyordu. Sultan Mahmud, siyasî gücü ele geçirebilmek için yoğun bir gayret içerisinde olan halifeyi azledip yerine başka birini geçirmek için sefer hazırlıkları yaptığı bir sırada vefat etti (525/1131). Küçük yaştaki oğlu Dâvûd Irak Selçuklu tahtına çıkarıldı. Dâvûd'un henüz çocuk yaşta bulunmasından dolayı ülkenin çeşitli yerlerinde karışıklıklar meydana geldi. Müsterşid, Bağdat'ta Sultan Dâvûd adına hutbe okutulması için kendisine gönderilen elçilik heyetinin isteğini reddetti.

Bu arada Sultan Sencer'in yeğeni Mes'ûd, Dâvûd'un yaşının küçük olmasından istifade ederek Hemedan'a yürüyüp şehri ele geçirdi. Mes'ûd'un Bağdat'ta adına hutbe okutulması isteği Sultan Sencer'in etkisiyle Halife Müsterşid-Billâh tarafından reddedildi. Halifeden umduğu desteği

bulamayan Mes'ûd, Musul Atabegi İmâdüddin Zengî ile ittifak kurdu. Mes'ûd'dan çekinen halife çevredeki emîrleri Bağdat'a davet etti. Bu sırada Irak Selçuklu tahtında hak iddia eden Fars ve Hûzistan Meliki Selçuk Şah da Bağdat'a geldi ve halife ile görüşerek adına hutbe okutulmasını istedi. Selçuk Şah halife tarafından iyi karşılanmasına rağmen adı hutbede zikredilmedi.

Taleplerinin yerine getirilmediğini gören Mes'ûd, güçlü bir orduyla Bağdat yakınlarına kadar gelerek müttefiki İmâdüddin Zengî'yi beklemeye başladı. Mes'ûd'un Zengî ile birleşmesinin kendileri için iyi olmayacağını anlayan Selçuk Şah'ın atabegi Karaca es-Sâkî hızlı bir manevra ile Zengî'yi yenilgiye uğrattı. Zengî'nin yenilerek Musul'a geri çekilmesi Mes'ûd'u zor durumda bıraktı. Atabeg Karaca'nın da katılmasıyla Müsterşid ve Selçuk Şah'ın ordusu büyük bir sayıya ulaştı. Durumun aleyhine gelişmekte olduğunu gören Mes'ûd, halifeye amcası Sultan Sencer'in Bağdat'a yürümek üzere Rey'e geldiğini bildirip barış teklifinde bulundu. Müsterşid-Billâh Mes'ûd'un teklifini kabul ederek Bağdat'a girmesine izin verdi. Yapılan antlaşmaya göre Mes'ûd sultan, Selçuk Şah ise veliaht olacak, Irak halifenin vekili tarafından yönetilecekti. Mes'ûd Bağdat'a girerek saltanat sarayına yerleşti (Cemâziyelevvel 526 / Mart-Nisan 1132). Müsterşid anlaşma gereği Mes'ûd'u sultan, Selçuk Şah'ı da veliaht ilân edince Sultan Sencer'in adını hutbelerden kaldırdı. Bunun üzerine Sultan Sencer büyük bir orduyla Hemedan'a hareket etti, ancak asıl hedefi Bağdat'tı. Bu durum Bağdat'ta büyük bir korku ve paniğe sebep oldu. Halife Müsterşid, Mes'ûd ve Selçuk Şah bir araya gelip savaş hazırlıklarına başladılar. Sefere bizzat katılmayı kabul eden halife ordu Bağdat'tan ayrıldıktan kısa bir süre sonra âniden fikir değiştirdi. Bağdat'ın savunmasız kalacağını bahane ederek müttefiklerden ayrıldı ve Bağdat'a döndü (İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 533, 535).

Öte yandan Sultan Sencer, kendisine karşı oluşturulan ittifakı bozmak için

Musul Atabegi İmâdüddin Zengî ve Hille Emîri Dübeys b. Sadaka'yı kendi yanına çekti. Zengî ve Dübeys, Sultan Sencer'in isteği doğrultusunda Bağdat'a yürüdü. Bu gelişmeler ittifakın bütün planlarını altüst etti. Mes'ûd, Sultan Sencer ile savaşı göze alamayıp Azerbaycan'a dönmek istedi. Ancak Sencer âni bir manevra ile Dînever yakınlarında Mes'ûd'a yetişti. İki ordu 8 Receb 526 (25 Mayıs 1132) tarihinde Dînever yakınlarında karşı karşıya geldi. Savaş Sultan Sencer'in zaferiyle neticelendi. Mes'ûd affedildiği haberini aldıktan sonra Sencer'in huzuruna gelerek bağlılığını sundu. Sencer de kendisine Gence'yi iktâ etti ve Azerbaycan'ın idaresiyle görevlendirdi. Kendisine karşı oluşturulan ittifakı dağıttığına inanan Sencer daha sonra hâkimiyet merkezi Horasan'a hareket etti. Bu sırada İmâdüddin Zengî ve Dübeys b. Sadaka'ya Müsterşid üzerine bizzat yürüyüp Bağdat'ı ele geçirmelerini emretti. Zengî 7000 kişilik kuvvetle Hısnülberâmike'ye geldi. 27 Receb 526'da (13 Haziran 1132) halifenin bizzat iştirak ettiği savaşta Zengî ve Dübeys mağlûp oldu.

Bu olayın ardından Melik Mes'ûd, amcası Tuğrul'a karşı Halife Müsterşid-Billâh ile iş birliği yapabilmek için Bağdat önlerine geldi. Neticede anlaşma sağlandı. Melik Dâvûd da amcası Mes'ûd'a bağlılığını sundu. Halife, Muharrem 527'den (Kasım-Aralık 1132) itibaren her yerde hutbeyi Mes'ûd adına okutmaya başladı. 5 Rebîülevvel 527'de (14 Ocak 1133) büyük bir merasimle halife tarafından Kılıç kuşatılan ve saltanat sancağı verilen Mes'ûd ertesi gün yeğeni Dâvûd ile birlikte Azerbaycan'a hareket etti. Müsterşid-Billâh aynı yıl İmâdüddin Zengî'yi cezalandırmak üzere Musul'a yürüyüp şehri kuşattı. Ancak üç ay sonra geri dönmek zorunda kaldı. Tuğrul karşısında yenilgiye uğrayan Mes'ûd Müsterşid'den izin alarak ertesi yıl tekrar Bağdat'a geldi (528/1134). Halifenin hışmından korkarak Mes'ûd'a sığınan Türk asıllı bazı emîrler yüzünden bir süre sonra Müsterşid ile Mes'ûd'un arası açıldı ve halife, Mes'ûd'dan hemen Bağdat'ı terketmesini istedi. Tam bu sırada Irak Selçuklu Hükümdarı Sultan Tuğrul'un vefat haberi geldi. Mes'ûd vakit kaybetmeden Hemedan'a giderek Irak Selçuklu tahtına oturdu (529/1134).

Halife aleyhtarı bazı emîrlerin Mes'ûd'a, Mes'ûd aleyhtarlarının da Müsterşid'e sığınmaları sultan ile halife arasında bir savaşı zorunlu kılmaktaydı. Halife güçlü bir orduyla Şâban 529'da (Mayıs-Haziran 1135) Sultan Mes'ûd'un üzerine yürüdü. Hemedan yakınlarındaki Dâymerc'de

yapılan savaş sırasında Müsterşid, ordusunda bulunan Türk asıllı emîr ve askerlerin saf değiştirmesi yüzünden yenilgiye uğradı ve devlet adamlarıyla birlikte esir edildi (10 Ramazan 529 / 24 Haziran 1135). Halifeyi yanına alarak Hemedan'a hareket eden Mes'ûd âniden güzergâh değiştirip Azerbaycan tarafına döndü. Halifeyle yüklü bir savaş tazminatı ödemesi ve bir daha ordu kurmaması şartlarıyla anlaşmaya vardığı bir sırada Sultan Sencer'den bir elçilik heyeti geldi. Sencer, Mes'ûd'a gönderdiği mektupta Müsterşid'i hemen serbest bırakarak Bağdat'a göndermesini emrediyordu. Halifenin Bağdat'a dönmesi için hazırlıklara başlandığı esnada Sultan Sencer'den ikinci bir elçilik heyeti geldi. Sultan Mes'ûd, başında tanınmış Selçuklu emîrlerinden Kuran Han Barankuş'un bulunduğu elçilik heyetini karşılamaya çıktığı sırada Müsterşid-Billâh, elçilik heyeti içerisine sızan bir grup Bâtınî tarafından düzenlenen bir suikast neticesinde Merâga şehri yakınlarında öldürüldü (17 Zilkade 529 / 29 Ağustos 1135). Naaşı, Merâga şehri kapısındaki Ahmedek Medresesi'nin haziresine defnedildi. Yerine oğlu Râşid-Billâh geçti. Müsterşid'in ölümü Bağdat'ta ve Merâga'da büyük tepki ve üzüntüye sebep oldu. Onun öldürülmesine dair bilgiler suikast biçiminin klasik İsmâilî suikast yöntemlerine benzemediğini göstermektedir. Öte yandan Selçuklu hükümdarlarının desteği olmadan böyle bir olayın gerçekleştirilmesi mümkün değildir (Özgüdenli, XXXIX/9 [2004], s. 28). Bu suikastın İsmâilîler'den çok Selçuklu iktidarının çıkarlarına uygun olduğu da açıktır.

Müsterşid kaynaklarda hırslı, azimli, heybetli ve cesur bir halife olarak tanıtılır. Gençliğinde ilimle meşgul olmuş, fıkıh ve hadis okumuştu. İyi bir hattat, fesahat ve belâgat sahibi etkileyici bir hatipti. Kirmanşah yakınlarında okuduğu bir hutbeden alıntı yapan Nizâmî-i Arûzî, Hz. Peygamber'den sonra hiç kimsenin bu belâgatta bir hutbe okumadığını belirtir. İbnü'l-Esîr onun cevabî mektuplarının rik'anın en güzel örneklerinden olduğunu söyler (el-Kâmil, XI, 34). İmar faaliyetleriyle de ilgilenen Müsterşid-Billâh 517'de (1123) Bağdat'ın etrafındaki surları yeniden yaptırmış, Sultan Sencer'in kızı olan hanımı için sekiz köşeli (müsemmene) bir saray inşa ettirmiş ve Tâc Sarayı'na Bâbü'l-hücre adı verilen büyük bir salon ekletmiştir (Le Strange, s. 259-260).

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (nşr. Muhammed Kazvînî), London 1910, s. 21-22, 111; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 247-250, 275; Azimî Tarihi: Selçuklularla İlgili Bölümler: h. 430-538 (trc. ve nşr. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 41-57; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Meyyâfârikîn ve Âmid Tarihi: Artuklular Kısmı (trc. Ahmet Savran), Erzurum 1992, s. 47-59; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 197-199, 204-206, 216-218, 222-223, 231-232, 234-235, 242-243, 245-250, 254-256, 258; X, 2-5, 8-13, 20, 25-27, 30, 35-36, 42-52; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 196, 198, 218-220; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal),

s. 67-68, 70-71, 75; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, X, 503-504, 531-535, 541; XI, 34, 37, 42, 46-47, 63; a.mlf., et-Târîḫu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Kahire 1382/1963, bk. İndeks; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 148-150, 158, 161-162, 166-167, 170; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII/1, s. 82, 90, 96-97, 156-158, 180; Cüveynî, Târîḫ-i Cihângüşâ, III, 217-221; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, V/2, s. 107-115; Hindûşah es-Sâhibî, Tecâribü's-selef (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1357 hş., s. 293-304; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, III, 179-182; G. le Strange, Baghdad During the Abbasid Caliphate, Oxford 1924, s. 195, 259-260, 275; Coşkun Alptekin, The Reign of Zangi, Erzurum 1978, s. 31-46; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1991, II, 5-148, 164-305; Hasan Hüseyin Adalıoğlu, Büyük Selçuklu Devleti ile Abbasî Halifeliği Münasebetleri (doktora tezi, 1996), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 105-176; Eric J. Hanne, The Caliphate Revisited: The Abbasids of 11th and 12th Century Baghdad (doktora tezi, 1998), The University of Michigan, s. 290-337; Hüseyin Kayhan, Irak Selçukluları, Konya 2001, s. 35-162; [Abbas İkbâl], "Mekâtîb-i Târîḫî, Nâme-yi Sulṭân Sencer be-Vezîri'l-Müsterşid-billâh", Mecelle-yi Yâdigâr, IV/9-10, Tahran 1327 hş., s. 134-155; Osman Gazi Özgüdenli, "Selçuklu Hilâfet Münasebetlerinde Bir Dönüm Noktası: Halife el-Müsterşid'in Katli Meselesi", TD, XXXIX/9 (2004), s. 1-35; K. V. Zetterstéen, "Müsterşid", İA, VIII, 835; Carole Hillenbrand, "al-Mustars̲h̲id", EI^2 (İng.), VI, 733-735; Faruk Sümer, "Mesʿûd b. Muhammed Tapar", DİA, XXIX, 349-351.

Osman Gazi Özgüdenli

MÜSTEŞRİK

(bk. ORYANTALİZM).

MÜSTEVFÎ

(المستوفي)

İslâm devletlerinde malî işlerle ilgili divanın başkanı ve ona bağlı bazı memurlar için kullanılan bir terim.

Sözlükte “Hakkın ödenmesini isteyen kimse” anlamındaki müstevfî kelimesi, terim olarak devletin malî işleriyle ilgili divanın başkanını ve buna bağlı memurları ifade eder. Hz. Peygamber döneminde zekâtı ve diğer vergileri tahsil etmekle görevli âmillerin bir merkezde topladıkları mallar bizzat kendileri, gönderilen bir emîr veya başka bir âmil tarafından Medine’ye götürülüp beytülmâle teslim edilir, Resûl-i Ekrem bunları gereken yerlere sarfederdi. Müstevfîyi, “devlet başkanının âmillerin zekât ve vergi olarak topladıkları malları alıp getirmekle görevlendirdiği kişi” olarak tanımlayan Huzâî, Resûlullah’ın Hz. Ali’yi zekât, humus, cizye gibi vergileri toplamak veya âmiller nezdinden alıp getirmek için görevlendirdiğini ve bu görevin de bir nevi müstevfîlik olduğunu söyler (Taḫrîcü’d-delâlâti’s-semʿiyye, s. 580). Hz. Peygamber’in bu konudaki uygulamaları Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de sürdürülmüştür. Hz. Ömer’in halifeliği sırasında malî konularda yeni düzenlemeler yapılmış ve ilk divan teşkilâtı bu arada ortaya çıkmıştır. Emevîler devrinde devletin malî işlerini yürütmekle görevli Dîvânü’l-harâc kurulmuştur. Abbâsîler döneminde malî konularla ilgili divanların sayısı artmıştır.

Selçuklular zamanında beytülmâle ait işlere bakan divana Dîvân-ı İstîfâ, Mansıb-ı İstîfâ, Dîvânü’z-zimâm ve’l-istîfâ, başkanına da müstevfî adı verilmiştir. Selçuklular’da bugünkü maliye bakanına tekabül eden bir görev üstlenen müstevfînin devlet hiyerarşisinde bazı dönemlerde vezirden hemen sonra geldiği, bazı müstevfîlerin Dîvân-ı İstîfâ’yı vezirliğe yükselmek için bir basamak olarak kullandığı görülmektedir. Meselâ Ebü’l-Mehâsin Sa‘dülmülk müstevfîlikten Sultan Muhammed Tapar’ın, Kemâlülmülk es-Sümeyremî de Mahmûd b. Muhammed Tapar’ın vezirliğine yükselmiştir. Sultan Berkyaruk devrinde müstevfîlik yapan Mecdülmülk Vezir Fahrülmülk Ali b. Nizâmülmülk’ten daha nüfuzlu idi. Dîvân-ı İstîfâ

devletin bütün malî işlerinden sorumluydu. Vilâyet veya eyaletlerdeki vergi ve tahsil memurları müstevfîye bağlıydı. Müstevfînin ayrıca bir nâibi olurdu; yokluğunda ona vekâlet eder, ölüm veya bir başka sebeple görevden ayrılması durumunda onun yerine geçerdi. Kirman Selçukluları'nda da devletin malî işlerinden sorumlu olan divanın reisine müstevfî veya "sâhib-i dîvân-ı istifâ-yı memâlik" denilirdi. Müstevfî önemli devlet adamları arasından seçilirdi. Gazneliler'de Sultan Mes'ûd döneminde müstevfînin (müstevfi'l-memâlik) başında bulunduğu daire "dârü'l-istîfâ" olarak da anılmıştır (Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 199). Karahanlılar'da Dîvân-ı İstîfâ'nın başkanına "ağıçı" adı verilmiş, muhtemelen V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren de müstevfî kelimesi kullanılmaya başlanmıştır.

Anadolu Selçukluları'nda devletin arazi ve iktâ defterleri dışında bütün malî işlerine bakan kimseye müstevfî denilmiştir. İbn Bîbî'nin müstevfî Mecdüddin Erzincânî'den "emîr-i celîl müstevfî" diye bahsetmesi müstevfîliğin Anadolu Selçukluları'nda da önemli bir makam olduğunu göstermektedir (el-Evâmirü'l-Alâiyye, II, 175). Selçuklular'da devlete ait hesap işlerinde siyâkat yazısı ve rakamı kullanılmış, Sâhib Fahreddin Kazvînî, Abdurrahman Müstevfî ve Nâsırüddin Mehmed Müstevfî siyâkatteki maharetleriyle ün kazanmıştır. Müstevfî tayinleriyle ilgili bazı menşurlarda göreve tayin edilen kişinin meziyetleri belirtildikten sonra bütün Selçuk ülkesinin gelirini toplaması, kendisine tevkī' verildiği, liyakatli âmiller görevlendirmesi, vergileri iyi muhafaza etmesi, vergi toplarken adaletten ayrılmaması, halka ve ileri gelenlere meclisini açık bulundurması gibi tavsiyeler yer almaktadır (Turan, s. 3, 4, 6, 7). "Kötü mezhepli" veya gayri müslim müstevfîlerin halka sıkıntı verebileceğini, böylelerinin derhal azledilip cezalandırılmasını söyleyen ve ardından Hz. Ömer döneminde bir yahudi âmilin görevden alınmasının hikâyesini nakleden Nizâmülmülk'ün bu ifadelerinden (Siyâsetnâme, s. 222 vd.) bazı müstevfîlerin görevlerini kötüye kullandıkları anlaşılmaktadır.

Büyük Selçuklular'ın maliye sistemleriyle ilgili terimler diğer Türk ve İslâm devletlerini de etkilemiştir. İlhanlılar'da önceleri malî işlere bakan görevliye "defterdâr-i memâlik" denirken Gāzân Han döneminden kısa bir süre önce bunun yerine müstevfî tabiri kullanılmaya başlanmıştır. İlhanlılar'da da müstevfînin siyâkat yazı ve rakamlarını bilmesi şarttı.

Müstevfî bütün malî işlerde vezire karşı sorumluydu. Tarihçi Hamdullah el-Müstevfî ile kardeşi Zeynüddin Muhammed'in müstevfî olarak görev yaptıkları İlhanlılar devrinde müstevfîler eyaletlerdeki vergileri vergi memurları (muhassıllar) vasıtasıyla toplarlardı.

Fâtımî devlet teşkilâtında da müstevfîlik görevinin mevcut olduğu bilinmekle beraber büyük bir önem kazanmadığı ve müstevfînin divandan sorumlu mütevelliye malî konularda yardım ettiği anlaşılmaktadır (Es'ad b. Memmâtî, s. 301; Makrîzî, II, 227). Zengîler devrinde ve özellikle Nûreddin Mahmud Zengî'nin son dönemlerinde müstevfînin Selçuklular'daki gibi büyük bir itibarı vardı. Nûreddin'in müstevfîsi Hâlid el-Kayserânî âdeta hükümdarın veziri durumundaydı. Eyyûbîler'de malî idarede yetki ve sorumluluk itibariyle nâzır ve mütevelliden sonra müstevfî gelirdi. Ancak zamanla bu görev itibarını kaybetmiş, müstevfî divan işlerini yürüten mütevellilerin yardımcısı durumuna düşmüştür. Müstevfîler Eyyûbîler'de divan mütevellisine verilmesi gereken malları bildirir, cerîdeler tutar ve gelir giderleri kontrol

ederlerdi. Mütevelliler adına işleri yürüten müstevfînin yardımcısına da "muîn" denirdi (Şeşen, s. 173-174).

Memlükler'de devletin malî işlerine bakan vezir dairesine bağlı divanlardan en önemlisi Dîvânü'n-nazar'dı. Ayrıca iki Dîvân-ı İstîfâ mevcuttu. Malî divanların hesaplarının toplandığı daireye "istîfâ-yı sohbe", başkanına da "müstevfi's-sohbe" denirdi. Müstevfi's-sohbe Mısır ve Şam gibi devletin bir veya birkaç bölgesinin malî işlerine bakar, buraların malî işleriyle ilgili raporlar hazırlardı. Malî işler konusunda sultanın çıkardığı fermanlarda burada hazırlanırdı. Arazi tahririyle devletin gelir kaynakları ve giderlerinin hesaplandığı İstîfâ-yı Devlet'in başkanına "müstevfi'd-devle" adı verilirdi. Buraya önceleri bir müstevfî bakarken daha sonraları birkaç müstevfî tayin edilmiştir. Memlükler'de nâzırü'l-ceyşin maiyetinde de müstevfîler vardı. Bunlardan biri "müstevfi'l-ceyş" denilen ordu müstevfîsi olup Dîvânü'l-ceyş'ten çıkan kararları temize çeker, nâzırü'l-ceyşin ve sultanın tasdikinden sonra gideceği yere gönderirdi. Ayrıca Mısır ve Suriye arazileriyle ilgili muameleleri, Araplar'ın arazi imtiyazı ve askerlerin maaşına ait evrak ve senetleri tutan müstevfîler vardı. Memlük malî idaresinde zaman zaman bazı değişiklikler yapılmıştır. Muhammed b.

Kalavun devletin malî işlerine bakan vezâreti lağvederek bu vazifeyi nâzır-ı beytülmâl, nâzır-ı hâs ve kâtib-i sır olmak üzere üç daireye vermiştir. Nâzır-ı hâssa bağlı müdürlerden biri olan müstevfî-i hâssın çeşitli bölgelerdeki görevlilerden hesapları almak, resmî merasimlerde yapılan harcamaları tesbit etmek gibi sorumlulukları vardı. Memlükler'de ayrıca belirli bir alana ait malî işlere bakan müstevfîler de bulunmaktaydı. Safevîler'de müstevfîlerin sayısının daha da arttığı görülmektedir. Akkoyunlu ve Karakoyunlular'da İlhanlılar'dakine benzer bir malî sistem vardı. Akkoyunlu divanında malî işlerden baş müstevfî sorumluydu. Dîvân-ı A'lâ müstevfîleri denilen maliyeciler baş müstevfînin emrinde görev yapıyordu. Osmanlılar müstevfî yerine İlhanlılar'ın daha önce kullandığı defterdar kelimesini kullanmıştır (bk. DEFTERDAR).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1376, I, 199; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 222 vd.; Es'ad b. Memmâtî, Ḳavânînü'd-devâvîn (nşr. Aziz Suryal Atıya), Kahire 1411/1991, s. 301; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), bk. İndeks; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, II, 37, 164, 175; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, bk. İndeks; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, VIII, 301, 302, 303; Ali b. Muhammed el-Huzâî, Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye (nşr. Ahmed M. Ebû Selâme), Kahire 1401/1981, s. 580; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), IV, 34, 35, 226; V, 466; XI, 120, 350-355; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 227; İbn Kennân, Ḥadâʾiḳu'l-yâsemîn fî ẕikri ḳavânîni'l-ḫulefâʾ ve's-selâṭîn (nşr. Abbas Sabbâğ), Beyrut 1412/1991, s. 123, 173; Uzunçarşılı, Medhal, s. 39, 40, 42, 95, 214, 215, 216, 279, 363, 364, 370, 376-377; Hasan el-Bâşâ, el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-veẓâʾif ʿale'l-ʿâs̱âri'l-ʿArabiyye, Kahire, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), II, 1084-1091; Hasan-ı Enverî, Iṣṭılâḥât-ı Dîvânî Devreyi Ġaznevî ve Selcûḳī, Tahran 2535 şş., s. 56-61; a.mlf., "Dîvân-ı İstîfâ der Ḥükûmet-i Ġazneviyân ve Selcûḳiyân ve Berḫî Iṣṭılâḥât-i Merbûṭ be Ân", Berresîhâ-yi Târîḫî, VIII/6, Tahran 1974, s. 31 vd.; Ahmed Saîd Süleyman, Teʾṣîlü mâ verede fî târîḫi'l-Cebertî mine'd-daḫîl,

Kahire 1979, s. 199-200; Erdoğan Merçil, Kirman Selçukluları, İstanbul 1980, s. 276-279; Nebîh el-Âkıl, Dirâsât fî târîḫi ʿaṣri’l-Ümevî, Dımaşk 1401-1402/1981-82, s. 209 vd.; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 170, 173-174; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 3, 4, 6, 7; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), II, 167, 168, 169; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlükler, İstanbul 1991, VII, 198; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu, Ankara 1992, III, 184, 185; Mehmet Aykaç, Abbâsi Devleti’nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvânlar, Ankara 1997, s. 167; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 151, 193, 195, 199-200; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, Ankara 2002, s. 173, 179, 235; R. Levy, “Müstevfî”, İA, VIII, 837-838; R. Levy - [C. E. Bosworth], “Mustawfī”, EI^2 (İng.), VII, 753-754.

Abbas Sabbâğ - Nebi Bozkurt

MÜSTEZAD

(مستراد)

Divan edebiyatında her mısra veya beytin sonunda aynı veznin bir cüzüyle yazılmış birer kısa mısra bulunan manzume.

Arapça'da "artmış, ziyadeleşmiş" anlamına gelen müstezâd kelimesi edebiyat terimi olarak uzunlu kısalı (bir uzun, bir kısa) mısralar halinde yazılan nazım şeklini ifade eder. Divan edebiyatında en çok gazel tarzında görülür; bunun dışında rubâî, kıta, kaside, beyit ve mesnevi şeklinde müstezadlar da bulunmaktadır. Bu tarz manzumelerde aynı veznin bir cüzü ile yazılmış ek mısralara ziyâde denir. Ziyadeleri veya uzun mısraları tekrarlanan müstezadlara "mütekerrir müstezad", ziyade mısraı kendinden sonra gelen mısraın başında tekrarlanan müstezadlara "müdevver müstezad", ziyade mısraı uzun mısradan önce gelen müstezadlara "mutarraf müstezad", ziyadeleri çift olan müstezadlara "çifte müstezad" adı verilir. Tek ziyadeli müstezadlara oranla iki ziyadeli olanların sayısı çok azdır. Müstezadlar hangi nazım şekliyle yazılmışsa o şeklin ismi müstezad tabirinin önüne getirilerek adlandırılır.

Müstezadlarda en çok kullanılan kafiyelerin şeması şöyledir.

1. Aa Aa *BbAa* CcAa

2. Aa Aa *BxAa* CxAa

3. AbAb *CcAb* DdAb

4. AbAb *CxAb* DxAb

Bunların dışında mütekerrir, çifte, rubâî, kıta, musammat, mesnevi müstezadlarda kullanılan farklı kafiye şemaları da mevcuttur. Nitekim toplam otuz sekiz farklı kafiye örgüsü tesbit edilmiştir. Müstezadların asıl vezni "mef'ûlü mefâîlü mefâîlü feûlün" kalıbıdır. Bu vezinde ziyade

mısralar “mef‘ûlü feûlün” cüzüyle yazılır. Az miktarda da olsa diğer aruz kalıplarıyla beraber ziyade mısralar da hesaba katılarak müstezadlarda yirmi dört kalıbın kullanıldığı belirlenmiştir.

Müstezadlarda aşk, sevgili, şarap, tabiat en fazla işlenen konulardır. Bunların dışında methiye, na‘t, tevhid, münâcât, hezl, hiciv, bahâriyye, tasavvuf ve müzik terimleriyle ilgili konularda yazılmış müstezadlar da vardır. Ayrıca halk edebiyatı nazım türlerinden devriyyede, divan ve koşmalarda da müstezadlara rastanmıştır. Bunlara daha çok “ayaklı” koşma, “yedekli divan” vb. adlar verilmektedir. Bazı yazarlarca müstezadın halk edebiyatı kökenli olduğu ileri sürülmüşse de halk edebiyatı şairlerinden çok daha önce divan şairlerinin müstezad yazdığı tesbit edilmiştir. Halk edebiyatındaki müstezadların çoğunun aruzla yazılmış olması da bunun divan şiirinden kaynaklandığını göstermektedir.

Arap şiirinde “müveşşah” denilen bir şekilden örnek alınarak İran edebiyatında yazılmaya başlanan müstezad oradan Türk edebiyatına geçmiştir. İran şiirinde en eski müstezad örnekleri Mes‘ûd-i Sa’d-i Selmân, Ferîdüddin Attâr ve İbn Hüsâm’a aittir. Ayrıca Kemâl-i Hucendî, Müştâk-ı İsfahânî ve Senâî’nin müstezad şiirleri de önemlidir. Son dönemde müstezad yazan şairler arasında Bahâr, Eşref-i Gîlânî, Lâhûtî ve Işkī yer alır.

Türk edebiyatında tesbit edilen ilk müstezad örnekleri XIV. yüzyıl şairi Nesîmî’ye (ö. 821/1418) aittir. Daha sonra gelen belli başlı müstezad şairleri Şeyhî, Ali Şîr Nevâî,

Necâtî, Rûhî-i Bağdâdî, Nâilî, Nâbî, Nedîm, Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Şeyh Galib, Enderunlu Fâzıl, Leylâ Hanım ve Hüznî’dir. Türk edebiyatında en fazla müstezad yazan şair kırk beş adet şiiriyle Müstakimzâde’dir. Hüseyin Ayvansarâyî’nin muhtelif şairlerden derlediği Eş‘ârnâme-i Müstezâd adlı bir eseri vardır (İÜ Ktp., TY, nr. 5466). Tanzimat’tan sonra müstezada rağbet eden sanatçıların başında Abdülhak Hâmid ve Serveti Fünûn edebiyatçıları gelmektedir. Vezin, şekil ve kafiye özelliklerinde birçok değişiklik yapılarak ziyade mısraların düzenli düzensiz dağılımlarıyla müstezadlar yazılmıştır. Böylece müstezad geniş müstezad, serbest müstezad basamaklarından geçerek özellikle II.

Meşrutiyet'in ardından hece veznine de uygulanmış, Türk şiirinin serbest nazma doğru gelişmesine yol açmıştır. Müstezadların bazıları bestelenmiştir (ayrıca bk. DİA, IX, 407).

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Ayvansarâyî, Eş'arnâme-i Müstezâd, İÜ Ktp., TY, nr. 5466, tür.yer.; Ahmed Talat [Onay], Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i, İstanbul 1928, s. 58-60, 82-83, 87-90; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 110-111; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 74-75; Celâleddin Hümâî, Fünûn-i Belâġat ve Ṣanâʿât-ı Edebî, Tahran 1363 hş., I, 220-221; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 204-207, 312-313, 355-358, 360, 385-389; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, II, 208-209; Haluk İpekten, Eski Türk Edebiyatı: Nazım Şekilleri ve Aruz, İstanbul 1994, s. 33-38; Muvaffak Eflatun, Türk Edebiyatında Müstezad (yüksek lisans tezi, 1997), Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Yeni Bulgular Işığında Müstezad", Türklük Bilimi Araştırmaları, sy. 18, Niğde 2005, s. 83-102; Sîrûs-i Şemîsâ, Envâʿ-ı Edebî, Tahran 2000, s. 305; Doğan Kaya, Âşık Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul 2000, s. 47-77; Mehmet Deligönül, "Müstezat", TDAY Belleten (1972), s. 93-102; Ferâmüz Gûderzî, "Naẓarî Müstezâd der-Şiʿr-i Fârsî", Hüner ü Merdüm, sy. 140-141, Tahran 1353 hş., s. 36-42; Pakalın, II, 633; Munibur Rahman, "Mustazād", EI² (İng.), VII, 754; Mustafa İsen, "Müstezat", TDEA, VI, 483-484; Ömer Faruk Akün, "Divan Edebiyatı", DİA, IX, 407.

Filiz Kılıç

MÜSÜL

(المثل)

Genellikle Eflâtun'un ideler kavramı karşılığında kullanılan felsefe terimi.

Sözlükte "örnek" anlamına gelen misâl kelimesinin çoğulu olan müsül kelimesi, Eflâtun felsefesinden bahseden çeşitli metinlerin İslâm dünyasında Arapça'ya tercümesinin ardından hem tekil hem çoğul olarak "fizikî nesnelerin asılları, ilk örnekleri" mânasında kullanılmıştır. Misal teriminin eski Yunan dilindeki karşılığı eidostur (çoğulu eidê). Bu kelime Homeros'tan Eflâtun dönemine kadar "görünüş, biçim; mahiyet; tip, tür; fikir" anlamlarına geliyordu. Felsefe terminolojisinde merkezî bir yere sahip olan ide (idea) kelimesi de aynı kökten gelmektedir. Osmanlı düşüncesinde de bu kavramı ifade etmek için misal yahut müsül teriminin kullanıldığı görülmektedir.

Eflâtun'un varlık ve bilgi problemini temellendirmek amacıyla kullandığı bu kavramın kökenleri, Sokrat'ın sofistlerce savunulan rölativist anlayışa karşı ahlâkî değerlere ait tümel tanımlara ulaşmak istemesinde aranmaktadır. Eflâtun'a göre ideler, değişime uğrayan fizikî nesnelere mukabil değişmez olan varlıklar alanını temsil etmek üzere epistemolojik bir önem taşır. Çünkü filozofa göre duyulur olanın ötesinde sabit ve süreklilik arzeden bir gerçeklik söz konusu olmadıkça bilgiyi temellendirmek mümkün değildir. İdealar akıl aracılığı ile bilinir; ancak insanın dünyadaki varlığından önce tanıdığı ideaları yeniden hatırlaması yahut aşk yöntemiyle idealara yönelip onlara yakınlaşması da bilme şekillerine dahildir. Ontolojik anlamına gelince, idealar duyulur nesnelerin varlık sebebi olup fizikî nesneler idealardan pay alarak varlık kazanır. Dolayısıyla her fizikî nesne, kendi ezelî ilk örneğinden sanatkârca bir taklit etkinliğiyle çıkarılmış imgeden ibaret olup her biri en yüce sanatkâr olan Tanrı'nın eseridir. Duyulur nesnelerle aralarındaki karşıtlığı ifade eden şey ise idealara ait varlığın fizik ötesi niteliğidir. Bu fikre paralel olarak idealar akledilir yerde yani akledilir âlemde ezelî ve aşkın varlıklar olarak bulunur (Peters, s. 46-51)

İdealar teorisine en köklü ve sarsıcı eleştiri Eflâtun'un öğrencisi Aristo'dan gelmiştir (Metaphysics, 987a-988a, 990a-993a, 1078b-1080a). Aristo'nun eleştirisindeki hareket noktası idealarin birer form olarak Tanrı, gök akılları ve insana dışarıdan gelen aktif akıl hariç tutulursa maddeden ayrık bir cevhere sahip bulunmadığı tezidir. Filozofa göre eidos, madde ve sûretten oluşan bütün cevherlerin formel sebebi ve aynı zamanda bir var olanın akledilir özüdür. Dolayısıyla bir şeyin bilinmesi, onun eidos ile ifade edilebilecek olan kavramsal gerçekliği olup bu kavram zihin dışında bağımsız bir varlığa sahip değildir. Daha sonra gelişen Yeni Eflâtuncu felsefe içinde ideaların Tanrı'nın tasavvurları olduğu ileri sürülmüş (meselâ bk. Plotinus, s. 209-210), ancak onların maddeyi biçimlendirmeye yönelik içkin formel sebepler olarak da görülmesi bu çelişkiyi aşmaya yönelik tartışmaların sürmesine yol açmıştır.

Câlînûs (Galenos) tarafından kaleme alınan Timaios diyaloguna ait Cevâmiʿu Kitâbi Timâvis adlı günümüze ulaşmış bir özette Eflâtun'un idea kavramına açık bir atıf yer almakta, âlemin yaratılışında bir taraftan yaratıcıya, diğer taraftan O'nun yöneldiği ideal model yahut ilk örneğe nisbeti olan bir gayenin bulunduğu belirtilmektedir (Abdurrahman Bedevî, Eflâṭûn fi'l-İslâm, s. 90). Plotin'in Enneades adlı eserine dayanan, fakat yanlışlıkla Aristo'ya atfedilmiş bulunan Es̱ûlûcyâ (Theologia) adlı eser ise Eflâtuncu idealar teorisinin ele alındığı bir başka önemli metindir. Kitapta idealar terimini ifade etmek üzere ilk örneklerin yanında form (sûret), varlık (ânniyye) ve cevher terimleri de kullanılmaktadır. Meselenin ele alındığı çerçeve ise eserin adıyla paralel biçimde teolojik bir nitelik taşımaktadır. Bu çerçeve Tanrı'nın aklî ve fizikî âlemleri yaratmasıyla ilgilidir ve müellif ısrarla Tanrı'nın bu âlemlere varlık vermeden önce herhangi bir sanatkâr gibi düşünüp taşınma, tasarlayıp planlama gibi zihinsel bir faaliyet içine girmediğini vurgulamaktadır. Bunun anlamı ideaların Tanrı'nın soyutlama faaliyetinin bir ürünü olmadığıdır. Çünkü müellife göre Tanrı'nın varlığı yalnızca her şeyin doğrudan sebebi değil aynı zamanda her şeyin ilk örneğidir. O'nun varlığından ışık alarak ilk varlık kazanan form akıllar ve nefislerin yer aldığı yüce âlem olup ondan da aşağı âlem ve içindeki duyulur nesneler sırasıyla türemektedir. İdealar açısından daha belirgin vurgu ise aşağı âlemde her ne varsa yüce âlemde de onun saf, katışıksız formlarının bulunduğu şeklindedir (Abdurrahman Bedevî, Eflûṭîn ʿinde'l-

ʿArab, s. 158-164).

İslâm felsefesinde idealar kavramının bir problem olarak ele alınmaya başlamasında Es̱ûlûcyâ metninin belirleyici rolü olmuştur. Fârâbî, Eflâtun ve Aristo'nun görüşlerini uzlaştırmak için kaleme aldığı risâlesinde Eflâtun'a ait idealar teorisinin kısa bir tanıtımını yaptıktan sonra Aristo'nun Ḥurûf (Metafizika) adlı eserindeki itirazlarına yer vermektedir. Kitapta ele alınan problem Es̱ûlûcyâ'nın Aristo'nun eseri sanılmasıyla ilgiliydi ve böyle büyük bir filozof, iki ayrı eserinde idealar hakkında

birbiriyle çelişen fikirler ileri sürmüş olamazdı. Fârâbî, idealar kavramını Tanrı'nın zâtındaki sûretler veya ilâhî misaller olarak yorumlamak suretiyle görünen çelişkiyi aşmaya çalışmıştır. Filozofa göre problemin özü, idealar ve aklî âlem Hakkında Eflâtun'un kastını aşacak biçimde fizikî bir terminoloji kullanılmasında yatmaktadır. Halbuki Eflâtun teorisinin gerçek anlamı ideaların Tanrı'nın zâtındaki ezelî sûretler olmasıdır ve bu düşünce Aristo felsefesi ile çelişmemektedir (el-Cemʿ, s. 105-109).

Buna karşılık İbn Sînâ Aristo gibi idealar teorisini eleştirmiştir. Filozof eş-Şifâʾ adlı ansiklopedik eserinin el-İlâhiyyât kitabında idealarla ilgili bu yaklaşımını Pisagorcu matematiksel ilkeler kavramına yönelttiği eleştiriye paralel biçimde ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'ya göre gerek idealar gerekse matematiksel ilkeler Hakkındaki bu yanlış teoriler felsefî ilimlerin henüz olgunlaşmadığı dönemlerin ürünüdür. Buna göre felsefî düşüncenin ilk evrelerinde fizikçi ve matematikçilerin içine düştüğü bir zihin karışıklığının eseri olarak kavramların ontolojik bir gerçekliğe sahip olduğu sanılmıştır. Meselâ insanlık kavramının anlamından biri duyulur ve değişime tâbi olan, diğeri akledilir, soyut, değişmez ve ezelî olan iki insanın var olduğu sonucu çıkarılmış ve ikincisi için ayrık, ilk örnek varlık terimleri kullanılmıştır. Bu şekilde fikir yürüten filozoflar açısından insan aklının bilgisine konu olan gerçeklik, oluşup bozulan fizikî nesnelere karşılık onlara ait olan ayrık formlardır. İbn Sînâ'ya göre söz konusu yanılgının her şeye rağmen olumlu sonuçları da doğmuş, bu hata vesilesiyle felsefî yaklaşımın soyut kavramlara daha belirgin biçimde yönelmesi mümkün olmuştur (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât [1], s. 310-324).

İslâm felsefesinde Eflâtuncu ideaların savunulduğu ve merkezî bir önem

kazandığı sistem İşrâkīlik’tir. Şehâbeddin es-Sühreverdî’nin geliştirdiği nurlar hiyerarşisi en yüce mertebesinde Tanrı’nın bulunduğu, daha sonra hâkim nurlar (el-envârü’l-kāhire) diye anılan gök akılları silsilesiyle devam etmektedir. Ontolojik boylam düzeyleri olarak anılan akıllara karşılık hiyerarşinin yatay boyutunda enlem düzeyleri bulunmaktadır. Enlem düzeylerindeki nurlar türlerin ilkeleri adını almakta olup bir yandan Eflâtuncu idealara, öte yandan meselâ su türü için “hurdâd”, ateş türü için “ürdîbihişt” gibi isimlerle anılan Zerdüştî meleklere karşılık gelmektedir. Cebrâil’in insan türünün aslı kabul edilişi örneğindeki gibi İslâmî melekiyyât da bu sistemle bütünleştirilmiştir. Bir türün ilkesi tikellerin varlığından soyutlama ile çıkarılan zihnî bir kalıp değildir. Çünkü köklü İşrâkī geleneğe göre yüce olan aşağı olandan hâsıl olmaz. Bu sebeple idealar, Meşşâî felsefenin aksine, çokluk ifade eden tikellerin zihindeki birliğini ifade eden tümel kavramlar değil zihin dışında varlığa sahip, tümel nitelikleri birer ontolojik ilke olmakla ilgili nurlardır. Türlerin bu ilk örnekleri boylam düzeylerindeki akıllar gibi birbirinden türemez; kendilerinden türeyen yönetici nurlar ise türlerle onların ilkeleri arasında vekil rolü oynar. Sühreverdî’ye göre mademki Aristocu filozoflar dış dünyada mevcut olan nesnelere ait formların insan zihninde de birer araz biçiminde varlığa sahip olduğunu kabul etmektedirler, o halde bu formların aklî âlemde kendi varlıklarıyla kāim bulunan mahiyetler olarak var olduğunu da kabul etmek durumundadırlar (Ḥikmetü’l-işrâḳ, II, 92-93, 155-161). Sühreverdî, Eflâtuncu idealarla aynı olmayan bir başka müsülden daha söz etmektedir. Filozofun Eflâtuncu ideaların akıl âlemiyle fizikî mekân arasında “askıda duran formlar” diye zikrettiği bu misaller, Eflâtun’un ideaları gibi sabit ve sırf nûrânî gerçeklikler olmayıp bazısı karanlığa ilişkin olan, bazıları da ışık alan formlardan ibarettir. Bu misaller tıpkı aynada yansıyan görüntüde olduğu gibi hayal gücünde gerçekleşir. Dolayısıyla bu formlar, hayal gücünün ürettiği değil bu gücün dışındaki bir âlemde bulunan ve görüntüleri bu güçte yansıyan misallerdir. İki boyutlu olan bu görüntüler mahiyetlerin eksik bir yansımasından ibarettir. Onlara hayalî olarak varlık ve görünüş kazandıran feleklere ait yönetici nurlardır. Bu misallerin bulunduğu varlık düzeyi soyut gölgeler yahut hayaller âlemi olarak adlandırılır. Cin ve şeytan diye adlandırılan varlıklar da bu misallerin birer ürünüdür. Ara âlemde yaşayan bazı ışıklı ruhlar felekler hiyerarşisine karşılık gelen bir melekler tabakası oluşturur. Peygamberlere özgü rü’yet deneyimleri bu âlemle de ilgilidir ve onların sözünü ettiği cismanî haşre

ilişkin mutluluk ya da mutsuzluk şeklindeki bütün uhrevî yaşantılar da bu âlemde gerçekleşir (a.g.e., II, 211-216, 230-235, 240-241). Bu fikirlerin filozoftan sonraki ilk geniş açıklaması Sühreverdî'nin sadık izleyicisi Ḥikmetü'l-işrâḳ şârihi Şehrezûrî tarafından ortaya konacaktır (Resâʾilü'ş-şecereti'l-ilâhiyye, III, 361 vd.).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin varlık ve bilgi anlayışında "ruhanî varlıklarla cismanî nesneler arasındaki ara âlem (berzah)" şeklinde tanımlanan bir misal yahut hayal âlemi kavramı mevcuttur. Ancak onun sisteminde merkezî bir yere sahip olan ve yaygın şekilde aslî unsurlarla (ilk örnekler) karşılanan "a'yân-ı sâbite" tabirinin Eflâtuncu idealara tekabül edip etmediği tartışılmıştır. Bazı uzmanlar düşünürün sisteminde Eflâtuncu idealara a'yân-ı sâbiteden daha çok ilâhî isimler kavramının karşılık gelebileceğini (Chittick, s. 84), bazıları da muhtemel Eflâtuncu tesirlerden söz etmekle birlikte a'yân-ı sâbitenin esas itibariyle ilâhî ilimdeki tikel gerçeklikleri ifade ettiğini ve dolayısıyla Eflâtun'un tümel nitelikli idealarına tam anlamıyla tekabül etmeyeceğini (Ebü'l-Alâ Afîfî, s. 270-271) ileri sürmüştür. İslâm düşünce geleneğinin daha sonraki sentez dönemlerinde Cürcânî gibi müellifler, esasen yalnızca zihinsel varlık sayılması gereken soyut kavramların zihnin dışında da mevcut olduğunu ileri süren Eflâtuncu görüşü açık şekilde reddederken (Şerḥu'l-Mevâḳıf, III, 30-32) Molla Sadrâ gibi düşünürler, Eflâtuncu ideaların varlığını İbn Sînâ'nın eleştirileri karşısında sonuna kadar savunmuştur (el-Ḥikmetü'l-müteʿâliye, II, 46 vd.; ayrıca bk. eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye, s. 154 vd.).

En eski nüshası 833 (1429-30) yılında Bursa'da istinsah edilen ve müellifi henüz tesbit edilemeyen Risâle fi'l-müs̱üli'l-ʿaḳliyyeti'l-Eflâṭûniyye ve'l-muʿallaḳati'l-ḫayâliyye adlı bir yazmadan Eflâtuncu idealar teorisinin nisbeten erken tarihlerde Osmanlı düşünce çevrelerine girdiği anlaşılmaktadır. Metinde ideaların varlığını savunan felsefî açıklamalara yer verilmekte, karşı görüşlerin geçersizliği dile getirilmekte, "idealar" anlamındaki müsülün "hayal âlemindeki formlar" anlamındaki müsülden farkı ve tasavvufî varlık öğretisiyle alâkası ortaya konmaktadır. Geç dönem Osmanlı düşünce adamlarından Kasabbaşızâde İbrâhim'in telif ettiği Risâle teteʿallaḳu ʿalâ beyâni'l-müs̱üli'l-Eflâṭûniyye ve'l-müs̱üli'l-muʿallaḳa ve'l-farḳı beynehümâ adlı eser de müsül teriminin yukarıda zikredilen iki anlamı arasındaki farka işaret etmektedir. Buna karşılık Gözübüyükzâde İbrâhim

Efendi'nin kaleme aldığı Risâle fî taḥḳīḳi'l-müs̱üli'l-Eflâṭûniyye adlı metinde Cürcânî'nin tutumuna paralel biçimde soyut kavramların zihnin dışındaki varlığı reddedilmektedir. Son ikisi kısa risâlelerden ibaret olan bu üç eserin bir arada neşri el-Müs̱ülü'l-ʿaḳliyyetü'l-Eflâṭûniyye adıyla ve etraflı bir giriş eşliğinde Abdurrahman Bedevî tarafından gerçekleştirilmiştir (Küveyt-Beyrut 1947).

BİBLİYOGRAFYA

Eflâtun, Phaedo, 65d-e, 72c-77d, 103b-104a (The Dialogues of Plato içinde, trc. B. Jowett), Oxford 1875, I, 437-438, 446-453, 482-485; a.mlf., Timaeus, 30c-d, 51b-52d (The Dialogues of Plato içinde), III, 613-614, 633-635; a.mlf., The Republic, 504e-509c, 532a-b (The Dialogues of Plato içinde), III, 390-397, 420-421; a.mlf., Parmenides, 130a-135b-c (The Dialogues of Plato içinde), IV, 163-170; Aristoteles, Metaphysics, 987a-988a, 990a-993a, 1078b-1080a (The Works of Aristotle içinde, trc. W. D. Ross), Oxford 1952, I, 505-506, 508-511, 610-611; Plotinus, The Six Enneades, V, 1, 4 (trc. Stephen MacKenna - B. S. Page), Chicago 1952, s. 209-210; Fârâbî, el-Cemʿ beyne reʾyeyi'l-ḥakîmeyn (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1985, s. 97, 105-109; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), s. 310-324; Şehâbeddin es-Sühreverdî, Ḥikmetü'l-işrâḳ (nşr. H. Corbin, Opera metaphysica et mystica içinde), Tahran-Paris 1952, II, 92-93, 155-161, 211-216, 230-235, 240-241; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Resâʾilü'ş-şecereti'l-ilâhiyye (nşr. M. Necip Görgün v.dğr.), İstanbul 2004, III, 361-402; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, Kum 1991, III, 30-32; Sadreddîn-i Şîrâzî, el-Ḥikmetü'l-müteʿâliye fi'l-esfâri'l-ʿaḳliyyeti'l-erbaʿa, Kum, ts. (Menşûrât-ı Mustafavî), II, 46-81; a.mlf., eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye fi'l-menâhici's-sülûkiyye (nşr. Seyyid Celâleddin Âştiyânî), Meşhed 1360 hş., s. 154-178; F. E. Peters, Greek Philosophical Terms, New York-London 1967, s. 46-51; Abdurrahman Bedevî, Eflûṭîn ʿinde'l-ʿArab, Küveyt 1977, s. 158-164; a.mlf., Eflâṭûn fi'l-İslâm, Beyrut 1402/1982, s. 90; a.mlf., el-Müs̱ülü'l-ʿaḳliyyetü'l-Eflâṭûniyye, Küveyt-Beyrut 1947, tür.yer.; W.

Chittick, The Sufi Path of Knowledge, New York 1989, s. 14-16, 84, 117-118, 229; Ebü’l-Alâ Afîfî, İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2000, s. 259-271.

İlhan Kutluer

MÜŞÂ‘

(المشاع)

Müşterek bir malda paydaşların belirli oranlardaki hisselerini ifade eden bir terim.

Sözlükte “yaymak, dağıtmak” anlamındaki işâ‘a masdarından türeyen ve “yaygın halde bırakılmış, taksim edilmemiş” mânasına gelen müşâ‘ kelimesi fıkıhta taksim edilmemiş müşterek maldaki hisseyi belirtmek için kullanılır. Bu hisselerin müşâ‘ ya da şâi‘ (şâyi) diye nitelendirilmesi üçte bir, beşte iki gibi oranlarla ortak malın her parçasına ve zerresine yayılmış, Mecelle’nin ifadesiyle “sârî ve şâmil” (md. 139) olduğunun kabul edilmesi sebebiyledir. Bir malın bu şekilde hisseli olmasına şüyû‘ (işâa) denilir. Mecelle, müşâ‘ terimini “hısas-ı şâyiayı hâvi olan şey” (şâyi payları ihtiva eden eşya) (md. 138) şeklinde tarif ederse de gerçekte bu kelime, müşterek mülkiyete konu olan malın bütününü değil sadece söz konusu edilen hisseyi belirtir (Ali Haydar, I, 232-233); ancak bazan mecaz yoluyla malın tamamı için kullanıldığı da olur.

Tek kişi mülkiyetinde bir eşyaya sadece bir kişi sahipken müşterek (hisseli, paylı) mülkiyette aynı malın birden çok mâliki vardır; fakat mâliklerin hisseleri o malın muayyen bir kısmı üzerinde kurulmuş (müteayyin) değildir. Meselâ müşterek mülkiyete konu olan bir evin odaları, kirişleri, çivileri, taşları vb. her cüzü ve zerresi, payları oranında hissedarların hepsine aittir. Bundan dolayı müşterek mülkiyet çağdaş yazarlar tarafından şâyi mülkiyet olarak da adlandırılır (Ali el-Hafîf, s. 157). Kara Avrupası hukuklarında görülen ve birlikte mülkiyetin diğer bir türünü oluşturan iştirak halinde mülkiyette de (el birliği mülkiyetinde) bir eşya üzerinde aynı anda birden çok kişiye ait bir mülkiyet Hakkı söz konusu olmakla birlikte bu hak fiziksel veya zihinsel olarak paylara bölünmemiştir. Bu husus 4721 sayılı yeni Türk Medenî Kanunu’nda, “El birliği mülkiyetinde ortakların belirlenmiş payları olmayıp her birinin Hakkı ortaklığa giren malların tamamına yaygındır” şeklinde ifade edilmiştir (md. 701). Müşterek mülkiyette mâlikler arasındaki birlik bu mülkiyetten ötürü vücut bulurken

iştirak halinde mülkiyette ortaklık mülkiyetten önce mevcuttur ve mülkiyete iştirak halinde mülkiyet vasfını bu ortaklık vermektedir. Cermen hukukundan gelen ve hukukî mahiyeti tartışmalı olan bu mülkiyet türü İslâm hukukuna yabancıdır (ayrıca bk. ŞİRKET).

İslâm hukukunda “şirket-i milk” terkibiyle karşılanan müşterek mülkiyet şâyi hisseli bir mülkiyeti ifade etmekle birlikte fıkıhta şüyû ve müşâ‘ ile şirket terimleri farklı bağlamlarda kullanılır. Müşterek malın tamamını ilgilendiren işlemler ve ortakların karşılıklı hak ve sorumlulukları şirket terimi çerçevesinde ele alınırken müşterek malın özellikle şâyi hissesi üzerindeki satım, kira, rehin vb. tasarrufların geçerlilik durumu incelendiğinde müşâ‘ ve şüyû terimlerine başvurulur.

Şâyi hisseli bir malın bütünü üzerinde mâlikler ortak iradeleriyle her türlü tasarrufta bulunabileceği gibi (Mecelle, md. 431, 1069, 1192) paydaşlardan her biri de kendi hissesi üzerinde mâlik sıfatıyla serbestçe tasarrufta bulunma Hakkına sahiptir. Buna karşılık paydaşlar kendi hisselerinin menfaat ve semerelerine mâlik iken diğer paydaşların hisselerine nisbetle üçüncü kişi durumundadır. Bu ilke doğrultusunda paydaşların her biri kendi hissesini diğer hissedarın / hissedarların iznini almaksızın başkasına satabilir (Mecelle, md. 215, 1088); fakat bu durumda diğer hissedar / hissedarlar şüf‘a Hakkına sahip olur. Yine müstakil mülkiyette mâlik malını satarken 1/3 gibi müşâ‘ bir payı istisna edebilir. Zira bu durumda mebi‘ bilinir olma şartını taşımakta ve ayrıca tayine ihtiyaç bulunmamaktadır. Hissenin müstakil biçimde teslimi ve kabzı mümkün olmadığı ve işlemin sonuçları sadece bu pay üzerinde gösterilemediği için müşâ‘ payın kira, rehin, hibe gibi bazı akidlere konu edilmesi özellikle Hanefî doktrininde geçersiz sayılmış veya bu tür tasarruflara sınırlı olarak imkân tanınmıştır.

Hanefî mezhebinde esas alınan Ebû Hanîfe’nin ictihadına ve Hanbelî mezhebinde sahih kabul edilen görüşe göre şâyi hissenin paydaşlar dışındaki kişilere kiralanması câiz değildir (Mecelle, md. 429); böyle bir işlem bazı Hanefîler’ce bâtıl, mezhepte esas alınan görüşe göre ise fâsiddir. Zira icârede amaç kiracının kiralanan eşyadan faydalanmasıdır; şâyi hissenin diğer paylardan ayrı olarak teslimi ise mümkün olmadığından (Kâsânî, IV, 187; Buhûtî, III, 546) akid konusu menfaat istifadeye elverişli bulunmamaktadır. Hisseyi kiralayan kişinin diğer hissedarla / hissedarlarla

mühâyee yaparak maldan istifade etmesi mümkün görünse de bu onların kiracıyla mühâyee akdi yapmaya zorlanması anlamına gelir. Şâyi hissenin paydaşa kiralanması ise sahihtir. Yine mühâyee akdi sonrasında hissedarların kullanımına tahsis edilen yerlerin paydaş veya üçüncü kişilere kiralanması geçerlidir. Zira bu durumda kira konusu malın tamamı diğer paydaşın / paydaşların Hakkından arınmış olarak kiralayan kişiye teslim edilmekte ve kullanım açısından şüyû da bulunmamaktadır (Ali Haydar, I, 706-708). Şüyû akidden sonra meydana gelirse -başta sağlam olarak kurulan akidle kabz tamamlandığı için-meşhur görüşe göre kira akdi geçerliliğini korur (Kâsânî, IV, 188-189; Osman b. Ali ez-Zeylaî, V, 126; Mecelle, md. 430). Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ile Şâfiî ve Mâlikîler'e göre ise müşâın üçüncü kişilere kiraya verilmesi işlemi geçerlidir.

Hanefî doktrininde rehin akdiyle elde edilen zilyedlik aynî bir hak olarak değerlendirildiği için (bk. MİLK) bu tür zilyetliğin müşterek mülkün sadece bir kısmında kullanılması mümkün değildir (Kâsânî, VI, 138; Şehâbeddin ez-Zencânî, s. 204-205). Zira zilyedlik ancak belirli bir ayn üzerinde kurulabilir. Dolayısıyla müşâın rehnedilmesi geçersizdir; Hanefîler'in bir kısmı bunu

bâtıl, çoğunluğu fâsid olarak niteler. Bu hususta rehnin taksime elverişli olup olmaması ya da müşâın üçüncü kişilere veya hissedara / hissedarlara rehin verilmesi arasında ayırım yapılmaz (Ali Haydar, II, 259-261). Yine Hanefîler sonradan meydana gelen şüyûun rehin akdini fâsid kılacağını kabul ederek bu konudaki kavramsal prensiplerini katı bir şekilde işletmişlerdir. Diğer üç doktrine göre ise müşâ‘ hissenin rehne konu edilmesi geçerlidir; zira şüyû rehnin hükmü olan mürtehinin rehni satmasına veya alacağını elde etmede öncelikli hak sahibi olmasına mâni değildir (Şehâbeddin ez-Zencânî, s. 203). Ayrıca müşâ‘ rehnedilirse mürtehin ile diğer hissedar / hissedarlar arasında bir tür mühâyee câri olur, dolayısıyla zilyedliğin parçalara ayrılmasında sakınca yoktur (Nevevî, IV, 39).

Yine Hanefî doktrininde, taksime elverişli bir malın şâyi hissesi üçüncü kişilere hibe edilemez, böyle bir malın müşâ‘ olarak teslimiyle hibe akdi tamam olmaz ve akid hibe edilen kişi açısından mülkiyet doğurmaz. Zira

hibe akdinde kabz şarttır ve şüyû kabzı engellemektedir (Kâsânî, VI, 120). Ayrıca bu tür mallardaki şâyi hissenin hibesi, bağışlayan tarafı malını taksim ederek hibe edilene teslim etme yükümlülüğü (kısmetü'd-damân) altına sokar; halbuki bu, teberruda bulunan kişiye külfet yüklenemeyeceği ilkesiyle çelişir (Osman b. Ali ez-Zeylaî, VI, 69). Hanefî fakihleri, taksime elverişli olmayan maldaki hissenin hibesini ise pay oranının belirli olması şartıyla mümkün görürler. Bu şekilde, sınırlı da olsa yapılan kabz zaruret sebebiyle yeterli görülmekte ve müşâ' hisselerde hibe yolunun tamamen kapanmasının önüne geçilmek istenmektedir (Ali Haydar, II, 681, 683). Fakihlerin çoğunluğuna göre müşterek mülkiyete konu olan bir maldaki hissenin hibe edilmesi kural olarak câizdir; İbn Ebû Leylâ ise bu işlemin ancak paydaşlar arasında geçerli olacağı kanaatindedir. Vakıfta teslimi şart koştuğu için İmam Muhammed'e göre taksime elverişli olan maldaki müşâ' hissenin vakfı da câiz değildir; taksime elverişli olmayan maldaki müşâ' hissenin vakfı ise ittifakla câizdir. Müşâın âriyet ve karz akidlerine konu edilmesi diğer doktrinlerde olduğu gibi Hanefîler'de de sahihtir (Kâsânî, VI, 83, 220; Ali Haydar, II, 558).

Şâyi hisse ve müşâ' terimleri esasen müşterek mülkiyete konu eşya üzerindeki hisseleri belirtmekle ve mülkiyet Hakkıyla ilgili olmakla birlikte İslâm hukukunda ortaklaşa alacak haklarının da (şirket-i deyn) şâyi hisseye konu olabileceği kabul edilmiş (Mecelle, md. 1066) ve bu durumda müşâ' ile ilgili bazı kuralların uygulanması benimsenmiştir (Osman b. Ali ez-Zeylaî, V, 45). Meselâ müşterek bir malın üçüncü kişi tarafından itlâf edilmesiyle doğan tazminat alacağı (deyn-i müşterek) mâlikler arasında mal üzerindeki hisseleri oranında müşterek olur (Mecelle, md. 1093; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, I, 262). Özellikle Hanefî doktrininde hisseli bir alacak bu haliyle kabza, dolayısıyla kabzın gerekli görüldüğü taksime elverişli kabul edilmez. Bu sebeple deyn üzerinde zaten sınırlı olan tasarruf yetkisi müşterek deyn söz konusu olduğunda daha da daraltılır. Alacakta şüyû hükmünün en temel sonucu, alacaklılardan birinin borçludan kendi adına teslim aldığının her kısmı üzerinde diğer alacaklıların hisseleri oranında hak sahibi olmasıdır. Öte yandan menfaatler üzerindeki aynî haklarda da şüyû söz konusu olabilir ve bu durumda eşyanın aynı ile ilgili genel hükümler uygulanır (Ali Haydar, II, 712; Ali el-Hafîf, s. 164, 180). Bazı yazarlarca müşâ' teriminin -yeri ve zamanı Hakkında bir açıklama yapılmaksızın- geçmişte bazı İslâm ülkelerinde bir köy halkının arazi üzerindeki müşterek

mülkiyetini ifade etmek üzere kullanıldığı da ileri sürülmekle beraber (EI² [İng.], VII, 666-667) ilgili hukukî metinlerde böyle bir kullanıma rastlanmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "şyʿa" md.; Kâsânî, Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾîʿ, Beyrut 1986, IV, 180, 187-189; VI, 83, 120, 138, 142, 220; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1987, s. 203-205; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1985, III, 243; IV, 38, 39, 305, 362; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1315, V, 45, 126; VI, 69; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, III, 243, 546; IV, 305; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Bulak 1308, V, 239; Mecelle, md. 138, 139, 215, 429-431, 1045, 1060, 1066, 1067, 1069, 1088, 1091, 1093, 1192, 1585; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 232-233, 706-708, 710, 712-713; II, 257-261, 558, 680, 681, 683, 712; III, 234-235, 269-270; İmran Öktem, Kollektif Mülkiyetten İştirak Halinde Mülkiyete, İstanbul 1946, s. 5; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1967, I, 261-262, 277-280; Jale G. Akipek, Türk Eşya Hukuku, Ankara 1973, II, 21-26, 45-48; M. Kemal Oğuzman - Özer Seliçi, Eşya Hukuku, İstanbul 1978, s. 294-295, 326-335; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1987, III, 40-42, 44-45; Ali el-Hafîf, el-Milkiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1990, s. 83, 157, 159, 164, 170, 180, 206-207; M. Âkif Aydın, Türk Hukuk Tarihi, İstanbul 2001, s. 357; Halit Çalış, İslam Hukukunda Özel Mülkiyet ve Sınırlandırmaları, Konya 2004, s. 74, 226; H. Gerber, "Mus̲h̲āʿ", EI² (İng.), VII, 666-667; Ch. Pellat, "Mus̲h̲āʿ", a.e., VII, 667.

Hasan Hacak

MÜŞÂHEDAT

(المشاهدات)

Duyular vasıtasıyla tasdik edilen hükümler için kullanılan mantık terimi

(bk. ZARÛRİYYÂT).

MÜŞÂHEDE

(المشاهدة)

Allah'ın zuhur ve tecellilerini görme anlamında tasavvuf terimi.

Sözlükte "görmek, şahitlik etmek, gözlemlemek; bir nesnenin hakikatine vâkıf olmak" anlamlarına gelen müşâhede kelimesi tasavvufta Allah'ın zuhur ve tecellilerini görmeyi, seyir ve temaşa etmeyi ifade eder. Müşâhedenin gözün müşâhedesi, kalbin müşâhedesi, ruhun müşâhedesi ve sırrın müşâhedesi gibi mertebeleri vardır. Gözle (basar) müşâhede hareket noktasıdır; bunun ilerisi kalp gözüyle (basîret) müşâhededir. Belli bir mânevî mertebede bulunan bir sâlike içinde bulunduğu mertebenin üstü gāibdir, onunla üst mertebeler arasında birçok perde (hicâb) bulunur. Sülûkün amacı bu perdeleri aşıp ardındaki ilâhî hakikatleri temaşa etmektir. Perdenin ötesindeki ilâhî hakikatler daha açık, daha nurlu ve daha latiftir. Perdelerin açılması konusu tasavvuf kaynaklarında muhâdara, mükâşefe ve müşâhede şeklinde üç aşamada ele alınır. Muhâdara, Hakk'ın zikrinin hâkimiyeti altında olan kalbin O'nun huzurunda bulunmasıdır. Muhâdara, Allah'ın var ve bir olduğunu gösteren delillerin sâlikte oluşturduğu mânevî halin neticesinde gerçekleşir. Mükâşefe delillere ihtiyaç kalmadan kalbin Hakk'ın huzurunda bulunmasıdır. Müşâhede ise hiçbir şüphe kalmadan Hakk'ın kalpte huzurudur; Cüneyd-i Bağdâdî'nin ifadesiyle sâlikin kendini kaybederek Hakk'ı bulmasıdır. Ayne'l-yakīn, ilme'l-yakīn ve hakka'l-yakīn de bu üç halin başka bir tarzda ifadesidir (Gazzâlî, el-İmlâʾ, I, 79).

Muhâdara sahibi delillerle bağlıdır; ona yol gösteren akıldır. Mükâşefe sahibi Allah'ın sıfatlarıyla ünsiyet halindedir; ilmi onu Hakk'a yaklaştırır. Müşâhede sahibi ise Hakk'ın vahdet deryasına dalmış olup mârifeti onu ifnâ etmiştir (Kuşeyrî, s. 226). Müşâhede haline "şühûdî fenâ" veya

"vahdet-i şühûd" gibi isimler verilmiştir. Muhâdarada akıl, mükâşefede ilim, müşâhedede mârifet merkezî bir ağırlığa sahiptir. Müşâhede hissî bir görme ve algılama değil mânevî ve ruhî bir keyfiyet olduğundan bu hali yaşamayanların onun mahiyetini kavraması mümkün değildir. Müşâhede

fenâ, cezbe ve vecd gibi tasavvufî haller içinde gerçekleşir. Sâlik nefsinden fâni olup Hak'ta bâki olması nisbetinde bu hali Yaşar. Ebû Osman el-Mekkî müşâhedeyi ardarda çakan şimşeklerle meydana gelen aydınlığa benzetir. Kitâbü'l-Müşâhede adıyla bir eser yazmış olan Ebû Osman müşâhedeyi bazan "huzur", bazan "yakīn ilmi ve bunun hakikatleri", bazan da "yakīnin ziyadeleşmiş şekli" olarak tarif eder (Serrâc, s. 100).

Müşâhede halini yaşayan velîlere ehl-i müşâhede veya ehl-i şühûd denir. Büyük velîler ve ârifler her şeyde Allah'ı müşâhede ettikleri gibi bütün varlıkları da O'nunla müşâhede ederler, müşâhedesiz geçirdikleri yılları yaşanmış saymazlar. Bâyezîd-i Bistâmî'nin yaşı sorulduğunda dört yaşında olduğunu, yetmiş yıl dünya hicabının ardında kaldığını, hicap içinde geçen zamanı ömürden saymadığını söylemesinin sebebi budur.

Hücvîrî biri yakīn halinin sahih oluşundan, diğeri muhabbet halinin baskın oluşundan kaynaklanan iki tür müşâhededen söz eder. "Hiçbir şey görmedim ki Allah'ı onda müşâhede etmiş olmayayım" diyen Muhammed b. Vâsi', bu sözüyle sahih bir yakīn ile Allah'ı o şeyde müşâhede ettiğini ifade etmek istemiştir. Çünkü o, fiili görmekte ve bu fiili görürken fâilini yani Allah'ı basîretiyle, fiili de basarı ile görmektedir. Ebû Bekir eş-Şiblî'nin, "Hiçbir şey görmedim ki o Allah olmasın" sözü muhabbetin galebesi ve müşâhedenin galeyanı ile, "Her şeyi Allah olarak gördüm" demektir. Muhabbet kendisini bütün varlıklardan tecrit ettiği için Şiblî her şeyi fâil olarak görmektedir. Hücvîrî'ye göre Muhammed b. Vâsi'in yolu istidlâl, Şiblî'nin yolu cezbedir (Keşfü'l-maḥcûb, s. 428).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre üç türlü müşâhede vardır: Halkı Hak'ta müşâhede, Hakk'ı halkta müşâhede, Hakk'ı halksız müşâhede (el-Fütûḥât, II, 652). Mükâşefe hali müşâhede halinde daha mükemmeldir. Mükâşefe mâna ile, müşâhede zatla alâkalıdır. Müşâhede rü'yetten farklıdır. Rü'yet bilinen şeyi, müşâhede ise daha önce bilinmeyen bir hususu görmektir. Rü'yet zâhirle, müşâhede bâtınla ilgilidir. Müşâhede Allah'ın isim, fiil ve sıfatlarının tecellilerini temaşa etmektir. Allah'ın zâtını değil zâtî tecellisini temaşa etmek müşâhedenin en mükemmel şeklidir (a.g.e., II, 748). Müşâhede mücâhedenin neticesi ve semeresidir. Nefsini arındırma yolunda çile çekmeyenlerin müşâhede haline ermeleri imkânsızdır. "Uğrumuzda mücâhede edenleri yollarımıza erdiririz" meâlindeki âyet (el-Ankebût

29/69) mücâhedesiz müşâhedenin olamayacağını gösterir.

Müşâhede halinin gerçekleşmesi için bu konudaki istek ve iradenin ortadan kalkması şarttır. Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görmek istediği halde görememesi, buna karşılık Hz. Peygamber'in böyle bir talepte bulunmadığı halde O'nu görmesi bunu gösterir. Öte yandan Bâyezîd-i Bistâmî'nin, "Allah'ın öyle kulları vardır ki dünya ve âhirette bir lahza Allah'ı müşâhededen geri kalsalar mürted olurlardı" sözüyle büyük velîlerin sürekli müşâhede halinde olduğunu ifade etmek istemiştir. Yûnus Emre'nin, "Yûnus Emre gözün aç iki cihan dopdolu Hak"; "Can gözü O'nu gördü dil O'ndan haber verdi"; "Ol dost yüzün görelden aklım başıma gelmez benim"; "Ben bu dem seni gördüm nicesi sabreyleyem"; "Ben dost cemâlin görmüşem hûr u cinânı neylerem" gibi mısralarla müşâhede halini anlatır. Başlangıçta "Hak ile kulu arasındaki perdelerin teker teker kalkıp ilâhî tecellilerin temaşa edilmesi" anlamına gelen müşâhede sonraları "melekleri veya ölülerin ruhlarını, onların kabirdeki hallerini görme, gayba ait bazı hususları görüp onlardan haber verme" mânasında da kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʿ, s. 100, 415; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 118; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 561; Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1966, s. 225-226; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, s. 427-428, 488; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1358/1939, II, 288; IV, 299, 308, 313; a.mlf., el-İmlâʾ ʿan işkâlâti'l-İḥyâʾ (İḥyâʾ içinde), I, 79; a.mlf., el-Maḳṣadü'l-esnâ, Kahire 1322, s. 91; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyn Yûsufî), Tahran 1347, s. 175; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 529; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 651-652, 748; a.mlf., Kitâbü'l-Fenâʾ fi'l-müşâhede, Beyrut 1367, s. 2-9; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü'l-ʿibâd, Tahran 1352 hş., s. 165; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 153; a.mlf., Leṭâʾifü'l-iʿlâm (nşr. Saîd Abdülfettâh), Kahire 1996, II, 603; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, III, 245; İbn Haldûn, Şifâʾü's-sâʾil, s. 30, 33, 177; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 659.

Süleyman Uludağ

MÜŞÂHEREHORÂN

(مشاهره خواران)

Osmanlı maliyesinde hazineden maaş ve tahsisat alan belirli bir grup için kullanılan terim.

Osmanlı Devleti'nde hazineden sorumlu maliye bürolarından biri olan küçük rûznâmçe kaleminden maaş tahsisi yapılan grupları belirten müşâherehorân tabiri, sözlükte "aylık ödemekle kiralama veya birini istihdam etme" anlamına gelen müşâhere kelimesiyle Farsça "yiyen" mânasındaki hôrân kelimesinden oluşmuştur ve "aylıklı, aylık alan" demektir. Hazineden maaş karşılığı verilen tahsisata da "müşâhere" denilir.

Müşâherehorân, bütün aylık alanlar için değil genellikle küçük rûznâmçe kaleminden maaş alan belirli gruplar için kullanıldığından küçük rûznâmçe kalemine "müşâherehorân kalemi" de denir. Bu kaleme ait defterlerin başında yer alan bölümde umumiyetle kimlere tahsisat yapıldığı belirtilir. Meselâ "mevâcib-i ağayân-ı rikâb-ı hümâyun ve müteferrikagân ve zevvâkîn ve çavuşân-ı dergâh-ı âlî ve gayrihim tâbi kalem-i müşâherehôrân hizâne-i âmire" başlığı (BA, KK, nr. 3401, s. 1; nr. 3402, s. 1; nr. 3507, vr. 1b; BA, MAD, nr. 2231, s. 2; nr. 6261, s. 3, 6) dikkat çeker. Defterlerde maaş alanlar için de "mevâcib-i cemaât-i müşâherehôrân-ı hizâne-i âmire" ifadesi yer alır (BA, D.KRZ, nr. 33120, s. 2).

Küçük rûznâmçe kaleminin teşekkülüyle müşâhere sınıfına giren görevlilere ne zamandan beri böyle bir tahsisat ayrıldığı kesin olarak bilinmemektedir. Fâtih Sultan Mehmed'in hükümdarlığının son yıllarında hazırlanan Teşkilât Kanunnâmesi'nde bu tabirlere rastlanmaz. II. Bayezid dönemine ait hazine rûznâmçe kayıtlarında ise maaş alan görevlilerin müşâherehorândan olduğu belirtilir (Barkan, TTK Belgeler, IX/13 [1979], s. 297, 303, 305, 307). Bu durum söz konusu tahsisatın II. Bayezid devrinde (1481-1512) kurumsallaştığına işaret eder. Bir bakıma çeşitli mârifet sahiplerine, bir özelliği olan devlet görevlilerine, bazı ulemâ sınıfına, edebiyat ve kültür çevreleri mensuplarına ek gelir ve destekleme amaçlı

teşekkül etmiş olmalıdır; zamanla düzenli tahsisat özelliği kazanmıştır.

Bu kalemden Anadolu ve Rumeli kazaskerleri, padişah hocası, bazı üst düzey devlet görevlileriyle ulemânın çocukları, Osmanlı Devleti'ne tâbi devletlerin hânedanlarına mensup kişiler, rikâbdar,

rikâb-ı hümâyun ağaları, mütekāid rikâb-ı hümâyun ağaları, mütekāid enderun ağaları, dergâh-ı âlî müteferrikaları, ahkâm-ı mâliyye kâtipleri, hazîne-i âmire kâtipleri, defteri hâkānî kâtipleri, dîvân-ı hümâyun kâtipleri, hazîne-i âmire şâkirdleri, ehl-i hiref ağaları, hassa mimarları, hassa peykleri, mütekāid hassa peykleri, hassa hekimleri, hassa müezzinleri, bîrun hazinedarları, çaşnigîrler, mütekāid çaşnigîrler, dergâh-ı âlî çavuşları, mütekāid dergâh-ı âlî çavuşları, bâzdârân-ı enderun şâkirdleri, şâhinciyân-ı enderun şâkirdleri, hassa avcıları, yahudi hekimleri ve darphâne-i âmire sikkezenleri maaş alırdı. Bu gruplar zamana göre değişmiş ve bir kısmı müşâherehorân kaleminden maaş almamaya başlamıştır. Meselâ defterhâne kâtipleri küçük rûznâmçe kaleminden 1648-1729 yılları arasında maaş almıştır (Afyoncu, s. 111).

Bunların dışında çeşitli devlet görevlerinde çalışan, ancak çalıştıkları büroların kadrolarının dolu olması yüzünden maaş alamayan memurlara da buradan ödeme yapılıyordu. Bunların içerisinde hazine kâtipleri, dîvân-ı hümâyun kâtipleri, defteri hâkānî kâtipleri, hazine şâkirdleri ve mâzul bürokrat ve memurlar bulunuyordu. Ayrıca fiilî olarak görev yapan veya mâzul çeşitli devlet görevlileriyle ulemâ ve şeyhlerin oğulları, kızları ve eşlerinden de bu grup içerisinde maaş alanlara rastlanmaktadır (BA, MAD, nr. 5965, s. 37-40). Müşâherehorânın sayısı 1079-1080 (1669-1670) yılına ait bütçede 2004 kişi olarak görünür. Müteferrikalar 813, dergâh-ı âlî çavuşları 686 kişiyle en kalabalık iki cemaati oluşturmaktadır (Barkan, Osmanlı Devleti'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi, II, 763-765).

Mısır gibi eyaletlerde maaş alanlar için de müşâherehorân tabiri kullanılırdı. Cemâat-i müşâherehorânın maaşları günlük olarak hesaplanır ve üç ayda bir ödeme yapılırdı. Maaşlar çalışanların kıdemlerine veya gösterdikleri yararlıklara göre değişirdi. Maaş sahiplerinden birinin ölümü veya başka vazifeye tayini üzerine ulûfesinin bir kısmı yerine tayin edilen kimse varsa ona verilir, artan miktar da hazineye kalırdı. Eğer tayin edilen yoksa mahlûl

maaş zam bekleyen birkaç kişi arasında paylaştırılırdı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 3398, 3401, s. 1; nr. 3402, s. 1; nr. 3420, 3433, 3436, 3463, 3473, 3481, 3506, 3507, vr. 1b; BA, MAD, nr. 364, 559, 2231, s. 2; nr. 5965, s. 37-40; nr. 6082, 6261, s. 3, 6; nr. 6977, 7118, BA, D.KRZ, nr. 33118, 33120, s. 2; Rûznâmçe Defteri, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. O. 71; Ayn Ali Efendi, Risâle-i Vazîfehorân ve Merâtib-i Bendegân-ı Âl-i Osmân (nşr. Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, IX içinde), İstanbul 1996, s. 102-103; Koçi Bey, Risâle (nşr. Yılmaz Kurt), Ankara 1994, tür.yer.; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 92-93; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 339-340, 349, 371-372; Midhat Sertoğlu, Osmanlı Târih Lügatı, İstanbul 1986, s. 234; Erhan Afyoncu, Osmanlı Devlet Teşkilatında Defterhâne-i Âmire: XVI-XVIII. Yüzyıllar (doktora tezi, 1997), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, tür.yer.; Ömer Lütfi Barkan, Osmanlı Devleti'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (haz. Hüseyin Özdeğer), İstanbul 2000, I, 653, 673, 681-682, 686; II, 763-765; a.mlf., "İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defterleri", TTK Belgeler, IX/13 (1979), s. 297, 303, 305, 307, 318-319, 330, 333, 337, 341, 348, 360, 368, 377; Fatma Afyoncu, XVII. Yüzyılda Hassa Mimarları Ocağı, Ankara 2001, tür.yer.; Recep Ahıshalı, Osmanlı Devlet Teşkilatında Reisülküttâblık (XVIII. Yüzyıl), İstanbul 2001, s. 104, 117; Murat Uluskan, Divân-ı Hümâyûn Çavuşları (doktora tezi, 2004), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, tür.yer.; L. Darling, "Ottoman Salary Registers as a Source for Economic and Social History", TSAB, XIV/1 (1990), s. 13-33.

Erhan Afyoncu

MÜŞÂKELE

(المشاكلة)

Söz içinde bir kelimenin başka bir anlam ve bağlamda tekrar edilmesi mânasında edebî sanat.

Sözlükte “iki şeyin biçim ve tarz yönünden benzeşmesi ve uyuşması” anlamına gelen müşâkele kelimesi, bedî‘ ilminde “bir söz içinde iki kelime arasındaki biçim benzeşmesi” mânasında terim olarak kullanılır ve anlama güzellik katan sanatlardan sayılır. Müşâkele, edebî bir amaç veya nükte için bir kelimenin başka bir anlam ve bağlamda tekrar edilmesi şeklinde gerçekleşir. İlk kelime genellikle gerçek mânada olmasına karşılık ikinci kelime ona tâbi ve sadece şekil (lafız) yönünden ona benzer olarak getirilir. Meselâ “ومكروا ومكر الله” âyetinde (Âl-i İmrân 3/54) ikinci “مكر” birinciye (مكروا) müşâkele için getirilmiş olup “أخذهم بمكرهم” (Hile ve dolaplarının cezasını verdi) anlamındadır. Örnekte müşâkele lafzına biçim yönünden benzeyen ve ona eşlik eden kelime (musâhib) gerçek mânasıyla önceden ve açık biçimde söz içinde geçmiştir. Bu türe “müşâkele-i tahkīkıyye” adı verilir. Söz içinde sadece müşâkele lafzının geçtiği, ancak ona eşlik eden kelimenin zikredilmediği türe “müşâkele-i takdîriyye” denir. Ebû Temmâm’ın “من مبلغ أفناء يعرب كلّها / أنّي بنيت الجار قبل المنزل” beytinde “بنيت” kelimesi “yaptım” anlamında değil, “اخترت / انتقيت” “seçtim” anlamında ve “المنزل”e (بناء) tâbi olarak müşâkele şeklinde gelmiştir.

Âyetlerin nüzûl sebebini bilmek söz içinde geçmeyen kelimenin (musâhib) tayininde yardımcı olur: “... قولوا آمنّا بالله ...، صبغة الله” (Allah’a inandık..., Allah bizi kendine has boyasıyla boyadı deyin...), âyetindeki (el-Bakara 2/136, 138) “صبغة الله” ifadesi, hıristiyanların çocuklarını sarı renkli bir suya batırarak (vaftiz), “İşte şimdi temizlendi ve gerçek hıristiyan oldu” sözlerine müşâkele üslûbuyla verilmiş cevap olup gerçek temizliğin Allah inancının gönle yerleşerek orayı temizlemesi ve kendine has rengiyle boyamasında olduğuna dikkat çekmektedir. “فإنّ الله لا يملّ حتى تملّوا” (Doğrusu Allah asla usanmaz, siz usanmadıkça) hadisi de (Buhârî, “Îmân”, 32, “Teheccüd”, 18, “Ṣavm”, 52, “Libâs”, 43; Müslim, “Müsâfirîn”, 215, 221,

“Ṣıyam”, 177) bu tür müşâkeleye bir örnek olup, “Siz kendisine dua edip istekte bulunmaktan usanmadıkça Allah sizden ihsanını ve sevabını kesmez” (لا يملّ ← لا يقطع عنكم ثوابه وفضله) demektir.

Karşıt anlamlı kelimeler arasında da müşâkele olabilir. Bu tür daha çok mecazi bağlamda kullanılan karşıtlar arasında görülür. Huzurunda şahitlik yapan birine Kādî Şüreyh’in “إنّك لسبط الشهادة” (Doğrusu sen şahitliği hep tam yapmaktasın) sözüne karşılık şahidin onun bu sözüne benzeyen bir ifadeyle, “إنّها لم تجعد عندي” (O benim nezdimde hiç noksan olmadı ki) şeklindeki cevabı gibi. Burada karşıt anlamlı “sebṭ” (saçın uzun olması) ve “ca‘d” (saçın kısa olması) kelimeleri “şahitliğin tam veya noksan yapılması” mânasında mecaz olarak kullanılmıştır (Besyûnî Abdülfettah Besyûnî, II, 67).

Asıl kelimenin kendisini tekrar etmekle değil onunla ilgili (münâsib) bir kelimeyi biçim benzeşmesi halinde ve gerçek anlamı dışında zikretmekle de müşâkele gerçekleşebilir. Bir kişinin, “Hadiste ‘Lâ ilâhe illallah cennetin anahtarıdır’ buyrulmuyor mu?” demesi üzerine Vehb’in, “Evet öyledir, ama hiçbir anahtar yoktur ki dişleri bulunmasın. Dişlerini getirirsen sana açar, yoksa açmaz” sözünde yer alan “dişler” (esnân) ifadesi “ameller” anlamında olup o kişinin anahtarla (miftâh) ilgili sözüne münasip bir söz olarak getirilmiştir.

Müşâkele üslûbundan bahseden ilk âlim olan Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822) bu sanatı belli bir terim kullanmadan günümüzde anlaşıldığı şekilde yorumlamıştır. Müberred, “mükâfee ve cezâ” (denklik

ve karşılık) adını verdiği türü “bir lafzın önceki bir lafza denk ve benzer biçimde, ancak farklı anlam ve bağlamda getirilmesi” şeklinde tanımlamış, Kur’an’da Allah’a isnat edilen “mekr, suhriyyet, istihzâ” gibi şanına yakışmayan fiilleri, “O’nun insanlara bu fiillerine denk düşen cezalar vermesi” mânasına geldiğini söylemiştir. Rummânî, müşâkeleyi “aynı kökten birkaç kelimenin bir söz içinde toplanması” şeklinde tanımladığı “tecânüs”ün iki nevinden biri olarak “müzâvece” başlığı altında ele almış ve “güzel anlatım” diye nitelemiştir. Şerîf er-Radî müşâkeleyi istiare (mecaz) kapsamında değerlendirmiş, Hatîb et-Tebrîzî ise tam cinasa (mümâsil cinas) müşâkele adını vermiştir (el-Vâfî, s. 296). Bedî‘ ilminde

yer aldığı şekliyle müşâkeleyi bir söz sanatı olarak terim anlamında ilk kullananlardan olan Zemahşerî türü anlatırken “cevabı soruya biçimce uydurma” ifadesini kullanmıştır (el-Keşşâf, I, 45, 281).

Sekkâkî’nin Miftâḥu’l-ʿulûm’u ile birlikte müşâkeleye mâna sanatları arasında yer verilmeye başlanmış, Kazvînî’nin tanımı ile günümüzde de geçerliliğini koruyan klasik şeklini almıştır. Kazvînî, müşâkele-i tahkīkıyye ve müşâkele-i takdîriyye şeklinde iki kategoriye ayırdığı türü örnekleriyle açıklamıştır (el-Îżâḥ, s. 493-495). Safiyyüddin el-Hillî, İzzeddin el-Mevsılî, İbn Hicce el-Hamevî gibi bedîiyye nâzım ve şârihleri de aynı anlayışı sürdürmüştür (İbn Hicce, s. 356).

Müşâkele örneklerinin çoğu mürsel mecaz, bir kısmı da istiare kabilinden mecaz sayılmıştır. Aynı zamanda mecaz olan müşâkele örnekleri, hem anlam hem biçim olarak iki yönden güzellik taşıdığından bir söz sanatı olarak daha yüksek konumdadır. Mecaz ilgisi açık olmayan müşâkele örnekleri de mevcuttur. Bunları ve diğer müşâkele örneklerini, bir lafzın başka bir lafzın beraberinde bulunma alâkası (müsâhabet) dolayısıyla mürsel mecaz kabul edenler de vardır. Müşâkele genellikle kelime tekrarıyla gerçekleştiğinden lafzî sanat görüntüsünde bulunmaktadır. Ancak burada bir anlamın gerçek lafzı dışında bir lafızla ifadesi esas kabul edildiği için tıbâk ve mukābele benzeri sayılarak mâna sanatları kategorisine dahil edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 785; Buhârî, “Îmân”, 32, “Teheccüd”, 18, “Ṣavm”, 52, “Libâs”, 43; Müslim, “Müsâfirîn”, 215, 221, “Ṣıyâm”, 177; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Meʿâni’l-Ḳurʾân (nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî - M. Ali en-Neccâr), Kahire 1374/1955, I, 82, 116; Müberred, Me’ttefeḳa lafẓuhû ve’ḫtelefe maʿnâhü mine’l-Ḳurʾâni’l-mecîd (nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1350, s. 12, 13; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1374/1955, I, 326; Hatîb et-Tebrîzî, el-Vâfî fi’l-ʿarûż ve’l-ḳavâfî (nşr. Ömer Yahyâ - Fahreddin Kabâve), Dımaşk 1399/1979, s.

296-298; Zemahşerî, el-Keşşâf, I, 45, 281; Ebû Ya‘kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu’l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 424; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-Taḥbîr (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 393-400; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi’l-belâġa (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 493-495; Şürûḥu’t-Telḫîṣ, Kahire 1937, IV, 309-316; Tîbî, et-Tibyân fî ʿilmi’l-meʿânî ve’l-bedîʿ ve’l-beyân (nşr. Hâdî Atıyye Matar el-Hilâlî), Beyrut 1407/1987, s. 347-348; İbn Hicce, Ḫizânetü’l-edeb, Kahire 1304, s. 356; İbn Kemâl, Risâle fî taḥḳīḳi’l-müşâkele (Resâʾil içinde, nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, I, 108-113; Abdülganî b. İsmâil el-Nablusî, Nefeḥâtü’l-ezhâr, Beyrut 1404/1984, s. 238-239; Ahmed M. el-Havfî, ez-Zemaḫşerî, Kahire 1977, s. 230-231; Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, ʿİlmü’l-bedîʿ, Kahire 1408/1987, II, 64-70; Mîşâl Âsî - Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fi’l-luġa ve’l-edeb, Beyrut 1987, s. 79.

İsmail Durmuş

MÜŞA‘ŞA‘LAR

(مشعشعيان)

1435-1924 yılları arası Hûzistan’da Havîza ve çevresine hâkim olan Arap asıllı Şiî hânedanı.

Hûzistan bölgesinin dinî, siyasî ve idarî tarihinde yüzyıllar boyu önemli rol oynayan hânedan, adını kurucusu Seyyid Muhammed b. Felâh’ın faaliyetinin ilk dönemleri için kullandığı Arapça şa‘şa‘a kelimesinden almıştır. Seyyid Muhammed, sözlükte “parıldama, ışık saçma” ve şarap ile kullanıldığında “başına vurma” mânasına gelen bu kelime ile bir vecd halini ifade etmiş olmalıdır. İmam Mûsâ el-Kâzım’ın soyundan geldiğini iddia eden Seyyid Muhammed Vâsıt’ta doğdu. Hille’de Şiî âlimlerinden Cemâleddin İbn Fehd’in yanında eğitim gördü. Dinî düşünceleri üvey babası olan Şeyh Ahmed’in yanında şekillendi. Hz. Muhammed ve Hz. Ali’nin yerde ve gökte devreden bir sır, Hz. Muhammed’in bir peygamber olarak hakikatin bir perdesi, kendisinin de diğer peygamberler gibi bir peygamber ve mehdî olduğunu iddia eden Seyyid Muhammed görüşlerini önce Vâsıt yakınlarında yaşayan Arap kabileleri arasında yaymaya çalıştı (844/1440). Bir süre sonra Dûb’a giderek Arap asıllı Meâdî kabilesinin Neys kolunu kendine bağladı. Ertesi yıl Timurlular’ın kontrolündeki Havîza’ya (Huveyza) yerleşmeyi başardı (4 Ramazan 845 / 16 Ocak 1442). Karakoyunlular’dan Bağdat hâkimi İspend b. Kara Yûsuf Havîza’ya müdahale ettiyse de bir sonuç alamadı. Seyyid Muhammed bu olayın ardından gücünü Basra ve Vâsıt’a kadar yaymak istedi, ancak başarılı olamadı (858/1454).

Bu sıralarda oğlu Seyyid Mevlâ Ali Vâsıt, Hille, Necef ve Kerbelâ’yı ele geçirerek Bağdat yakınlarındaki Ba‘kūbâ ve Selmân-ı Fârisî’yi yağmaladı (860/1456). Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah’ın müdahalesi üzerine geri çekilmek zorunda kalan Mevlâ Ali, faaliyetlerini Karakoyunlular’dan Pîr Budak’ın hâkimiyetindeki Luristan’da bulunan Kuhgîlûye’de yaymaya çalışırken öldürüldü (861/1457). Mevlâ Ali’nin Hz. Ali’nin, ulûhiyyetin ta kendisi olduğunu ve onun ruhunun kendisine geçtiğini iddia etmeye

başladığı kaydedilmektedir. Seyyid Muhammed, oğlunun ölümünden sonra ilerleyen yaşına rağmen görüşlerini yaymayı sürdürdü. Üzerine yürüyen Emîr Nâsır Ferecullah Ubâdî'yi Vâsıt yakınlarında mağlûp etti. Hayatının son yıllarını tefsir telifi ve ibadetle geçiren Seyyid Muhammed 870 (1465-66) veya 866 (1461-62) yılında vefat etti. İnançlarını Kelâmü'l-mehdî adlı eserinde ayrıntılı şekilde anlatan Seyyid Muhammed'in Sünnîler'i diğer dinlerin mensupları gibi değerlendirdiği görülmektedir.

Seyyid Muhammed'in oğlu ve halefi Sultan Muhsin, Karakoyunlular ve Akkoyunlular arasındaki mücadelelerden istifade ederek Bağdat civarından Basra körfezi ve Lur dağlarına kadar geniş bir sahaya hâkim oldu. Şiî âlimlerini himaye edip telif faaliyetlerini destekleyen Sultan Muhsin'in vefatından (905/1500) sonra hânedan içerisinde karışıklıklar ortaya çıktı. Şah İsmâil, zındıklıkla itham ettiği Müşa'şa' hânedanı üyelerinden bazılarını öldürttü ve bölgeyi kendi idaresine bağladı (914/1508-1509). Böylece Müşa'şa'lar'ın bölgede yaklaşık yetmiş yıldır süren hâkimiyetleri sona ermiş oldu. Şah İsmâil'in ayrılmasının ardından Sultan Muhsin'in oğlu Felâh yeniden Havîza'yı kontrol altına almayı başardı. Bununla birlikte Şah İsmâil'e hediyeler göndererek zâhiren ona bağlılığını sürdürdü (Şüsterî, II, 401).

Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran Savaşı'nda (920/1514) Safevî Devleti'ne ağır bir darbe vurmasından sonra Müşa'şa'lar bir defa daha Hûzistan'a hâkim oldular. Bir Osmanlı istihbarat raporundan, Müşa'şa'lar'ın Çaldıran Savaşı'nın ardından ortaya çıkan kargaşa döneminde Hûzistan'ın yanı sıra Kürtler'in yaşadığı dağlık bölgelerle Lurisitan'ı da ele geçirdikleri anlaşılmaktadır (TSMA, nr. E 8333). Ancak aynı yıl Felâh'ın ölümünden sonra Müşa'şa'lar, kısa sürede yeniden toparlanan Şah İsmâil'in hâkimiyetini bir defa daha kabul etmek zorunda kaldılar. Müşa'şa' reisleri bu tarihten itibaren varlıklarını Safevîler'e tâbi valiler olarak devam ettirdiler. Bedrân b. Felâh (ö. 948/1541), Şah İsmâil ve Şah Tahmasb'a bağlılığını sürdürdü. Osmanlı Devleti'nin Irak'a sağlam bir şekilde yerleşmesi Safevîler'in uç valileri konumundaki Müşa'şa'lar'ı zor durumda bıraktı. Müşa'şa'lar, XVI. yüzyılın son çeyreğinde meydana gelen Osmanlı-Safevî savaşlarında Havîza'nın mahallî hâkimleri olarak iki ateş arasında kaldılar. Osmanlılar, Safevîler'e karşı askerî harekâtta Müşa'şa'lar'ı kendi yanlarına çekebilmek amacıyla yoğun gayret gösterdiler. Seyyid Seccâd b.

Bedrân (ö. 992/1584) durumunu koruyabilmek için bu dönemde Osmanlı Devleti'yle siyasî ilişkiler kurdu. Bununla birlikte Müşa'şa'lar Osmanlı Devleti'nin bütün telkinlerine rağmen Safevîler'e bağlılıklarını sürdürdüler.

XVII. yüzyılda Seyyid Mübârek b. Muttalib b. Bedrân (ö. 1025/1616) İsnâaşeriyye Şiîliği'ni kabul etti. Seyyid Mübârek'in oğlu Nâsır, Safevî sarayına davet edilip Şah I. Abbas'ın kız kardeşiyle evlendirildi. Seyyid Mübârek'in ölümünün ardından ortaya çıkan karışıklıklar sırasında hânedanın gücü iyice zayıfladı. Müşa'şa' reisleri, XVII. yüzyılın ikinci yarısı ile XVIII. yüzyılın ilk yarısında Safevî hükümdarları tarafından sınır valileri sıfatıyla tayin ve azledildiler.

Hûzistan, Afganlılar'ın 1135 (1722) yılında Safevî başşehri İsfahan'ı ele geçirmeleri üzerine yaşanan kargaşa döneminde Osmanlı Devleti tarafından ilhak edildi. Ancak kısa süre sonra duruma hâkim olan Nâdir Şah bölgeyi kendi hâkimiyetine bağladı. Bütün bu karışıklıklar sırasında statülerini korumayı başaran Müşa'şa'lar, Zendler ve Kaçarlar devrinde önemli ölçüde güç kaybına uğramalarına rağmen eski ve köklü bir seyyid hânedan olarak varlıklarını devam ettirmeyi başardılar. Havîza, XIX. yüzyıla gelindiğinde sulama kanallarının zarar görmesi ve nüfusun azalmasından dolayı artık eski önemini kaybetmişti. XIX. yüzyıl sonlarında Havîza çevresinde bulunan Benî Turuf kabilesinin itaatten çıkması ve XX. yüzyılın başında Muhaysınlar'ın reisi Haz'al Han'ın Hûzistan'a hâkim olması ile birlikte hânedanın gücü iyice zayıfladı. Müşa'şa'lar bir süre sonra bölgedeki diğer Arap kabileleri gibi Haz'al Han'ın nüfuzu altına girdiler (Ahmed-i Kesrevî, s. 159-160). Müşa'şa'lar ile akrabalık ilişkisi kuran Haz'al Müşa'şa' reisi Seyyid Mevlâ Abdülali'nin yerine kendi hanımının kardeşini tayin etti (1910). Kaçar hânedanını yıkarak devlet idaresine el koyan Rızâ Şah Pehlevî 1924 yılında Şeyh Haz'al'ın iktidarına son verdi ve Mevlâ Abdülali'yi yeniden Müşa'şa'lar'ın reisi olarak tanıdı. Müşa'şa'lar, Hûzistan bölgesinin siyasî ve idarî tarihinde oynadığı uzun süreli siyasî rolün yanında temelde mehdîliğe dayanan dinî-mezhebî doktrinleriyle XV. yüzyılın dinî-sosyal cereyanları içerisinde önemli bir yere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 32, s. 136-137, 140-141, 327; TSMA, nr. E. 8333; Hândmîr, Ḥabîbü’s-siyer (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1362/1983, IV, 496-498; Cihângüşâ-yı Ḫâḳān: Târîḫ-i Şâh İsmâʿîl (nşr. A. D. Muztar), İslâmâbâd 1364/1986, s. 293-297; Feridun Bey, Münşeât, II, 234-235; Şüsterî, Mecâlisü’l-müʾminîn, Tahran 1365 hş., II, 395-402; İskender Bey Münşî, Târîḫ, I, 94-95, 501-502, 524-525; II, 914-915, 951-952, 959; Ahmed-i Kesrevî, Târîḫ-i Pânṣad-sâle-yi Ḫûzistân, Tahran 1330/1951, s. 8-160; Câsim Hasan Şübber, Târîḫu’l-Müşaʿşaʿiyyîn ve terâcimü aʿlâmihim, Necef 1965; M. Schmidt-Dumont, Turkmenische Herrscher des 15. Jahrhunderts in Persien und Mesopotamien nach dem Tārīh al-Ġiyā¹ī, Freiburg 1970, s. 61, 126-127, 154, 159-163, 177, 195, 218-220; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, Teşeyyuʿ ve Taṣavvuf (trc. Ali Rızâ Zekâvetî), Tahran 1374, s. 272-310; C. E. Bosworth, The New Islamic Dynasties, Edinburgh 1996, s. 277-278; M. Ali Rencber, Müşaʿşaʿiyân, Tahran 1382/2003, tür.yer.; W. Caskel, “Ein Mahdī des 15. Jahrhunderts. Saijid Muhammad Ibn Falāḥ und seine Nachkommen”, Islamica, IV, Leipzig 1931, s. 48-93; a.mlf., “Die Wālī’s von Ḥuwézeh”, a.e., VI (1934), s. 415-434; V. Minorsky, “Müşa’şa’lar”, İA, VIII, 839-843; P. Lutf, “Mus̲h̲aʿs̲h̲aʿ”, EI² (İng.), VII, 672-675.

Osman Gazi Özgüdenli

MÜŞAVERE

(bk. ŞÛRA).

MÜŞEBBİHE

(المشبّهة)

Allah'ı yaratıklara veya yaratıkları Allah'a benzetme sonucunu doğuran inançları benimsemiş gruplara verilen ad.

Sözlükte "benzetmek" anlamındaki teşbîh kökünden türeyen müşebbihe kelimesi "benzetenler" demektir. Terim olarak Allah'ı yaratıklara veya yaratıkları Allah'a benzeten yahut bu sonuçları doğurduğu ileri sürülen inançları benimseyenleri ifade eder. Şehristânî'nin Sıfâtiyye'nin ikinci fırkası olarak kabul ettiği Müşebbihe'nin (el-Milel, I, 103) ortaya çıkış sebeplerini şöylece özetlemek mümkündür: 1. Teşbih inancı yahudilerden müslümanlara İsrâiliyat yoluyla intikal etmiş ve bazı hadisçiler arasında kabul görerek Müşebbihe'yi meydana getirmiştir (Ahmed Emîn, I, 335-336; İrfan Abdülhamîd, s. 211). Hulefâ-yi Râşidîn devrinde Müslümanlığı benimsemediği halde müslüman görünen ve inançlarını Hz. Peygamber'e atfettikleri rivayetler yoluyla yaymaya çalışan hıristiyan ve Mecûsî din adamlarının faaliyetlerinin de Müşebbihe'nin ortaya çıkmasında etkili olduğu kabul edilmiştir. Uydurulan rivayetler Haşviyye içinde yer alan hadisçilerce sünneti savunmak düşüncesiyle nakledilmiştir (İbn Asâkir, neşredenin girişi, s. 10). 2. Cehmiyye ve Mu'tezile'nin tenzih düşüncesinde aşırı giderek ilâhî sıfatları nefyetmesine karşı bir kısım hadisçinin ilâhî sıfatları teşbihe yol açacak şekilde ispat etmesi ve sahih olup olmadığına önem vermeden çeşitli rivayetleri delil kabul etmesinin yanı sıra nasları lafzî-zâhirî mânada yorumlaması da Müşebbihe'yi doğuran sebepler arasında zikredilir (İbn Kuteybe, s. 45-46; İrfan Abdülhamîd, s. 211). 3. Aşırı Şiîler'le bazı sûfî gruplarının liderlerini ifrat derecesinde yüceltmeleri ve bunlara ulûhiyyet nitelikleri nisbet etmeleri teşbih

inancının yayılmasını hızlandırmıştır (Ali Sâmî en-Neşşâr, I, 639-642).

Sünnî yazarların çoğuna göre müslümanlar arasında teşbih inancı ilk defa Şîa içinde ortaya çıkmış ve Beyân b. Sem'ân, Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkī gibi Şiî kelâmcıları tarafından ileri sürülmüştür (Bağdâdî,

s. 225; Fahreddin er-Râzî, İʿtiḳādât, s. 63). Bazı Şiî ve Mu‘tezilî müelliflerine göre ise teşbih telakkisi çelişik rivayetleri Hz. Peygamber’e atfeden Sünnîler arasında görülmüş ve Mukātil b. Süleyman başta olmak üzere genellikle Sünnî hadisçilerin teşkil ettiği Haşviyye aracılığıyla yayılmıştır (Kāsım er-Ressî, Kitâbü’l-ʿAdl ve’t-tevḥîd, I, 105; Ebû Hâtim er-Râzî, s. 266-267). Ehl-i hadîs grubuyla da ilişkisi bulunan Mukātil b. Süleyman’ın tarih itibariyle Hişâm b. Hakem’den önce yaşadığını dikkate alan bazı Sünnî yazarları da bu Şiî-Mu‘tezilî tezi göz ardı etmez (İrfan Abdülhamîd, s. 212-214).

Müşebbihe’nin, ulûhiyyete dair naslardan mânası açık bulunanları öne çıkarıp kapalı olanları bunların ışığı altında anlamak yerine aksi bir yöntemle mânası kapalı bulunan naslara lafzî anlam veren ve bu anlayışı uydurma rivayetlerle destekleyen Haşviyye kanalıyla ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Haşviyye’nin ise hem Sünnî hem Şiî hadisçilerce beslenmesi kuvvetle muhtemeldir. Ca‘fer es-Sâdık döneminde Şîa içinde görülen hadis uydurma faaliyetinin Sünnî hadisçiler arasında zemin bulması da bunu teyit etmektedir.

Hasan-ı Basrî’nin derslerine devam edenler arasında teşbih inancını benimseyenlerin bulunduğuna ilişkin rivayetlerden başka ilk temsilcilerinin yaşadığı dönem dikkate alınarak Müşebbihe’nin II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmaya başladığı söylenebilir. Nitekim ilk temsilcileri içinde yer alan Mudar b. Muhammed, Ebû Muhammed el-Esedî, Kehmes b. Hasan el-Basrî ve Mukātil b. Süleyman gibi şahsiyetlerin 150 (767) yılı civarında vefat ettiği bilinmektedir. Her ne kadar bazı yeni araştırmalarda Mukātil b. Süleyman’ın Müşebbihe’den kabul edilemeyeceği görüşü ileri sürülmüşse de (Çelik, s. 119) mezhepler tarihi ve kelâma dair eski ve yeni kaynaklarda bu görüş doğrulanmamakta, aksine Mukātil Müşebbihe’nin ilk temsilcileri arasında zikredilmektedir (Eş‘arî, s. 152-153; Ali Sâmî en-Neşşâr, I, 635-638). Esasen Mukātil b. Süleyman’ın ilk bakışta teşbihi andıran te’viller yaptığının kabul edilmesi de (Çelik, s. 119) onun Müşebbihe’nin ilk temsilcileri arasında bulunduğunu göstermektedir. Ayrıca Mukātil’in, Kur’an’ı tefsir etmek amacıyla Allah’ı insana benzeten tasvirleri içeren Tevrat’tan yararlandığı bilinmektedir. Kendisinden sonra teşbih içeren inançları Huşeyş b. Esrem benimseyip nakletmiş ve Müşebbihe’nin oluşmasına katkıda bulunmuştur.

Ahmed b. Hanbel ve Dâvûd ez-Zâhirî başta olmak üzere Selef'e tâbi olduklarını söyleyen hadis âlimleri te'vile başvurmadan ulûhiyyete ilişkin naslara inanmayı gerekli görmekle birlikte Allah'ın yaratıklara benzemediğine inanmanın zorunluluğunu açık bir şekilde vurgulamış, naslarda geçen "yed" (el) ve "ısba'" (parmak) kelimelerine sözlük anlamı verenlerin el ve parmaklarının koparılmak suretiyle cezalandırılması gerektiğini söylemişlerdir. Lugavî istimal ve aklî istidlâllere dayanılarak yapılan te'viller zannî bilgi ifade ettiğinden ilgili nasların insanlarca bilinmeyen bir anlam taşıdığını ve gerçek mânalarını Allah'ın bilgisine havale etmek gerektiğini ısrarla belirtmelerine rağmen (Şehristânî, el-Milel, I, 103-104) Selefiyye âlimlerinin bu tutumu teşbihe kapı açan bir yöntem olarak görülmüştür. Çünkü daha sonra Sıfâtiyye ve Selefiyye'ye mensup olan bazı âlimlerce Allah'a had (sınır, hacim) ve cihet (yön, mekân) nisbet edilmiştir (Osman b. Saîd ed-Dârimî, s. 23-24). Müşebbihe Kerrâmiyye, Sâlimiyye, Hulmâniyye gibi itikadî ve sûfî fırkalarca temsil edilmiş, Şîa'nın aşırı grupları da bu mezhebin içinde mütalaa edilmiştir.

Mezhepler tarihi literatüründe Müşebbihe'nin Hişâmiyye, Mukātiliyye, İbn Ebü'l-Azâfir'e nisbet edilen Azâfire, Cevâlîkıyye, Cevâribiyye, İbrâhimiyye, Beyâniyye, Hubbiyye, Mugīriyye, Mübeyyiza, Minhâliyye, Zürâriyye, Yûnusiyye, İbnü'ş-Şelmegānî veya Muhammed b. Ali eş-Şelmegānî'ye nisbetle anılan Şelmegāniyye, Kerrâmiyye gibi fırkalardan oluştuğu belirtilir. Bunların birçoğu Gāliyye içinde yer alan gruplardır (Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, s. 20; Makrîzî, II, 348-349).

İnanç konularının hepsine dair özgün fikirleri bulunmayan ve müstakil bir ekol hüviyeti taşımayan Müşebbihe, Allah'ın zâtı ve sıfatları Hakkında ileri sürülen görüşler etrafında değişik fırkalara mensup âlimlerden oluşan bir mezhep görünümündedir. Teşbih inancını benimsediği kabul edilen veya bu statüde görülen fırkalar dikkate alınarak Müşebbihe'ye nisbet edilen görüşleri üç ana grupta toplamak mümkündür: 1. Allah'ın zâtını yaratıklara benzetmek. Buna göre Allah insan şeklinde olup sınırlı bir varlıktır; baş, yüz, göz, ağız, el, ayak ve bedeni vardır; cinsel organı ve sakalları ise yoktur. Hareket eder, aşağı iner, yukarı çıkar, gider gelir, sâlih müslümanlarla dünyada görüşür ve kucaklaşır. Bu yaklaşımı benimseyen Dâvûd el-Cevâribî, Kehmes b. Hasan et-Temîmî, Mudar b. Hâlid gibi

Haşviyye mensupları Allah'ın cisim olduğunu ve tıpkı insan gibi et, kan ve kemikten ibaret bulunduğunu iddia etmiştir. Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkī'ye göre ise Allah insan şeklinde olmakla birlikte et, kan ve kemikten oluşmuş değildir, O parlayan bir nurdur (Eş'arî, s. 209, 518, 521). Allah aynı zamanda bir yönde ve mekânda bulunan bir varlık olup yedinci kat gÖğün üstündeki tahtında (arş) oturur. Arşını melekler taşır ve zâtı arşla sınırlıdır. Allah'ın zâtı yaratıklarla temasta bulunabilir ve hâdis olaylara konu teşkil edebilir. Yûnusiyye, Kerrâmiyye ve Sâlimiyye mensupları bu görüştedir (Bağdâdî, s. 227-228; Fahreddin er-Râzî, İ'tiḳādât, s. 64-66). Selefiyye içinde Allah'ın yaratılmış varlıkların en üstündeki arşın ötesinde zâtıyla bulunduğunu ve dolayısıyla sınırlı bir varlık konumunda olduğunu kabul edenler de vardır (Osman b. Saîd ed-Dârimî, s. 23-24). Allah'ın insan şeklinde olduğuna ve göklerin üstündeki tahtında oturduğuna inanan değişik fırkalara mensup âlimler görüşlerini Kur'an ve hadislerde Allah'tan bahseden bazı nasların (müteşâbihât) lafzî mânalarına dayandırmışlardır. Bu yaklaşım kelâmcılarca Allah'ın benzerinin bulunmadığını, dolayısıyla yaratıklara asla benzetilemeyeceğini bildiren açık anlamlı naslara aykırı bulunmuş, müteşâbih naslara lafzî mânaları dışında dilbilimsel ve aklî anlamlar verilmesi gerektiği belirtilmiş, teşbih inancı ise tevhide aykırı bulunmuştur (Mâtürîdî, s. 104-118; Kādî Abdülcebbâr, s. 8, 663-664). Cehmiyye, Mu'tezile ve bazı Şîa kelâmcıları, Sünnîler'in, Allah'ın âhirette müminlerce görüleceğine inandıkları gerekçesiyle O'nu sınırlı bir varlık konumuna indirgediklerini, bundan dolayı da gerçek anlamda Müşebbihe içinde yer aldıklarını ileri sürmüşlerdir (İbn Kuteybe, s. 34; Hayyât, s. 43, 55; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, s. 20; Kādî Abdülcebbâr, s. 8).

2. Müşebbihe'ye nisbet edilen ikinci görüş ilâhî sıfatları ve özellikle fiilî olanlarını yaratıkların sıfat ve fiillerine benzetmektir. Buna göre Allah'ın iradesi insanın iradesi gibi hâdistir, kelâm sıfatı da zâtı dışında herhangi bir nesnede yarattığı harf ve seslerden ibarettir. Bu görüşlerinden dolayı Basra Mu'tezilesi'nin yanı sıra

Kerrâmiyye ekolü de Müşebbihe'den sayılmıştır. Bunların dışında bütün ilâhî sıfatların hâdis olduğunu ileri süren Zürâriyye ve ilâhî ilmin hâdis olduğunu iddia eden Şeytâniyye gibi Şiî fırkaları da Müşebbihe'ye dahil edilmiştir (Bağdâdî, s. 229-230; İsferâyînî, s. 121). İbn Teymiyye ve İbn

Ebü'l-İz gibi Selefiyye âlimleri ilâhî sıfatları zât-ı ilâhiyyeye nisbet etmenin, özellikle kelâm sıfatının kadîm olduğuna ve Allah'ın âhirette görüleceğine inanmanın teşbih sonucunu doğurduğunu, dolayısıyla Sünnî âlimlerinin Müşebbihe'den sayıldığını ileri süren Mu'tezile ve Şîa kelâmcılarının bu iddialarını reddetmiştir. Zira bu iki âlime göre kesin biçimde teşbih inancına karşı olan Sünnîler'i Müşebbihe'den saymak sadece bir ithamdan ibarettir. Konuya bu açıdan yaklaşıldığı takdirde her mezhebin bir şekilde Müşebbihe'den sayılması mümkündür (Minhâcü's-Sünne, II, 105-106, 552, 598-599; Şerḥu'l-ʿ Aḳīdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye, s. 60-61). Şîa ve Mu'tezile'yi bu şekilde eleştiren İbn Teymiyye, kulları Hakkında en uygun olanı yapmasını (aslah) zorunlu görmenin Allah'ı insana benzetmeyi gerektirdiğini söyleyerek bu görüşü savunan Mu'tezile'yi Müşebbihe'ye nisbet etmiştir (Minhâcü's-sünne, III, 153; VI, 396).

3. Müşebbihe'ye atfedilen üçüncü görüş, yaratıkları Allah'a benzetip insanda ulûhiyyet niteliklerinden birinin yahut tamamının bulunduğuna veya Allah'ın ya da bir niteliğinin yahut zâtının (cüzü) insana hulûl ettiğine ve böylece O'nda bedene dönüştüğüne inanmak tarzında özetlenebilir. Bu görüşler Gāliyye içinde yer alan Sebeiyye, Beyâniyye, Mugīriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Mukannaiyye, Bâtıniyye gibi aşırı fırkalarca benimsenmiştir. Allah'ın güzel insanlara hulûl ettiğini ve bundan dolayı her güzel insana secde edilmesi gerektiğini iddia eden Ebû Hulmân ed-Dımaşkī ve diğer bazı aşırı sûfî gruplarca temsil edilen Hulûliyye de Müşebbihe fırkaları arasında zikredilir (Bağdâdî, s. 225; İsferâyînî, s. 119-120).

Allah'ın zâtı ve sıfatlarına ilişkin nasların anlaşılması etrafında oluşmuş inanç ve görüşlerin vücut verdiği Müşebbihe'nin asıl hüviyetini belirlemekte teşbih kriterleri büyük önem taşır. Bu kriterler dikkate alındığı takdirde asıl Müşebbihe'yi birinci görüşü benimseyen grupların teşkil ettiğini söylemek gerekir. Bu fırkalar, Allah'ın insana benzeyen bir varlık olduğunu ileri sürerken görüşlerini bazı âyet ve hadislerle temellendirmeye çalışmışsa da tekfire varan şiddetli eleştirilerin konusu olmaktan kurtulamamıştır. Her şeyden önce Müşebbihe mensupları naslara yaklaşım yönteminde hata etmiştir, çünkü görüşlerini belirlerken müteşâbih naslarla istidlâlde bulunmuştur. Halbuki bunların açık ve kesin mânalı nasların ışığında anlaşılması ve dilbilimsel bilgilerin yanı sıra aklî delillere dayanılarak yorumlanması zorunludur. Ayrıca Allah'ı yaratıklara benzetmek

onu yaratıklarla aynı varlık kategorisine indirgemek anlamına gelir, bu ise ulûhiyyeti temellendirmeyi imkânsız hale getirir (Kāsım er-Ressî, Kitâbü Uṣûli'l-ʿadl ve't-tevḥîd, s. 97-98; Kādî Abdülcebbâr, s. 351; Şehristânî, Nihâyetü'l-iḳdâm, s. 105).

Selefiyye âlimleri, her ne kadar ilâhî sıfatlara dair naslara "şekil ve mahiyet belirlememe" (bilâkeyf ve bilâhad) ilkesi ışığında inanmanın teşbihi gerektirmediği tezini savunmuşlarsa da (İbn Kuteybe, s. 41-46; Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye, s. 61) eski ve yeni kelâmcılar, en azından Allah'a yön nisbet etmekten kurtulamadıkları için Müşebbihe ile bazı ortak görüşleri paylaştıklarını kabul etme durumunda kalmıştır (İbn Kuteybe, neşredenin dipnotu, s. 39; Fahreddin er-Râzî, Esâsü't-taḳdîs, s. 10-11). Rü'yetullah inancını benimsemelerinden ötürü bütün Sünnîler'in Müşebbihe'den sayılması gerektiği iddiası isabetsiz olup âhiret âlemini dünya şartlarına benzetme hatasından kaynaklanmıştır. Müşebbihe'ye atfedilen ikinci görüş daha çok farklı sıfat teorilerini kabul eden ekollerin birbirini teşbihe düşmekle suçlamasına dayanmaktadır. Muhalif mezhebi ilzam etme gayreti de içeren ikinci görüşün teşbihle irtibatı ise hudûs felsefesiyle alâkalıdır. Müşebbihe'nin üçüncü görüşü genellikle İslâm dışına çıktığı kabul edilen Gāliyye fırkalarınca temsil edildiğinden ve sadece insanın Allah'a benzetilmesi gibi dinî temeli bulunmayan bir inanca dayandığından teşbih problemiyle değil daha çok şirk ve yaratılmışı tanrılaştırma problemiyle ilgili görünmektedir.

Müşebbihe'nin eleştirisine dair çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin'in er-Red ʿalâ ehli'z-zeyġ mine'l-müşebbihîn (Kahire 1971, Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd'in II. cildi içinde), Kāsım er-Ressî'nin Kitâbü'l-ʿAdl ve't-tevḥîd ve nefyü't-teşbîh ʿanillâhi'l-vâḥidi'l-ḥamîd, İbn Kuteybe'nin er-Red ʿale'l-Müşebbihe, Ca'fer b. Mübeşşir'in Kitâbü't-Tevḥîd ʿalâ eṣnâfi'l-Müşebbihe ve'l-Cehmiyye ve'r-Râfiża, Câhiz'in er-Red ʿale'l-Müşebbihe, Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin er-Red ʿale'l-Müşebbihe (İbnü'n-Nedîm, s. 86, 208, 210, 213) adlı eserleri bunlar arasında yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Kāsım er-Ressî, Kitâbü'l-ʿAdl ve't-tevḥîd ve nefyü't-teşbîh ʿani'llâhi'l-vâḥidi'l-ḥamîd (nşr. Muhammed İmâre, Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd içinde), Kahire 1971, I, 105-106, 109; a.mlf., Kitâbü Uṣûli'l-ʿadl ve't-tevḥîd (a.e. içinde), I, 97-98; İbn Kuteybe, el-İḫtilâf fi'l-lafẓ (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1349, s. 34, 41-46; ayrıca bk. neşredenin dipnotu, s. 34-35, 39; Osman b. Saîd ed-Dârimî, er-Red ʿale'l-Merîsî (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 23-24; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 43, 55; Ebû Hâtim er-Râzî, Kitâbü'z-Zîne (nşr. Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî, el-Ġulüv ve'l-fıraḳu'l-Ġāliyye fi'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye içinde), Bağdad 1982, s. 266-268; Eşʻarî, Maḳālât (Ritter), s. 152-153, 209, 518, 521; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 104-118; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 86, 208, 210, 213; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1342/1923, s. 20; Kādî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Ḳurʾân (nşr. Adnân M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 8, 72-74, 87, 92, 94, 105, 119, 120, 205, 297-298, 351, 374, 403, 492, 641, 643, 663-664, 689, 706; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 225-230; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Hût), s. 119-121; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 103-113; a.mlf., Nihâyetü'l-iḳdâm fî ʿilmi'l-kelâm (nşr. A. Guillaume), London 1934, s. 103-105; İbn Asâkir, Tebyînü kez̠ibi'l-müfterî (nşr. M. Zâhid Kevserî), Dımaşk 1347, neşredenin girişi, s. 10; Fahreddin er-Râzî, İʿtiḳādât (Neşşâr), s. 63-66; a.mlf., Esâsü't-taḳdîs, Kahire 1354/1935, s. 10-11; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, II, 105-106, 500, 517, 552, 598-599; III, 153; VI, 396; Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye, s. 60-61; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 348-349; Fenârî Hasan Çelebi, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Mevâḳıf, İstanbul 1311, III, 294-295; Seffârînî, Levâmiʿu'l-envâri'l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), I, 91; Ahmed Emîn, Ḍuḥa'l-İslâm, Kahire 1964, I, 335-336; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, İskenderiye 1966, I, 629-649; İrfan Abdülhamîd, Dirâsât fi'l-fıraḳ ve'l-ʿaḳāʾidi'l-İslâmiyye, Beyrut 1404/1984, s. 211-215; Şerîf Yahyâ el-Emînî, Muʿcemü'l-fıraḳı'l-İslâmiyye, Beyrut 1406/1986, s. 225; W. M. Watt, Early Islam, Edinburgh 1990, s. 86-93; İbrahim Çelik, Mukâtil b. Süleyman ve Tefsirdeki Metodu, Bursa 2000, s. 119; J. van Ess, "Tas̲h̲bīh wa-Tanzīh", EI² (İng.), X, 341-344.

Yusuf Şevki Yavuz

MÜŞECCER

(المشجّر)

Ağaç biçiminde düzenlenmiş bir nazım türü, kelimelerin ardarda eş anlamlılarıyla açıklandığı bir sözlük çeşidi.

Sözlükte "ayrılığa düşmek; ayrışmak" anlamındaki şecr (şücûr) kökünün "tef'îl" kalıbından türeyen müşeccer kelimesi "ağaç biçimi verilmiş şey" demektir (Lisânü'l-ʿArab, "şcr" md.). Arap edebiyatında gövde ve dalları ile ağaç biçiminde düzenlenmiş bir nazım türünün adıdır ve beyitleri ağaç dalları gibi birbirine girdiği için bu adla

anılmıştır. Mustafa Sâdık er-Râfiî, edebiyattaki müşeccer kelimesini "şeceretü'n-neseb"le (soy ağacı) ilgili görmekte ve şeceretü'n-nesebin IV. (X.) yüzyıldan itibaren kullanıldığı kanaatine vardığını belirtmektedir (Târîḫu âdâbi'l-ʿArab, III, 420).

Müşeccer türü, öncelikle kasidenin kökü ve gövdesi (cezr) konumunda bir beyit nazmedilerek sayfanın ortasına gelecek şekilde aşağıdan yukarıya doğru yazılır ve ağaç gövdesi gibi dikilir. Daha sonra aynı vezin ve kafiyede olan ve gövde beytin hizasındaki kelimesiyle ilgili bulunan sağdan ve soldan fer'î (dal) beyitler ağaç dalları biçiminde aşağıdan yukarıya doğru paralel olarak sıralanır. Böylece gövde beytin her kelimesiyle başlayan sağ ve sol dal konumunda iki tamamlayıcı beyit oluşur. Dal beyitlerin ilk kelime veya kelimeleri gövde beytin kelime veya kelimeleriyle başlarsa da farklı kelimelerle devam eder ve tamamlanır. Dal beyitler, aşağıdan yukarıya doğru ilerledikçe gövde beyitten yalnız son kelimesinde (örnekte أَلَم kelimesi) farklı bulunur.

Mustafa Sâdık er-Râfiî bu nazım türünün XI. (XVII.) yüzyılda ortaya çıktığını, o devir ediplerinin taştîre müşeccer adını verdiklerini, bugün ise bu türün "mutarraz" adıyla anıldığını açıklamaktadır (a.g.e., a.y.). Ancak el-Muḳtebes dergisinde daha eski bir örneğinin bulunduğu ileri sürülmüştür. 1232'de (1817) bilinmeyen bir kişi tarafından derlenen Kitâbü Neyli's-

su‘ûd fî tercemeti’l-Vezîr Dâvûd adlı şiir mecmuasında, söz konusu vezirle ilgili methiyelerden sonra çeşitli şairlerden yapılmış seçmeler arasında Bedîüzzaman el-Hemedânî’ye (ö. 398/1008) nisbet edilen bu tür bir şiirin de yer aldığı, ancak bugün tanındığı şekliyle sağ ve sol yönden değil tek yönden fer‘î beyitlere sahip olduğu belirtilmiştir (a.g.e., a.y.). Ebû Temmâm, İbnü’r-Rûmî ve İbnü’l-Mu‘tez gibi III. (IX.) yüzyıl şairlerinde ilk örnekleri görülen muşattar (mutarraz) şiir türleri de müşeccer kasideye ilham kaynağı olabilecek mahiyettedir (bk. MUSAMMAT). Hâfız İbrâhim’den başka Hama âlimlerinden Muhammed el-Fehhâm’ın da müşeccer türü kasideleri bulunmaktadır (Bekrî Şeyh Emîn, s. 182-184).

Sözlük biliminde müşeccer eş anlamlılık, çok anlamlılık ve bazan da karşıt anlamlılık yoluyla kelimelerin zincirleme olarak birbiriyle açıklandığı telif türüdür. Birbiriyle açıklanan kelimeler iç içe girip ağaç dalları gibi girift bir kompozisyon oluşturduğu için “müşeccer, şecerü’d-dür, müdâhal, mütedâhal” diye anılmıştır. Bazı yazarlar müselsel hadis teriminden esinlenerek sözü edilen türe müselsel adını vermeyi uygun görmüştür. Bu tür sözlüklerde öncelikle “şecere” denilen ve kelimeler zincirinin ilk halkasını oluşturan bir anahtar kelime (baş kelime) zikredilir. Ardından bu başka bir kelimeyle, o bir başkasıyla, o da bir diğeriyle açıklanır. Böylece birbirinin anlamını açıklayan kelimeler zinciri, yazarın sözlük bilimi ve eş anlamlı kelimeler alanındaki gücüne göre yirmiye kadar çıkabilir (Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, s. 341). Neticede her bir şecerede birbiriyle açıklanan ve bir tek anahtar kelimede birleşen kelime sayısı 100’e ve daha fazlasına ulaşabilir. Daha sonra aynı anahtar kelime veya diğer bir kelimeyle başlanan bir fasla geçilerek ortak bir anlam etrafında kelimeler zinciri inci dizisi gibi bir kompozisyon oluşturur. Türe “şecerü’d-dür” denilmesi de onun inci dizisinden oluşan gerdanlığa benzetilmiş olmasındandır. Zincirin ilk halkasını teşkil eden ve bölüme adını veren ilk kelimeye şecere veya miftâh denildiği gibi “ağacın kökü veya gövdesi” anlamında cezr de denir; ondan doğup zincirlenen kelimelere de “ağacın dalları” mânasında fürû‘ adı verilir. Bazı örnekler: Şeceretü’l-emel: Emel: recā’, ḫavf, feza‘, iġās̱e; nuṣret, i‘âne, rifd, i‘tâ’, inḳıyâd, ṭâ‘at, imtis̱âl. Şeceretü’l-evb: Evb: rec‘, maṭar, ġays̱, kele’, ‘uşb, ‘aḳḳār, devâ’, bür’, şifâ (mine’l-ille, illet), sebeb; ḥabl, ribâṭ. İlk örnekteki sözlük türünde genellikle eş anlamlı, yakın anlamlı bazan da çağrışımlı kelimeler birbiriyle açıklanır. İkinci örnekte “şifâ”nın “illet”le açıklanması gibi kelimeler zincirinin halkalarında tezat ilgisi de yer

alabilir. Bu tür sözlüklerde bazı kelimelerin lafız veya mânalarına ilişkin şâhid mâhiyetinde örnekler de yer alır. Bazı yazarlar her bölüme bir beyitle başlar. Anahtar kelime olarak o beyitteki garîb veya nâdir kullanılan bir kelimeyi seçip kelimeler silsilesini başlatır. Bir kısım yazar da her bölümü şiirle başlatır, şiirle bitirir.

Müşeccer türü eserler lafız ve anlam zenginliği sağlayarak dilin gelişmesine imkân verdiği gibi okuyucuya kullanılanlarla

birlikte az kullanılan (garîb) veya kullanılmayan (nâdir, mehcûr, metrûk) kelimeleri öğrenme kolaylığı sağlar. Nitekim bu nevi sözlükler daha ziyade bu tür kelimeleri konu edinmiştir (Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, neşredenin girişi, s. 18, 43).

Müşeccer sözlük alanında zamanımıza ulaşan ilk eser Gulâmu Sa‘leb’in Kitâbü’l-Müdâḫal fî ġarîbi’l-luġa’sıdır (Kitâbü’l-Müdâḫalât). Otuz bölümden meydana gelen kitap, müellifi tarafından Ḥallü’l-Müdâḫal (ʿİlelü’l-Müdâḫal) adıyla şerhedilmiştir. Daha çok hocası Sa‘leb’den yaptığı nakillere dayanan ve irticâlen telif edilmiş izlenimi veren eseri Abdülazîz el-Meymenî (bk. bibl.) ve Muhammed Abdülcevâd (Kahire 1956, 1958) neşretmiştir. Gulâmu Sa‘leb’i Şecerü’d-dür adlı eseriyle öğrencisi Ebü’t-Tayyib el-Lugavî izler. Bir mukaddime ile altı bölümden oluşan eserde bölümler “şecere” ile ifade edilir ve her bir şecerede 100 kelime açıklanır, son şeceredeyse 500 kelime yer alır. Sözlükte şiirlerden seçilmiş 130 şâhid zikredilir. Eseri Muhammed Abdülcevâd, Şecerü’d-dür fî tedâḫuli’l-kelâm bi’l-meʿâni’l-muḫtelife adıyla yayımlamıştır (Kahire 1957, 1967, 1968, 1985). Eşterkûnî’nin el-Müselsel’i günümüze ulaşan üçüncü eserdir. Gulâmu Sa‘leb’in kitabını eksik ve yetersiz görerek kendi kitabını yazdığını belirten müellif elli bölümden oluşan daha hacimli bir telif ortaya koymuştur. Her bölüm şâhid konumundaki şiirlerle başlar ve sona erer. Eser Muhammed Abdülcevâd tarafından neşredilmiştir (Kahire 1377/1957, 1981). Nâşir bu konuda altı eserin bulunduğunu kaydeder.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "şcr" md.; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Şecerü'd-dür (nşr. Muhammed Abdülcevâd), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), neşredenin girişi, s. 7-53; İbn Ebü'l-İsba', Taḥrîrü't-taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 308, 314; Süyûtî, el-Müzhir fî ʿulûmi'l-luġa ve envâʿihâ (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), I, 454; Brockelmann, GAL, I, 309; Suppl., I, 543; Sezgin, GAS, III, 155; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîḫu âdâbi'l-ʿArab, Beyrut 1394/1974, I, 194-196; III, 419-420; M. Saîd İsbir - Bilâl Cüneydî, eş-Şâmil, Beyrut 1985, s. 279, 289, 304, 866; Bekrî Şeyh Emîn, Müṭâlaʿât fi'ş-şiʿri'l-Memlûkî ve'l-ʿOs̱mânî, Beyrut 1986, s. 181-184; Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, Muʿcemü'l-meʿâcim, Beyrut 1407/1987, s. 341-346; Bû Şettâ Attâr, el-Meʿâcimü'l-ʿArabiyye, Rabat 1410/1990, s. 108; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-musṭalaḥâti'l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Beyrut 1996, s. 352-353, 375; Abdülazîz el-Meymenî, "Ebû ʿÖmer ez-Zâhid", MMİADm., IX/8 (1929), s. 449-460; IX/9 (1929), s. 532-544; IX/10 (1929), s. 601-616; G. C. Anawati, "Textes arabes anciens", MIDEO, XVII (1986), s. 138.

İsmail Durmuş

MÜŞETTÂ

(bk. KASRÜ’l-MÜŞETTÂ).

MÜŞİR

(bk. REDDÂDE).

MÜŞİR

(مشير)

Osmanlılar'da bir unvan ve askerî rütbe.

Arapça'da "işaret eden, yol gösteren, nasihat ve emirler veren" anlamındaki muşîr kelimesi muhtemelen ilk defa Büyük Selçuklular tarafından kullanılmaya başlanmış ve buradan Osmanlılar'a vezir elkābında onun vasıflarına işaret eden bir sıfat olarak girmiştir. Nitekim vezirin veya yüksek rütbeli bir devlet memurunun elkābı içinde ("düstûr-ı mükerrem, müşîr-i mufahham, nizâmü'l-âlem, müdebbir-i umûrü'l-cumhûr...") bu kelimeye rastlanır. Benzeri şekilde Memlük Sultanlığı'nda da vezirlerin sıfatları arasında (müşîr-i devlet, müşîr-i saltanat) yer alır. Feridun Bey'in Münşeâtü's-selâtîn adlı eserinde Orhan Bey'in oğlu Süleyman Paşa'yı Dîvân-ı Hümâyun'a müşir ve sipehsâlâr tayin ettiğini, halkın onu devlet işlerinde müşir olarak bildiğini ifade etmesi dikkat çekicidir. Ancak böyle bir tabirin bu dönemde yaygın kullanıldığını doğrulayan başka bir kaynak yoktur. Müşir, XVII. yüzyılda Osmanlı sadrazamı tarafından Safevî Devleti vezirlerine gönderilen mektuplarda da geçer. XVIII. yüzyılda daha çok eyalet valileri, müstahkem mevki kumandanları veya herhangi bir bölgenin askerî sorumlularını ifade ederken kullanılmıştır ("maiyyet-i müşîrîlerinde, uhde-i müşîrîlerinde, tahrîrât-ı müşîrîlerinden, cânib-i müşîrîlerine" gibi).

Müşirin sıfat özelliğinden çıkıp askerî bir unvan haline gelişi XIX. yüzyılda gerçekleşti. 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra müşir unvanı gerçek bir askerî rütbe haline geldi. Özellikle Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye ile bu rütbenin çıkışı arasında bir bağ vardır. Modern anlamda bir askerî rütbe şeklinde 26 Muharrem 1248'de (25 Haziran 1832) teşkil edildiği düşünülen müşirlik rütbesi ilk defa resmen Ahmed Fevzi Paşa'ya verildi. Üst subay olarak bilinen erkânla ümerâ sınıfındaki rütbe sıralaması da yeniden belirlendi ve binbaşı, kaymakam, miralay, mirlivâ, ferik ve müşir şeklinde düzenleme yapıldı. Ahmed Fevzi Paşa'ya bu rütbe verilirken şimdiye kadar yaptığı hizmetlerle birlikte doğruluk ve dürüstlüğü, kanun ve nizamlara bağlılığı, her türlü liyakat ve kabiliyete sahip

olmasından dolayı vezirlik rütbesiyle "müşîr-i asâkir-i hâssa" unvanı tevcih edildiği ve kendisinin bütün alay, livâ ve ferik rütbeli askerlerin üzerinde en büyük rütbeli asker sayıldığı belirtilmişti. 1833'te Halil Rifat Paşa'nın Tophane müşiri unvanına sahip olduğu bilinmektedir. 1835'te müşirlik en başta gelen rütbe şeklinde görülüyordu. Gerçi seraskerlik makamı askerlik mertebelerinin sonuncusu olması itibariyle serasker de asâkir-i şâhâne müşiri idi.

Çok geçmeden müşirlik rütbesi yüksek mevki sahibi olan mülkiye memurlarına da verildi. Fakat bunların askerler gibi paşa unvanı taşımalarına gerek görülmeyip müşirlik rütbesinin sivil bir unvan olarak kullanılacağı belirtiliyordu. Paşa unvanına sahip olmayan müşir rütbeli mülkiye memurları Osmanlı bürokrasisinde yer almaya başladı. Nitekim ihtiyaç ortaya çıktıkça yeni müşirlikler de kuruldu. Bazan bir bölge muhafızlığına bazı yerlerin eklenmesiyle bir eyalet teşkil edilerek buraya bir müşir tayin edilirdi. Bunların görevleri arasında eyalet, livâ, kaza ve köylerde âşârın müzayede ve ihalesini maiyetindeki defterdar aracılığıyla yaptırma, bir kısım gümrük vergisini mahallerindeki isteklilerine taahhüt ettirme, eyaletin belirlenen vergisini hazine tarafından gönderilecek tarifelere göre toplama ve bunları özel memurlarıyla hazineye teslim etme başta gelirdi. Bunun yanında müşirler bulundukları bölgelerdeki asayiş ve emniyeti sağlamadan da sorumlu idi.

1865 yılında Meclisi Hâs âzası tamamen müşir rütbesini haizdi. Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye üyelerinden de müşir rütbesinde bulunanlar vardı. Zaptiye müşiri ve Hassa Ordusu müşirinden başka orduların başındaki kumandanlar müşir rütbesindendi. Kaptan-ı deryâ ile Tophane nâzırı da müşirler arasında yer alıyordu. 1866 yılı devlet salnâmesine göre Ticaret ve Nâfia nâzırı ile bazı vilâyet valileri (Yanya, Diyarbekir) müşir rütbeli idi. 1870 tarihli devlet salnâmesine bakıldığında askerî rütbeli müşirlerin sayıca çoğunluğu teşkil ettiği görülür. 1875'ten itibaren seraskerlik makamını işgal eden Abdülkerim Nâdir Paşa da müşir rütbeli idi. Vükelâ içerisinde de Bahriye nâzırı müşir rütbesine sahipti. Ayrıca Harbiye Dairesi reisi, Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî reisi ile yedi ordu kumandanı da müşir rütbeli idi. 1875 tarihli askerî salnâmede müşir rütbeli subayların sayısı on dokuz kişi olarak görülmektedir. II. Abdülhamid döneminde müşirlik rütbesinde yeni bir düzenleme yapıldı. Mâbeyn-i Hümâyun müşirliği ve yâver-i ekremlik

unvanı ihdas edildi ve bu görev 1878'de Müşir Gazi Osman Paşa'ya verildi. İçlerinde Sadrazam Cevad Paşa, Bahriye nâzırı, sekiz yâver-i ekrem, Serasker Ali Rızâ Paşa ile Hassa Ordusu kumandanı Müşir Rauf Paşa ve Gazi Ahmed Muhtar Paşa olmak üzere müşir rütbeli on dört kişi bulunuyordu. Öte yandan yedi vilâyet valisi de müşir rütbeli idi. Birkaç yıl sonra padişah yâveri, Rumeli fevkalâde komiseri ile Suriye valisi de katılınca müşirlerin sayısı yirmi dörde çıktı. II. Abdülhamid devrinde müşirlik fermanı feriklikten (korgeneral) terfi edenlere özel bir törenle verilir ve müşirlik menşuru da denilen fermanda adı geçen kişilerin üstün özellikleri, meziyetleri sıralanır ve "düstûr-ı mükerrem, müşir-i mufahham ..." şeklinde elkāb kullanılırdı.

II. Meşrutiyet döneminde rütbelerin tasfiyesi sırasında müşirlerden de tasfiyeye mâruz kalanlar oldu. Bu dönemde müşirlik yeniden düzenlendi. 1909 yılında ordu kumandanlarından dördünün müşir rütbesinde olduğu, âyan âzasından da üç müşirin bulunduğu anlaşılmaktadır. Sadârete getirilen Mahmud Şevket Paşa ile Ahmed İzzet Paşa ve Ali Rızâ Paşa'ya verilen müşirlik rütbesi tamamen geldikleri siyasî görev icabıdır. 1914'te I. Dünya Savaşı'na girildiği sırada Osmanlı ordusunda yapılan tasfiye sebebiyle müşir rütbesine sahip subay bulunmuyordu.

Millî Mücadele sırasında Batı Cephesi kumandanı İsmet Paşa ile Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Reisi Fevzi Paşa'nın meclis başkanlığına gönderdikleri bir telgrafla, aralarında Celâl Bayar, Hamdullah Suphi ve Refik Şevket İnce'nin de bulunduğu altmış sekiz milletvekilinin imzasıyla verilen kanun teklifi ile Sakarya zaferinin ardından 19 Eylül 1921 tarihinde Mustafa Kemal Paşa'ya müşirlik rütbesiyle gazi unvanı verildi. Büyük Taarruz zaferinden sonra Fevzi Paşa da (Çakmak) 31 Ağustos 1922 tarihinde müşirlik rütbesine yükseltildi. 4850 sayılı kanuna göre bir orgenerale müşirlik rütbesinin verilebilmesi için savaş sahasında bir başarıyla kendini ispatlaması esası getirildi. Bu sebeple Batı Cephesi kumandanı İsmet Paşa'nın rütbesi birinci ferikliğe yani orgeneralliğe yükseltildiyse de kendisine bir üst rütbe daha verilemedi. Ardından askerî rütbelerin tesbiti sırasında müşir kelimesi "mareşal" olarak değiştirildi. Cumhuriyet tarihinde böylece iki mareşal kaldı. Mareşallik rütbesinin tevcihi kanuna göre Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin yetkisi dahilinde idi.

II. Mahmud döneminde müşirlerin kıyafetleri konusunda fazla bir bilgi mevcut değildir. Mahmud Şevket Paşa'nın Osmanlı Teşkilât ve Kıyâfet-i Askeriyyesi adlı eserinde özellikle Meşrutiyet döneminde giydikleri kıyafetleri ayrıntısıyla bulmak mümkündür. 18 Nisan 1909 tarihli askerî kıyafet nizamnâmesine göre müşirler de diğer subaylar gibi haki renkli elbise giyerlerdi. Üniforma serpuş denilen başlık, ceket, setre, düz ve külot pantolon, kaput, pelerin, ayakkabı ve çizmeden ibaretti. Subayların ceketlerinde altı adet parlak düğme olurdu. General ve müşirlerin yakaları 2-3 cm. eninde, 7 cm. boyunda ve kırmızı renkteydi. Müşirlerin apoletlerine gelince iki kalın örme sarı sırma kaytandan 6 cm. genişliğinde beş burma olurdu. Müşirlerin pantolonları da generallere mahsus olan koyu lâcivert renkte idi. Pantolonun iki yanında 4 cm. genişliğinde kırmızı renkli iki zıh (şerit) bulunurdu. Müşirlerin de diğer erkân gibi giydikleri kaput kurşunî renkli idi. Kılıç ise bir şeref sembolü olduğundan her zaman takılırdı.

BİBLİYOGRAFYA

Müşirlere verilen tâlimat Hakkında bk. TSMA, nr. E 1430; Feridun Bey, Münşeât, I, 69; Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi, sene: 1281, 1286, 1291; Salnâme-i Askerî, sene: 1291, 1313; Salnâme-i Nezâret-i Hâriciyye, def'a-i ûlâ, sene: 1302; Hakkı, Osmanlı Ordusunun Ahvâli ve Tensîkât-ı Askeriyye, İstanbul 1325; Lutfî, Târih, IV, 23, 64, 78, 140; V, 26, 28, 50; Mahmud Şevket Paşa, Osmanlı Teşkilât ve Kıyâfet-i Askeriyyesi, İstanbul 1325, II. kısım, 1. fasıl, s. 8-9; Ordu Emirnâmesi, nr. 2, 4 Mart 1330, s. 24; nr. 47, 15 Kânunusâni 1332, s. 239; "Mütekāit Zâbitan için İhdas Olunan Alâmet-i Fârika Nizamnâmesi", Ordu Emirnâmesi, nr. 42, 31 Teşrînisâni 1332; Düstûr, İkinci tertip, İstanbul 1330, II, 641; III, 430; Tayyib Gökbilgin, "Müşir", İA, VIII, 843-847; J. Den, "Mus̲h̲īr", EI² (İng.), VII, 677-678; "Marshal", EBr., XIV, 957-958.

Zekeriya Türkmen

MÜŞKİL

(المشكل)

Sîgasında bulunan kapalılıktan dolayı kendisiyle kastedilen mânanın başka deliller yardımıyla veya derinlemesine düşünme yoluyla anlaşılabildiği lafız anlamında usûl-i fıkıh terimi.

Sözlükte "karışmak, güçleşmek" anlamındaki işkâl masdarından türeyen müşkil kelimesi, fıkıh usulü terimi olarak "kendisiyle kastedilen mânanın ancak onu kuşatan karîne ve emâreler üzerinde incelemede bulunma ve derinlemesine düşünme yoluyla anlaşılabildiği lafız" demektir. Hanefî usulcülerinin nasların yorumuyla ilgili kurallar çerçevesinde yaptıkları lafız tasnifi içerisinde müşkil kapalılık bakımından lafız kategorilerinden birini teşkil eder. Bazı farklılıklar taşısa da ilk usul eserlerindeki müşkille ilgili tanımların özünü, "kendisindeki bir anlam inceliğinden dolayı dilde vazedildiği mânaya yahut onu istiare yoluyla kullananın ne kastettiğine ulaşmakta ve başka bir delil olmaksızın veya derinlemesine düşünmeksizin benzerlerinden ayırt etmekte zorluk bulunan lafız" diye ifade etmek mümkündür (Debûsî, s. 118; Pezdevî, I, 52-53; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 168). Pezdevî, bu zorluğun kaynağını "mânadaki kapalılık veya istiâre-i bedîa sebebiyle" şeklinde bir ayırım yaparak açıklamıştır.

Fukaha (Hanefî) metoduna göre yazılan usul eserlerinde mânaya delâleti kapalı olan lafızlar en az kapalılık taşıyandan başlamak üzere hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih olarak sıralanır. Bunlardan, kapalılığı ictihad ve araştırma ile giderilebilecek olanlar hafî ve müşkil, kapalılığı ancak sözün sahibinin açıklamasıyla giderilebilenler mücmel ve kapalılığı hiçbir surette giderilemeyenler müteşâbih adını alır. Debûsî ve Serahsî, delâlet dereceleri açık ve kapalı olan lafızları birbiriyle eşleştirerek hafînin zâhir, müşkilin nas, mücmelin müfesser, müteşâbihin muhkemin karşıtı olduğunu söylemiştir (Taḳvîmü'l-edille, s. 117; el-Uṣûl, I, 163, 168). Usulcülerin bu konudaki açıklamalarından çıkan ortak anlama göre müşkildeki kapalılığın sebebi

bizzat sözün kendisidir. Bu özellikte müşkil mücmelle birleşirken hafîden ayrılır, çünkü hafîdeki kapalılık lafzın dışındaki bir sebebe bağlıdır. Buna karşılık kapalılığın giderilme şekli açısından müşkil hafî ile birleşirken mücmelden ayrılır, zira gerek müşkil gerekse hafîdeki kapalılık ictihad yoluyla giderilirken mücmelde bu ancak sözün sahibince yapılacak açıklamayla olabilir. Öte yandan müşkildeki kapalılık hafîdekinden daha fazla olduğundan anlaşılması için ortaya konması gereken ictihad faaliyetinin kapsamı daha geniştir. Hafîde fakih, kapalılığa sebep olan ârızî durumun zâhir anlamda fazlalık mı yoksa eksiklik mi meydana getirdiğini belirleyen bir inceleme ve tesbitle sonuca varırken müşkilde öncelikle lafzın sîgasında ve kapalılığa yol açan benzerlikler üzerinde gerekli inceleme ve tesbiti (talep) yaptıktan sonra üzerinde derinlemesine düşünmek (teemmül) durumundadır (Abdülazîz el-Buhârî, I, 53-54; M. Edîb Sâlih, I, 255-256). Debûsî, hafî ile arasındaki kapalılık derecesiyle ilgili bu farktan dolayı müşkilin âdeta mücmelin bir uzantısı gibi göründüğünü, hatta birçok âlimin bu ikisini tefrik edemediğini belirtir (Taḳvîmü'l-edille, s. 118). Alâeddin es-Semerkandî, müşkil lafızdaki kapalılığın zannî bir delille giderilmesi halinde müevvel durumuna geleceğini söylemiştir (Mîzânü'l-uṣûl, s. 348; bazı durumlarda mücmelin müşkile dönüşmesi, kelâmcı metodunu benimseyen usulcülerin kapalı lafızlarla ilgili terminolojisi Hakkında bk. MÜCMEL).

Bir lafzı müşkil kılan (işkâl) sebeplerinin başında lafzın vaz'ı itibariyle birden fazla mânaya açık olup bunlardan birinin kastedilmiş olması gelir. Müşterek terimiyle ifade edilen lafızlarda durum böyledir, bununla ne kastedildiğini belirlemek için bazı delil ve karînelere müracaat edilir. Meselâ, "Boşanmış kadınlar kendi başlarına -evlenmeden- üç kur' süresi beklerler" meâlindeki âyette (el-Bakara 2/228) geçen "kur'" kelimesi, dilde vazedildiği mânalar bakımından hem âdet süresi hem de iki âdet arasındaki temizlik süresini ifade eder. Âyette bunlardan hangisinin kastedildiğini tesbit için bazı delillerden ve karînelerden yararlanılarak ictihad etmek gerekir. Hanefîler, bu karîneler üzerinde yaptıkları incelemeler sonunda kur'dan maksadın "ayhali süresi", Şâfiîler ise "temizlik müddeti" olduğu sonucuna varmışlardır. Diğer bir işkâl sebebi de lafzın hakikat olarak başka bir mâna için vazedilmiş olmasına rağmen mecazi bir anlamda kullanılması ve bu anlamın yaygınlık kazanması durumudur (başka örnekler için bk. M. Edîb Sâlih, I, 257-275; Zekiyyüddin Şa'bân, s. 385-386).

Klasik usul eserlerinde müşkil lafzın hükmü, kendisiyle kastedilenin doğru olduğuna inanmanın ve amele esas olmak üzere kastedilen mâna anlaşılıncaya kadar gereken araştırma ve teemmülün vücûbu şeklinde ifade edilmiştir (Debûsî, s. 118; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 168). Bu araştırma ve düşünme faaliyeti sırasında müctehidin rehberi diğer naslar, lafızlardan hüküm çıkarma kuralları ve kanun koyucunun temel maksatları olup bunların ışığında ulaşılan sonuçların da zannî nitelikte ve aynı değere sahip birer ictihad ürünü olduğu dikkatten kaçırılmamalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Debûsî, Taḳvîmü'l-edille fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 117-118; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl, I, 52-54; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 163, 168; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. M. Zekî Abdülber), Katar 1404/1984, s. 348, 354; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1307, I, 52-54; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi't-Tenḳīḥ (Teftâzânî, et-Telvîḥ içinde), Kahire 1377/1957, I, 126-127; İbn Melek, Şerḥu'l-Menâr fi'l-uṣûl, İstanbul 1965, s. 94, 103-104; Ali Haydar Efendi, Usûl-i Fıkıh Dersleri, İstanbul 1966, s. 182-184; M. Edîb Sâlih, Tefsîrü'n-nuṣûṣ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, I, 229, 253-275; Ferhat Koca, İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis, İstanbul 1996, s. 83, 142; Zekiyyüddin Şa'bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 2004, s. 385-386, 391.

Ferhat Koca

MÜŞKİLÜ’l-ÂSÂR

(مشكل الآثار)

Tahâvî’nin (ö. 321/933) müşkilü’l-hadîs konusundaki eseri.

Tam adı Şerḥu müşkili’l-âs̱âr olup açıklanmasına ihtiyaç duyulan hadislerin şerhine dairdir. Tahâvî’nin son eserlerinden olduğu nakledilen Müşkilü’l-âs̱âr’da 1002 konu başlığı altında 6179 hadis yer almaktadır (nşr. Şuayb el-Arnaût, I-XVI, Beyrut 1415/1994). Hadisler isnadlı nakledilmiştir. Tahâvî’den önce bu kadar çok hadis şerhedilmediği için eser sahasında ilk sayılabilecek bir çalışmadır. Bazı sahih hadislerde kapalı ifadelerin bulunduğunu, bazı kimselerin bu tür hadisleri eleştirdiğini gören Tahâvî ihtilâflı olduğu, imkânsız mânalar içerdiği ve diğer delillerle çeliştiği öne sürülen hadisleri te’vil etmiştir (Şerḥu müşkili’l-âs̱âr, I, 6).

Tahâvî açıklayacağı hadise yöneltilen iddiaları isim vermeden kaydetmekte, ardından bunlara karşı delillerini ortaya koymaktadır. Bir hadiste açıklanması gereken birden fazla müşkil varsa bunları ilk geçtiği yerde değil uygun başlıklar altında daha sonraki bahislerde ele almaktadır. Hadisin isnadı ve açıklaması daha önce geçmiş ise onu da göstermektedir. Alışverişteki muhayyerlik konusunun ardarda yedi babda incelenmesi (XIII, 254-281, 832-838. bablar) eserin tertibi Hakkında bir fikir vermektedir.

Müşkilü’l-âs̱âr, soru cevap tarzında telif edilmekle beraber eserde hadise itiraz edenlerin sorularına fazla yer verilmemektedir. Bu soruların gerçekte sorulup sorulmadığı bilinmemekteyse de Tahâvî’nin bazı ifadeleri bunların bir kısmının gerçekte sorulmuş olduğu kanaatini güçlendirmektedir. Onun çok defa, “Biri şöyle der” ifade kalıbıyla soruları nakletmesi, bazan, “Câhil şöyle der”; “Münkir bu hadisi kabul etmez” (I, 302, 324); “Resûlullah’ın hadislerinin vecihlerini bilmeyen biri şöyle der” (II, 233) diyerek soru soranları bir özellikleriyle tanımlaması bunu göstermekte, hadisin mânasını yanlış yorumlayarak farklı konulara delil getirmeye çalışan te’vilcileri / kelâmcıları kınamaktadır (II, 182; IX, 155). Eserde, hadiste geçen bütün kelimelerin değil sadece anlaşılması güç lafızların ele alındığı, garîb

kelimelerin genişçe açıklandığı, yanlış yorumlanan hadislerin te’vil edildiği görülmektedir. Meselâ Abdullah b. Zübeyr’in yorumladığı bir hadisin farklı rivayetleri nakledilerek hadisin onun yorumladığı şekilde anlaşılmasının mümkün olmadığı gösterilmektedir (XII, 325-328).

Tahâvî genellikle önce hadisin isnadını, ardından metnindeki müşkilleri incelemekte (VII, 459), hadisin bütün tariklerini ve farklı lafızlarını nakletmekte, sonra da bu rivayetleri dikkate alarak hadisi yorumlamaktadır (VI, 381). Bir konuda sahih hadis bulamadığında zayıf hadislerden delil getirmekte, hadisin sağlamlık derecesini açıklamakta (III, 315), senedinde zayıf râviler bulunan hadisi, “İhticâc edilecek bir hadis değildir” sözüyle eleştirmektedir (VII, 67). Zayıf hadislerin sahih hadislerle çelişmesi durumunda zayıf hadisin isnadındaki zaafları zikretmektedir (I, 253). Ayrıca hadislerdeki müşkil kelime ve ifadeleri açıklamak için âyetlerden delil getirmektedir. Kıraatle ilgili ihtilâflı rivayetleri telif ederken kıraat farklılıklarına dair bilgiler nakletmekte, Âsım’ın kıraatini sıhhati sebebiyle ötekilere tercih etmektedir (I, 262 vd.).

Hadislerdeki fıkhî hükümleri açıklarken (I, 275) fıkhî tartışmalara girmemekte, daha çok hadislerin açıklamasını ve te’villerini yapmakta, bazan da hadisten çıkarılan hükümleri maddeler halinde sıralamaktadır (II, 264). Hadisleri fıkıh açısından incelerken de hadisin anlaşılması ve onunla amel edilmesi konusu üzerinde durmakta, bazan fakihlerin görüşlerini naklederken sünnete uymanın önemini vurgulamakta (VII, 275), sahâbîlerin hiçbir zaman sünnete muhalif davranmadıklarını ve hadisleri güvenilir bir şekilde naklettiklerini belirtmektedir (VII, 345).

Tahâvî eserinde kelâm terimlerini pek fazla kullanmamış, cedel ve münazara üslûbunu benimsememiş olmakla beraber bazı hadislerin şerhinde bir kelâmcı gibi davranmıştır. Müteşâbih konularda hadisleri âyetlerle karşılaştırmaya önem vermesi, daha önce zikrettiği mânaları ve te’villeri diğer te’villerinde dikkate alması onun kelâmcı yönünü göstermektedir. Hz. Peygamber’in ismeti konusunda hassasiyet göstermiş, ismete aykırı bulduğu bazı haberleri bir kelâmcı gibi eleştirmiştir (I, 73). Tahâvî, hadisleri incelerken Şerḥu meʿâni’l-âs̱âr’da yaptığı gibi akıl yürütme gereğini duymamakta, bu eserinde hadisleri daha çok bir muhaddis gibi ele almakta, hadislere yöneltilen tenkitleri cevaplarken aynı metodu uygulamaktadır.

Bununla beraber yer yer konuyu akıl yürütme açısından ele aldığını söylemektedir. Birçok hadisin kesin te'vilini belirtmekten kaçındığı, gerçek yorumu ancak Allah'ın bilebileceğini söylediği ve bazı te'vilde ihtiyatlı bir tutum izlediği görülmektedir. Bu arada görüşlerinden faydalandığı kimselerin sözlerini senediyle birlikte nakletmektedir.

Müşkilü'l-âs̱âr Haydarâbâd'da bazı kısımları noksan olarak basılmıştır (I-IV, 1333). Eseri Şuayb el-Arnaût, Şerḥu müşkili'l-âs̱âr adıyla son cildi fihrist olmak üzere titiz bir şekilde yayımlamıştır (I-XVI, Beyrut 1415/1994). Müşkilü'l-âs̱âr'ı Bâcî, hadislerin isnadlarını hazfederek ve bazı hadislerin açıklamasında kendisinin el-Münteḳā adlı el-Muvaṭṭaʾ şerhinden alıntılar yaparak Muḫtaṣaru Müşkili'l-âs̱âr adıyla özetlemiştir. Bâcî'nin bu eserini Cemâl el-Malatî el-Muʿtaṣar mine'l-Muḫtaṣar min Müşkili'l-âs̱âr ismiyle ihtisar etmiştir (I-II, Haydarâbâd 1307, 1317-1318, 1362, 1363/1944; I-II, Beyrut, ts.). Müşkilü'l-âs̱âr ayrıca Mâlikî fakihi İbn Rüşd tarafından İḫtiṣâru Müşkili'l-âs̱âr li'ṭ-Ṭaḥâvî (Şerḥu Muḫtaṣarı Meʿâni'l-âs̱âr) adıyla özetlenmiştir (İbn Hayr, s. 200). Müttakī el-Hindî'nin de Mecmaʿu'l-biḥâri'l-envâr fî Şerḥi Müşkili'l-âs̱âr adlı bir çalışması bulunmaktadır (Halid Zaferullah Daudi, s. 73).

BİBLİYOGRAFYA

Tahâvî, Şerḥu müşkili'l-âs̱âr (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1415/1994, I-XV; İbn Hayr, Fehrese, s. 200, 243; Sezgin, GAS, I, 440; Abdülmecîd Mahmûd, Ebû Caʿfer eṭ-Ṭaḥâvî ve es̱eruhû fi'l-ḥadîs̱, Kahire 1395/1975; M. Zâhid Kevserî, Maḳālât (nşr. Muhammed İsmâil), Kahire, ts., s. 469, 470, 473; a.mlf., el-Ḥâvî fî sîreti'l-İmâm Ebî Caʿfer eṭ-Ṭaḥâvî, Kahire, ts., s. 26; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 206; V, 316-317; Halid Zaferullah Daudi, Pakistan ve Hindistan'da Şâh Velîyullah ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları, İstanbul 1995, s. 73; Ayhan Tekineş, Müşkilü'l-Hadis İlmi (doktora tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ayhan Tekineş

MÜŞKİLÜ’l-HADÎS

(مشكل الحديث)

Güvenilir iki hadis arasında görünürde zıtlık bulunması anlamında terim

(bk. MUHTELİFÜ’l-HADÎS).

MÜŞKİLÜ’l-HADÎS

(مشكل الحديث)

İbn Fûrek’in (ö. 406/1015) haberî sıfatlara ilişkin meşhur hadislerin yorumuna dair eseri.

Tam adı Müşkilü’l-ḥadîs̱ ve beyânüh olan ve bazı kaynaklarla yazma nüshalarında Müşkilü’l-âs̱âr, Ḥallü’l-müteşâbihât, Teʾvîlü’l-aḫbâri’l-müteşâbihe gibi adlarla da anılan eserde, zâhirî anlamları yönünden teşbih inancını çağrıştıran ve ehl-i hadîs arasında meşhur hale gelen müteşâbih hadisler yorumlanmış ve bu konuda mülhidlerce İslâm’a yöneltilen eleştirilere cevap verilmiştir.

Giriş bölümünde müteşâbih âyetlerin muhkemler ışığında anlaşılması gerektiğine dair bilgiler verilmiş, kapalılık taşıyan aklî deliller apaçık olan aklî delillerle çatışmadığı gibi anlaşılması güç olan müteşâbih âyetlerin de açık anlamlı muhkem âyetlerle çatışmadığına dikkat çekilmiştir. Daha sonra Allah’a nisbet edilen sûret, vech, yed, cihet, ricl-kadem, dıhk, half, sadr, nûr, istivâ, ulüv, nüzûl, dünuv, mekân, ferah, taaccüb, meci’, hicâb, rü’yet, kul ile halvet, ruh, kef, ısba‘, tecellî, ayn, kibriyâ, dehr, cemâl, hayâ gibi kelimelerin te’viline yer verilmiştir. Eserin geri kalan kısmında sıla-i rahmin ömrü uzatması, duanın belâyı defetmesi, Allah’ın levh-i mahfûzdan dilediğini silip dilediğini bırakması ve ecel-i müsemmâ Hakkındaki te’viller zikredilmiştir. Hz. Mûsâ’nın ölüm meleğinin gözünü kör etmesi, Allah’ın arşa istivâsı ve Hz. Peygamber’i yanında oturtması, arşın meleklerce taşınması vb. rivayetlerin ne anlama gelebileceği belirtilmiştir. İbn Huzeyme’nin, Kitâbü’t-Tevḥîd adlı eserindeki hadislerde geçen tabirlerin te’vil edilmeden Allah’a ait sıfatlar olarak kabul edilmesini savunan görüşleri eleştirilmiş ve bu tabirlere mecazi mânalar verilmesi gerektiği söylenmiştir. Eser, İbn Huzeyme ile benzer görüşleri paylaşan Ahmed b. İshak es-Sıbgī’nin el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât adlı kitabındaki seleften nakledilen ilâhî isim ve sıfatların te’vil edilmeden benimsenmesi gerektiğine ilişkin görüşlerin eleştirisiyle sona ermektedir.

Müşkilü’l-ḥadîs̱’te haberî sıfatlarla ilgili rivayetin sahih olup olmadığı üzerinde durulmamış, mevzû veya zayıf olan bazı rivayetler te’vil edilmiş, yapılan yorumlarda genellikle dil tahlillerine başvurulmuş ve Arapça’da sıkça kullanılan mecaz yöntemine atıflarda bulunulmuştur. Çok defa benzer anlamlı tabirleri içeren rivayetler ardarda zikredilerek te’vil edildiği halde bazan buna uyulmamış ve tekrara düşülmüştür. Eserde İbn Kuteybe’nin Teʾvîlü muḫtelifi’l-ḥadîs̱’inden yararlanılmakla birlikte onun görüşleri zaman zaman eleştirilmiştir (Müşkilü’l-ḥadîs̱, s. 67, 276-277). Müşkilü’l-ḥadîs̱, Eş‘arî’nin öğrencilerinden Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Mehdî et-Taberî’nin Teʾvîlü’l-eḥâdis̱i’l-müşkilât adlı kitabından sonra (İbn Asâkir, s. 195) haberî sıfatların te’vil edilmesinde Eş‘ariyye ve Mâtüridiyye ekolüne öncülük etmiştir. Ebü’l-Muîn en-Nesefî de Müşkilü’l-ḥadîs̱’in bu anlamda önemli bir kaynak olduğunu belirtmiştir (Tebṣıratü’l-edille, I, 132-133). Eserin çeşitli yazma nüshaları vardır (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 227; Râgıb Paşa Ktp., nr. 180, 183; Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 404). İlk defa Kahire’de yayımlanmış (1326), Raimund Köbert tarafından yapılan kısmî Almanca tercümesiyle birlikte Roma’da neşredilmiştir (1941). Ardından Haydarâbâd’da basılan eseri (1943) Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî (Halep 1402/1982) ve Mûsâ Muhammed Ali (Beyrut 1983) tahkik ederek yeniden yayımlamışsa da bunlar Haydarâbâd baskısının metnini aktarmakla yetinmiştir. Eserin tam metninin edisyon kritiği Daniel Gimaret tarafından gerçekleştirilmiştir (Dımaşk 2003).

Bir kısım âlimler, Müşkilü’l-ḥadîs̱’i özetleyerek ve katılmadıkları te’villeri değiştirerek

eserler telif etmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: İbn Bezbeze, Îżâḥu’s-sebîl ilâ menâhi’t-teʾvîl ve telḫîṣu müşkili İbn Fûrek (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Hadis, nr. 271); Kādî İyâz, Minhâcü’l-ʿavârif ilâ rûḥi’l-maʿârîf fî şerḥi Müşkili’l-ḥadîs̱ (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Hadis, nr. 2557); Abdülcelîl b. Mûsâ el-Kasrî, Tenbîhü’l-efhâm (enâm) fî şerḥi Müşkili’l-ḥadîs̱ (Süleymaniye Ktp., Mahmud Paşa, nr. 107/1); Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, Şerḥu Müşkili’l-ḥadîs̱ (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Hadis, nr. 2152).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Fûrek, Müşkilü'l-ḥadîs̱ (nşr. Mûsâ M. Ali), Beyrut 1985; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 132-133; İbn Asâkir, Tebyînü kez̠ibi'l-müfterî, s. 195; İbn Hayr, Fehrese, s. 199; Brockelmann, GAL, I, 176; Suppl., I, 277; Îżâḥu'l-meknûn, II, 489; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 60; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 208; Yusuf Şevki Yavuz, İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti, İstanbul 1989, s. 83-84, 119; Abdurradî Fethî Mes'ûd, Müşkilü'l-ḥadîs̱ ve cühûdü'l-ʿulemâʾ fî teʾvîlih (doktora tezi, 1992), Mektebetü Câmiati'l-Ezher, tür.yer.

Ayhan Tekineş

MÜŞKİLÜ'l-KUR'ÂN

(مشكل القرآن)

Âyetler arasında ilk bakışta var olduğu sanılan ihtilâfları inceleyen ilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adı.

Sözlükte "zihnî karışıklığa yol açmak, karışık olmak" gibi anlamlara gelen işkâl masdarından ism-i fâil olan müşkil kelimesi, terim olarak değişik ilim dallarında farklı şekillerde tanımlanmış, ulûmü'l-Kur'ân'da "Kur'an âyetleri arasında ilk bakışta var olduğu sanılan ihtilâf ve tenâkuz durumuna" müşkil; bu durumları inceleyen ilme de "müşkilü'l-Kur'ân" denmiştir. II. (VIII.) yüzyılın sonları ile III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren müşkilü'l-Kur'ân ilminin müstakil bir disiplin haline gelmeye başladığı söylenebilir. IV. (X.) yüzyıla gelindiğinde müşkilü'l-Kur'ân kavramı iyice netleşmiş olmalı ki İbnü'n-Nedîm onu meâni'l-Kur'ân ve mecâzü'l-Kur'ân ile yan yana, fakat ayrı bir kategori olarak zikretmiştir. Müşkilü'l-Kur'ân terimini kullanmayan Zerkeşî bu ilmi "Ma'rifetü mûhimü'l-ihtilâf" (el-Burhân, II, 45), Süyûtî ise "Müşkilü'l-Kur'ân ve mûhimü'l-ihtilâf ve't-tenâkuz" (el-İtḳān, II, 724) başlığı altında ele almıştır.

Hz. Peygamber'in ardından ortaya çıkan fitne olaylarının sonucunda İslâm dünyasında meydana gelen siyasî parçalanma çok geçmeden fikrî ve itikadî gruplaşmaya dönüşmüş, henüz I. (VII.) yüzyıl bitmeden müteşâbih ve müşkil âyetler etrafında Allah'ın sıfatları, kazâ-kader, hidâyet-dalâlet, irade hürriyeti vb. konularda yoğun kelâmî tartışmalar cereyan etmiştir. Bu tartışmalarda genellikle kendilerinden zındık ve mülhid olarak söz edilen İslâm karşıtı şahıs ya da gruplar, özellikle Kur'an'ı hedef alıp daha çok ondaki müteşâbih ve müşkil âyetler üzerinde durmuşlar, böylece Kur'an'ın ihtilâf ve çelişkileri barındıran bir kitap olduğunu iddia ederek onun Hakkında kuşku uyandırmaya çalışmışlardır. Buna göre müşkilü'l-Kur'ân ilminin ortaya çıkışının temelde iki sebebi olduğu söylenebilir. Bunlardan biri, Kur'an'ı İslâm'a muhalif akımlara karşı savunmak, diğeri de halkın zihnini meşgul eden bazı müşkil ve müteşâbih âyetleri tefsir etmek. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de (en-Nisâ 4/82) âyetler arasında ihtilâf ve çelişkinin

bulunmadığına işaret edilerek bu durum onun ilâhî kaynaklı oluşuna delil gösterilmişse de bazı âyetler, yeterli bilgiye sahip bulunmayanların zihinlerinde bir ihtilâf ve tenâkuz düşüncesi uyandırabilmektedir.

Kur'an'daki zâhirî ihtilâflar şöylece sıralanabilir: 1. Kıraat farklılıkları. Bunlar gerçek bir ihtilâf ve tenâkuz oluşturmamakta, aksine müfessirin önüne geniş bir yorum alanı açmaktadır. Meselâ hayız gören kadınla temizleninceye kadar cinsel ilişki kurulmamasıyla ilgili (el-Bakara 2/222), çoğunluk tarafından "yethurne" şeklinde okunan lafzı Kisâî ve Halef "yettahherne" diye okumuş, bu kıraat Hanefîler tarafından kadının on günden önce hayızdan kesilmesi haline yorumlanmış, bu durumdaki bir kadınla ilişki kurmanın ancak gusletmesi ya da üzerinden bir namaz vaktinin geçmesi halinde câiz olacağına hükmedilmiştir. 2. İfadenin hakikat ve mecaz ihtiva etmesi. Âyetlerde kelimeler genellikle hakiki mânalarında kullanılmakla beraber bazan mecazi anlamlarda da geçmiştir. Meselâ "fe ümmühû hâviyeh" (Onun annesi cehennemdir) âyetiyle (el-Kāria 101/9) "ve ezvâcühû ümmehâtühüm" (Hanımları da müminlerin anneleridir) âyetindeki (Ahzâb 33/6) "ümmühû" ve "ümmehâtühüm" kelimeleri buna örnektir. 1. âyette annenin çocuğunu kucağına alıp sarması gibi cehennemin de kâfirleri içine alıp kuşatacağı ifade edilirken 2. âyette peygamber eşlerinin özellikle nikâh ve hürmet bakımından anne durumunda olduğu belirtilmektedir (İbn Kuteybe, s. 104). 3. Müşterek lafızlar. Bunlar birden fazla mânaya gelen "hidâyet, ümmet, millet, kurû" gibi lafızlardır. 4. Âyetlerdeki müteşâbihlik ve mücmellik. Kur'an'ın esasını mânası açık olan muhkem âyetler teşkil etmekle beraber onda anlamları herkes tarafından kolayca anlaşılamayan müteşâbih âyetler de bulunmaktadır (Âl-i İmrân 3/7). Özellikle Allah'ın sıfatları, kazâ-kader, hidâyet-dalâlet, irade hürriyeti gibi konulardaki müteşâbih âyetler zihnî karışıklığa yol açabilen faktörlerin başında gelmektedir. Metafizik konulara ilişkin bu âyetlerdeki işkâlin çözümünde âlimler genellikle te'vil yöntemine başvurmuşlardır. Meselâ bazı âyetlerde (el-Bakara 2/6-7) kâfirlerin iman etme hususunda iradelerinin yok edildiği ima edilirken diğer bir kısım âyetlerde (en-Nisâ 4/170; el-Kehf 18/29) kâfirlerin de irade hürriyeti bulunduğu, dolayısıyla inanmakla mükellef oldukları ifade edilmiştir. Zâhiren çelişkili gibi görünen bu âyetler telif edilebilir. Nitekim başka bir âyette de (en-Nisâ 4/155) belirtildiği üzere kâfirlerin kalpleri inkârlarına bir ceza olarak mühürlenmiştir. Şu halde kalplerin imanı kabul etmeyecek şekilde mühürlenmesi, kendi iradeleriyle

inkârı seçen kişilerin artık imanda muvaffak olamayacağı anlamındadır, iradelerinin kaldırılması söz konusu değildir (Bilmen, I, 156). 5. Bir olayın değişik yönlerden ele alınması. İlk bakışta ihtilâflı gibi görünen bazı âyetlerin farklı açılardan değerlendirilmesi halinde gerçekte bir ihtilâf bulunmadığı anlaşılır. Meselâ bir âyette (er-Ra'd 13/28) müminlerin kalplerinin Allah'ı zikirle sükûna ereceği belirtilirken başka bir âyette (el-Enfâl 8/2) onların kalplerinin titremesinden söz edilmektedir. Bu iki âyet arasında bir çelişki varmış gibi görünse de kalplerin sükûn bulması tevhid inancının verdiği bir rahatlık, titremesi de doğruluk ve hidayetten sapma korkusunun bir neticesidir (Zerkeşî, II, 61-62). Nitekim diğer bir âyette (ez-Zümer 39/23) müminlerin kalplerinde hissettikleri korku, ümit, ürperti ve sükûn birlikte anılmıştır. 6. Bir cinsin değişik türlerine veya bir oluşumun muhtelif safhalarına işaret edilmesi. Hz. Âdem'in yaratılış sürecinin aşamalarından bahsedilirken toprak (Âl-i İmrân 3/59), pişmiş kuru çamur (el-Hicr 15/26, 28, 33), yapışkan çamur (es-Saffât 37/11) ve pişmiş çamura benzeyen balçık (er-Rahmân 55/14) gibi maddelere işaret edilmiştir. Ancak âyetlerde geçen bütün bu maddelerin aslı topraktır ve ilk insanın yaratılış sürecinde toprağın son formuna gelinceye kadarki süre içerisinde aldığı farklı şekil ve özelliklerden ibarettir. 7. Konu ve yer farklılığı. Bazı âyetlerde insanların ve cinlerin âhirette hesaba çekileceği ifade edilirken (el-A'râf 7/6; es-Sâffât 37/24) diğer bazı âyetlerde işledikleri

günahların hesabının kendilerinden sorulmayacağı veya onlarla asla konuşulmayacağı belirtilmiştir (er-Rahmân 55/39; el-Bakara 2/174). Bu âyetlerdeki ihtilâfın sebebi konu ve yer farklılığıdır. Zira kıyamette değişik mevkiler ve farklı sınıflar mevcuttur. Bazı mevkilerde sorgu olurken bazılarında olmayacaktır. Yine kıyamette hesapları sırasında kâfirler sert bir muameleyle karşılaşırken müminler şefkat ve merhametle muamele görecektir (a.g.e., II, 55 vd.). Ayrıca kâfirlerin ağızlarının mühürlenip diğer organlarının konuşturulacağına dair âyet de (Yâsîn 36/65) bu durumu açıklamaktadır. 8. Harf-i cerlerin birbirinin yerine kullanılması. İbn Kuteybe bu şekilde harf-i cerlerin birbirinin yerine kullanıldığı on beş kadar âyeti izah etmiştir (bk. Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân, s. 565-578). 9. Fiillerin kullanım cihetleri. Meselâ savaştan söz edilirken, "Onları siz öldürmediniz, fakat onları Allah öldürdü, attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı" meâlindeki âyette (el-Enfâl 8/17) böyle bir ihtilâf söz konusu ise de âyette öldürme işinin kesb ve mübâşeret yönünden ashaba, tesir ve yaratma

yönünden Allah'a izâfe edildiği düşünülürse söz konusu ihtilâf ortadan kalkar (Zerkeşî, II, 59-60). Bazan ihtilâf aynı fiilin farklı varlıklara isnat edilmesinden de kaynaklanmaktadır. Ruhları kabzedenin bazı âyetlerde melekler ve elçiler (el-En'âm 6/61; en-Nahl 16/28), bazı âyetlerde ölüm meleği (es-Secde 32/11), bazılarında ise Allah'ın kendisi olduğu (ez-Zümer 39/42) ifade edilmiştir. Bu âyetlerin ruhları fiilen melekler ve elçilerin kabzettiği, ölüm meleğinin ruhları çağırdığı ve diğer meleklere onları kabzetmelerini emrettiği, Allah'ın ise ölümü yarattığı şeklinde anlaşılması mümkündür (a.g.e., II, 64); ya da ruhları kabzeden her bir melek, aynı zamanda bir ölüm meleğidir.

Âyetler arasında görülen ihtilâfların giderilebilmesi için âlimler te'vil, tahsis ve nesih yoluna başvurmuştur. Özellikle itikadî ve ahlâkî konulara ilişkin işkâllerde te'vile müracaat edilirken ahkâm âyetlerindeki müşkiller tahsisle veya aralarında nesih ilişkisi olup olmadığına bakılarak giderilmeye çalışılır. Meselâ Mekke'ye girenlerin emniyette olduğunu belirten âyetle (Âl-i İmrân 3/97) öldürülenler Hakkında kısasın farz kılındığını ifade eden âyet (el-Bakara 2/178) arasında böyle bir işkâl söz konusudur. Bu durumda nesh olduğu düşüncesiyle ikinci âyetin hükmü esas alınır yahut tahsis yoluyla kısas cezası alanlar ilk âyetin kapsamı dışında tutulur.

Hz. Peygamber döneminde müslümanlar arasında Kur'an'ın müteşâbih ve müşkil âyetleri üzerinde kayda değer bir tartışma olmamıştır. Zira Kur'an'da bir taraftan kitabın esasını muhkem âyetlerin teşkil ettiği, dolayısıyla inananların bunlara tâbi olması gerektiği belirtilirken diğer taraftan mânasını ancak Allah'ın ve ilimde rüsûh sahiplerinin bileceği müteşâbihlerin peşine düşenlerin kalplerinde eğrilik bulunan kimseler olduğu ifade edilmiştir. Bu da müslümanların müteşâbih ve müşkil âyetlerin üzerinde tartışma yapmaları konusunda caydırıcı rol oynamıştır. Öte yandan Resûl-i Ekrem de ashabını Kur'an Hakkında şüphe uyandıracak sorular sormaktan, özellikle müteşâbih ve müşkil âyetlere dair zihinlerde kuşku uyandıracak türden tartışmalara girmekten sakındırmıştır (Müsned, II, 178, 196; Buhârî, "Tefsîr", 41; İbn Mâce, "Muḳaddime", 19; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 2).

Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte Kur'an'ın müteşâbih ve müşkilleri üzerinde düşünülmeye başlanmıştır. Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b.

Abbas gibi sahâbîler, zâhiren ihtilâflı görünen âyetlerin bir kısmını yorumlarken diğer bir kısmı Hakkında çekimser davranmışlardır (Buhârî, “Tefsîr”, 41; ayrıca bk. Hâkim, II, 394; Süyûtî, el-İtḳān, II, 724-725, 728). I. (VII.) yüzyılda sahâbîlerin yorumlarından oluşan müşkilü’l-Kur’ân’a dair dağınık malzeme tefsir rivayetleri olarak sonraki nesillere intikal etmiş, II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren müşkilü’l-Kur’ân’a dair literatür oluşmaya başlamıştır. Nitekim Hasan-ı Basrî’ye nisbet edilen Risâle fi’l-ḳader adlı eserde (nşr. Muhammed Amâre, Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd, I-II, Kahire 1971, I, 81-93) zındıkların Kur’an’da ihtilâf ve tenâkuz bulunduğu yönündeki iddialarına da atıflar vardır. Bu iddialara karşı daha derli toplu cevaplar Mukātil b. Süleyman’ın eserlerinde görülmektedir Tefsîrü’l-ḫamsi miʾe âye mine’l-Ḳurʾân adlı eserinde İbn Abbas’a dayandırarak zikrettiği ve dokuz ihtilâflı hususun yer aldığı rivayetin dışında Mukātil’in ihtilâf ve tenâkuz iddialarına cevaplarını toplu olarak Ebü’l-Hüseyin el-Malatî, Kitâbü’t-Tenbîh ve’r-red ʿalâ ehli’l-ehvâʾ ve’l-bidaʿ adlı eserinde zikretmiştir (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire 1308/1948).

Konuya dair ilk müstakil eserler II. (VIII.) yüzyılın sonları ile III. (IX.) yüzyılın başlarına doğru yazılmaya başlanmıştır. Bu sahanın ilk müellifleri Cevâbâtü’l-Ḳurʾân adlı eseriyle Süfyân b. Uyeyne, Müşkilü’l-Ḳurʾân ve er-Red ʿale’l-mülḥidîn fî müteşâbihi’l-Ḳurʾân adlı çalışmalarıyla Kutrub’dur (İbnü’n-Nedîm, s. 34, 53). Müşkilü’l-Kur’ân’a dair günümüze ulaşan en eski telifler III. (IX.) yüzyıla ait olup bunlar arasında Ahmed b. Hanbel’in er-Red ʿale’z-Zenâdıḳa ve’l-Cehmiyye adlı risâlesi önemlidir. Bu yüzyılda yazılmış daha sistemli ve kapsamlı bir eser İbn Kuteybe’nin Teʾvîlü müşkili’l-Ḳurʾân’ıdır. Mufaddal b. Seleme’nin Żiyâʾü’l-ḳulûb fî meʿâni’l-Ḳurʾân ve ġarîbihî ve müşkilih (a.g.e., s. 37), Sa‘leb’in Kitâbü Müşkili’l-Ḳurʾân, İbnü’l-Haddâd el-Mağribî’nin Tavżîḥu’l-müşkil fi’l-Ḳurʾân (eserin yazma nüshasına ait bazı bölümler Kayrevan Ulucamii Kütüphanesi’nden Tunus Millî Kütüphanesi’ne nakledilen bir koleksiyonda bulunmaktadır) adlı eserleri de burada zikredilebilir.

IV. (X.) yüzyıla ait önemli çalışmalardan biri İbn Fûrek’in Müşkilü’l-Ḳurʾân’ı olup eser Ebû Muhammed İbn Vahşî et-Tücîbî tarafından ihtisar edilmiştir. Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî ve Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh’ın veziri İbnü’l-Cerrâh diye tanınan Ebü’l-Hasan Ali b. Îsâ’nın da konuya dair birer eseri bulunduğu zikredilmiştir (a.g.e., s. 34, 53; Îżâḥu’l-meknûn, II,

332; Sezgin, GAS, VIII, 163). Mekkî b. Ebû Tâlib'in 389 (999) yılında kaleme aldığını söylediği (İbnü'l-Cezerî, II, 310) Tefsîrü'l-müşkil min ġarîbi'l-Ḳurʾân'ı da burada belirtilmelidir (bk. bibl.). Mekkî'nin Müşkilü iʿrâbi'l-Ḳurʾân (nşr. Yâsîn Muhammed es-Sevvâs, I-II, Dımaşk 1394/1974; Beyrut 1408/1988; nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Bağdat 1973, 1975; Beyrut 1984, 1985, 1987, 1988) ve Müşkilü meʿâni'l-Ḳurʾân (Yâkūt, XIX, 170) adlı iki eseri daha vardır.

V. (XI.) yüzyılda bu alanda soru-cevap tarzında telifler ortaya çıkmış olup Hatîb İskâfî'nin Dürretü't-tenzîl ve ġurretü't-teʾvîl fî beyâni'l-âyâti'l-müteşâbihât fî kitâbi'llâhi'l-ʿazîz adlı eseri (Beyrut 1416/1995) bu tarzın önemli bir örneğidir. Süyûtî'nin el-İtḳān'ının kaynakları arasında yer alan (el-İtḳān, I, 20) Şeyzele'nin el-Burhân fî müşkilâti'l-Ḳurʾân'ı ile (İbn Hallikân, I, 318; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 241) Kādî Abdülcebbâr'ın Tenzîhü'l-Ḳurʾân ʿani'l-meṭâʿin'i de (Kahire 1329) bu çalışmalardandır.

VI. (XII.) yüzyılda müşkilü'l-Kur'ân sahasında telif edilen en önemli eserler Beyânü'l-Hak lakabıyla tanınan Mahmûd b. Ebü'l-Hasan en-Nîsâbûrî'ye ait olup bunlar Bâhirü'l-burhân fî müşkilâti meʿâni'l-Ḳurʾân (Îżâḥu'l-meknûn, I, 162; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 403),

Dürerü'l-kelimât ʿalâ ġureri'l-âyâti'l-mûhimeti li't-teʿâruż ve'ş-şübühât (Îżâḥu'l-meknûn, I, 468) ve Vaḍaḥu'l-burhân fî müşkilâti'l-Ḳurʾân (bk. bibl.) adlı çalışmalardır. Bâhirü'l-burhân ile Vaḍaḥu'l-burhân'ın aynı eser olması muhtemeldir. Bu yüzyılda ayrıca Kur'an ve Sünnet müşkillerini birlikte ele alan telif türlerinin ortaya çıktığı görülmekte olup Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Kitâbü'l-Müşkileyn'i bunun ilk örneğidir (Îżâḥu'l-meknûn, II, 332; Ali Şevvâh İshak, III, 306).

VII. (XIII.) yüzyılda yazılan eserlerin en önemlileri İzzeddin İbn Abdüsselâm'ın Fevâʾid fî müşkili'l-Ḳurʾân'ı (nşr. Seyyid Rıdvân Ali Nedevî, Küveyt 1387/1967; Kahire 1402/1982) ve Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî'nin Müşkilâtü'l-Ḳurʾân'ıdır (yazması için bk. Ferrâc Atâ Sâlim, s. 146). Râzî'nin Ünmûzecün celîlün fî beyâni esʾile ve ecvibe min ġarâʾibi âyi't-tenzîl adlı bir çalışması daha vardır (el-Fihrisü'ş-şâmil: et-Tefsîr ve ʿulûmüh, I, 257-261). Bu eser ilk defa Ukberî'nin Vücûhü'l-iʿrâb'ı ile birlikte basılmıştır (Kahire 1306). Daha sonra Tefsîru esʾileti'l-

Ḳurʾâni'l-mecîd ve ecvibetuhâ (nşr. M. Ali Ensârî, Kum 1970), Mesâʾilü'r-Râżî (nşr. İbrâhim Atve Avad, Kahire 1406/1985) ve Tefsîrü'r-Râżî (nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Beyrut 1411/1990) adlarıyla üç ayrı neşri yapılmıştır. Ayrıca Ziyâeddin ed-Dîrînî'nin Tefsîrü ġarîbi müşkili'l-Ḳurʾân (a.g.e., I, 344-345; M. Hasan Bikâî, VII, 2934), Ebû Abdullah Muhammed b. Ali eş-Şâtıbî'nin el-Envâr fî müşkilâti âyâtin mine'l-Ḳurʾân ve el-Lübâb fî müşkilâti'l-kitâb (el-Fihrisü'ş-şâmil: et-Tefsîr ve ʿulûmüh, I, 604) ve Sadreddin Konevî'nin Şerḥu Meʿâni müşkilâti'l-Ḳurʾân (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 647) adlı çalışmaları bulunmaktadır. Bu yüzyılda müşkilü'l-Kur'ân alanında nazım türünde eserlerin de ortaya çıktığı görülmektedir. Ebû Şâme el-Makdisî'nin Tetimmetü'l-beyân limâ eşkele min müteşâbihi'l-Ḳurʾân'ı (Zâhiriyye Ktp., nr. 344) bu türün ilk örneklerinden olup el-Beyân limâ eşkele min müteşâbihi'l-Ḳurʾân adlı bir başka manzum eserin tetimmesidir (İzzet Hasan, s. 344; el-Fihrisü'ş-şâmil: et-Tefsîr ve ʿulûmüh, I, 257).

VIII. (XIV.) yüzyılda yazılan önemli eserler arasında İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî'nin Milâkü't-teʾvîli'l-ḳāṭıʿ bi-ẕevi'l-ilḥâd ve't-taʿṭîl fî tevcîhi'l-müteşâbihi'l-lafẓ min âyi't-tenzîl'i (bk. bibl.) ve Şerefeddin Hüseyin b. Süleyman b. Reyyân'ın er-Ravżü'r-reyyân fî esʾileti'l-Ḳurʾân'ı (Delhi 1298; ayrıca bk. bibl.) zikredilebilir. VIII. (XIV.) yüzyılda ve sonrasında müşkilü'l-Kur'ân'a dair diğer eserler şunlardır: Kutbüddîn-i Şîrâzî, Müşkilâtü't-tefâsîr (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 149); İbnü'l-Ahnef diye tanınan Ahmed b. Ebû Bekir el-Cibillî, el-Bustân fî iʿrâbi müşkilâti'l-Ḳurʾân (el-Fihrisü'ş-şâmil: et-Tefsîr ve ʿulûmüh, I, 360); Takıyyüddin İbn Teymiyye, Tefsîru âyâtin eşkelet ʿalâ kes̱îrîn mine'n-nâs (Riyad 1417/1996) ve Ecvibe ʿalâ esʾile veredtü ileyhi fî baʿżı fežâʾili sûreteyi'l-Fatiḥa ve'l-İḫlâṣ ve baʿżı âyâtin müşkile (Brockelmann, II, 120); İbrâhim b. Emrullah, İḳāmetü'l-burhân ʿalâ mesâʾili tez̠kireti'l-iḫvân li-müşkilâti aḥkâmi'l-Ḳurʾân (aynı müellife ait 104 beyitlik bir urcûzenin şerhidir, bk. el-Fihrisü'ş-şâmil: et-Tefsîr ve ʿulûmüh, II, 730); Kāsım b. Muhammed es-San'ânî el-Kibsî, Tefsîrü'ş-şâḳ fi'l-Ḳurʾân (Ecvibetü mesâʾili'ş-şâḳ fi'l-Ḳurʾân; M. Hasan Bikâî, VI, 2314); Muhammed b. Kāsım el-Bakarî, Urcûze fî baʿżı müşkilâti'l-Ḳurʾân ve şerḥi Fetḥi'l-Kebîri'l-müteʿâl bi-şerḥi müzhibeti'l-işkâl ʿan baʿżı kelimâti ẕi'l-celâl (a.g.e., II, 697); Muhammed el-Efrânî, Urcûzetü müşkilâti'l-Ḳurʾân ve şerḥi İḳāmetü'l-berâhîn ʿalâ mesâʾili tez̠kireti'l-iḫvân (a.g.e., II, 718); Ali b. Ömer el-Mîhî el-Mukrî,

Hidâyetü'ṣ-ṣıbyân li-fehmi baʿżı müşkili'l-Ḳurʾân (Îżâḥu'l-meknûn, II, 720; Ali Şevvâh İshak, IV, 206); Muhammed Emîn el-Ömerî, Tîcânü't-tibyân fî müşkilâti'l-Ḳurʾân (Ziriklî, VI, 267; Ali Şevvâh İshak, IV, 198; M. Hasan Bikâî, VII, 2948); Osman b. Dâvûd er-Rûmî, Tefsîrü'l-müşkilât ve kâşifü'l-aġluṭât (uġlûṭât) (Îżâḥu'l-meknûn, I, 310; M. Hasan Bikâî, VII, 2732); Ca'fer elEsterâbâdî, Ḥallü meşâkili'l-Ḳurʾân (Îżâḥu'l-meknûn, I, 417; Ali Şevvâh İshak, IV, 211); Muhammed el-Behî, Tefsîrü'l-âyâti'l-mûhimmeti li'n-naḳṣ fî ḥaḳḳı'l-enbiyâʾ (M. Hasan Bikâî, V, 1764); Muhammed b. Mehdî et-Tebrîzî Tefsîrü'l-kelimâti'l-müşkileti'l-Ḳurʾâniyye (a.g.e., VII, 2703); Ahmed b. Ali Ekber el-Merâgī, Tefsîru müşkilâti'l-Ḳurʾân (Kehhâle, I, 319; M. Hasan Bikâî, VII, 2732).

Müşkilü'l-Kur'ân alanında son dönemde yapılan bazı çalışmalar da şöylece sıralanabilir: Muhammed Takıyyüddin el-Kâşânî, Îżâḥu'l-müşkilât (Ali Şevvâh İshak, IV, 195); Muhammed Abduh, Müşkilâtü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm ve tefsîrü sûreti'l-Fâtiḥa (Mısır 1323; Beyrut, ts.); el-Hâc Yûsuf Şeâr, Tefsîr-i Âyât-i Müşkile (Tebriz 1339 [1960]); Seyyid Dâvûd es-Sâvî, Baʿżu't-teʾvîl li-baʿżı müşkilâti âyi't-tenzîl (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye [Fuâd] 1/106 [20548B], bk. el-Fihrisü'ş-şâmil: et-Tefsîr ve ʿulûmüh, II, 828); Râşid Abdullah el-Ferhân, Tefsîru müşkili'l-Ḳurʾân (Libya 1400; Küveyt 1983; Trablus 1406/1985); Keşmîrî, Müşkilâtü'l-Ḳurʾân (Delhi 1938; Mültan, ts., eserin neşreden Muhammed Yûsuf Benûrî başına Yetîmetü'l-beyân li-müşkilâti'l-Ḳurʾân adıyla bir risâle de eklemiştir [s. 1-84]; kitap bu ekle birlikte Mecmûʿatü Resâʾili'l-Keşmîrî [Karaçi 1416/1996] içinde 4. cilt olarak da yayımlanmıştır).

Kur'an'da ihtilâf ve tenâkuz bulunduğu yönündeki iddialar, Batı'da ilk olarak Abdülmesîh b. İshak el-Kindî'ye (III./IX. yüzyıl [?]) nisbet edilen Risâle adlı eserde görülmektedir (William Muir tarafından The Apology of al-Kindî [London 1882] adıyla İngilizce'ye çevrilerek neşredilmiştir). Diğer bir çalışma da bir hıristiyan mühtedisine nisbet edilen Contrarietas Alpholica (trc. Mark of Toledo, Paris / Bibliothèque Nationale, Lat., nr. 3394) adlı eserdir (Daniel, s. 22). Ortaçağ boyunca yürütülen İslâm karşıtı polemiğin birinci dereceden kaynaklarını teşkil eden bu iki eserde Kur'an'da ihtilâf ve tenâkuz bulunduğu yönünde bazı iddialar geliştirilmeye çalışılmıştır. 1141-1143 yılları arasında gerçekleştirilen ve ilk Latince Kur'an tercümesi olan Robert of Ketton ve Hermannus Dalmada

tercümesinin (Basilea / Bale 1543) kenarında da yer yer bu tür iddialar zikredilmiştir. Fakat Riccoldo of Montecroce (ö. 1320) ve San Pedro Pascuad'a kadar Latin yazarları arasında bu konuyu tam olarak kimse ele almamıştır (a.g.e., s. 84). Çeşitli iddialar sıralayan San Pedro müşkil âyetleri Kur'an'ın Allah kelâmı olmadığına en büyük delil saymıştır (a.g.e., s. 86). Ondan sonra Fitzralph da Kur'an'ın birçok konuda kendi kendisiyle çeliştiğini ileri sürerek, "Eğer Allah bize zaman verirse bu husus daha açık bir şekilde ortaya konulacaktır" demiştir (a.g.e., s. 85). Bir Dominiken papazı olan Riccoldo İslâm'ı eleştirmek amacıyla kaleme aldığı ve İslâm'a yönelik Ortaçağ hıristiyan polemiğini temsil eden Contra Legem Saracenorum adlı eserinde bu tür iddiaları daha fazla örnekle delillendirmeye çalışmıştır (Bobzin, s. 164-166). Genellikle dinî faktörlerin yönlendirdiği Ortaçağ şarkiyatçılarının İslâm karşıtı iddialarını teyit sadedinde getirdikleri örneklerde daha çok şahsî tercihlerin ve dinî geleneklerin etkili olduğu ifade edilmektedir (Daniel, s. 85).

Benzer iddiaları daha sonra Peter de Pennis devam ettirmiştir. Aynı türden iddialar XIX. yüzyılda Karl Gottlieb Pfander ve Hartwig Hirschfeld, yakın dönemlerde ise R. Levy, J. Gardner, G. E. von Grunebaum,

A. S. Tritton, J. Wansbrough gibi şarkiyatçılar tarafından değişik konularla bağlantılı biçimde ileri sürülmüştür. Daha çok akademik ve bilimsel anlayışın hâkim olduğu son dönem şarkiyatçılarından Tritton bâtıl ilâhlar, G. E. von Grunebaum insan hürriyeti, Gardner kıble, Levy insanın yaratılışı ve Wansbrough âhiret hayatıyla ilgili olarak Kur'an'ın açıklamalarında çelişkiler bulunduğunu ileri sürmüştür (Mohammad Khalifa, s. 88). Şarkiyatçıların objektiflikten uzak iddialarına İslâm dünyasından çeşitli bilim adamları ve araştırmacılar cevap vermiştir (meselâ bk. Rahmetullah el-Hindî, III, 888-890; Mohammad Khalifa, s. 86-92; Abdülcelîl Şelebî, s. 143, 155-158, 161-165; Abdülazîm İbrâhim, s. 21-25; The Holy Quran, s. 75-103).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 178, 196; Buhârî, “Tefsîr”, 41; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 19; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 2; Hâkim, el-Müstedrek, II, 394; Mukātil b. Süleyman, Kitâbü Tefsîri’l-ḫamsi miʾe âye mine’l-Ḳurʾân (nşr. Isaiah Goldfeld), Şefâ Amr 1980, s. 281-283; İbn Kuteybe, Teʾvîlü müşkili’l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, s. 36-38, 40, 102, 104, 565-578, neşredenin girişi, s. 70-74, 83; Ebü’l-Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve’r-red (nşr. M. Zâhid Kevserî), Beyrut 1388/1968, s. 54-71; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 34, 37, 53; Mekkî b. Ebû Tâlib, Tefsîrü’l-müşkil min ġarîbi’l-Ḳurʾân (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Riyad 1406/1981, neşredenin girişi, s. 9-12; a.e. (nşr. Hüdâ et-Tavîl el-Marʿaşlî), Beyrut 1408/1988, neşredenin girişi, s. 71-73; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Ḳānûnü’t-teʾvîl (nşr. Muhammed es-Süleymânî), Beyrut 1990, s. 206; Zemahşerî, Esâsü’l-belâġa, Kahire 1985, I, 501; Mahmûd b. Ebü’l-Hasan en-Nîsâbûrî, Vaḍaḥu’l-burhân fî müşkilâti’l-Ḳurʾân (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Beyrut 1410/1990, neşredenin girişi, s. 79-81; İbn Hayr, Fehrese, s. 67, 69; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XIX, 170; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-rüvât, II, 53; III, 220; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 318; V, 276; İbnü’n-Nakīb el-Makdisî, Muḳaddimetü Tefsîri İbni’n-Naḳīb (nşr. Zekeriyyâ Saîd Ali), Kahire 1415/1995, s. 25; İbnü’z-Zübeyr es-Sekafî, Milâkü’t-teʾvîl (nşr. Mahmûd Kâmil Ahmed), Beyrut 1405/1985, I, 4-5; Şerefeddin Hüseyin b. Süleyman b. Reyyân, er-Ravżü’r-reyyân fî esʾileti’l-Ḳurʾân (nşr. Abdülhalîm b. Muhammed Nassâr es-Selefî), Medine 1415/1994, neşredenin girişi, I, 65-82; Zerkeşî, el-Burhân, II, 45-66; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, II, 310; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), I, 20; II, 724-725, 728; a.mlf., et-Taḥbîr fî ʿilmi’t-tefsîr (nşr. Fethî Abdülkādir Ferîd), Riyad 1402/1982, s. 221-223; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, I, 192; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 241, 839; II, 1695; Rahmetullah el-Hindî, İẓhârü’l-ḥaḳ (nşr. M. Ahmed M. Abdülkādir Halîl Melkâvî), Riyad 1414/1994, III, 888-890; H. Hirschfeld, New Researches into the Composition and Exegesis of the Qur’an, London 1902, s. 54-55; J. Gardner, The Faiths of the World, Fullarton 1920, II, 279; Brockelmann, GAL Suppl., II, 120; Îżâḥu’l-meknûn, I, 162, 310, 417, 468; II, 332, 720; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 663, 678; II, 403, 498, 697, 730; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 154; V, 25; VI, 206, 267; X, 98; G. E. von Grunebaum, Islam, London 1955, s. 80-92; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, I, 319; III, 134; VIII, 182; XII, 15; A. S. Tritton, Islam: Belief and Practice, London 1962, s. 17; R. Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1962, s. 163-165; Sezgin, GAS, VIII, 163;

a.mlf., a.e. (Ar.), I, 83; İsmail Cerrahoğlu, Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller, Ankara 1968, s. 150-152; a.mlf., Tefsir Tarihi, Ankara 1988, I, 94-95; II, 294-302; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1973, I, 153-161; J. Wansbrough, Quranic Studies, Oxford 1977, s. 163-166; Ferrâc Atâ Sâlim, Fihrisü't-tefsîr ve ʿulûmi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1399, s. 58, 146; İzzet Hasan, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, Dımaşk 1381/1962, s. 344; Mohammad Khalifa, The Sublime Qur'an and Orientalism, New York 1983, s. 86-92; Yûsuf K. Hûrî, el-ʿUlûm ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1403/1983, s. 54; Ali Şevvâh İshak, Muʿcemü muṣannefâti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Riyad 1403-1404/1983-84, I, 192; III, 306; IV, 195, 196, 198, 202, 205, 206, 209, 211, 214; Abdülcelîl Şelebî, Reddü müftereyâti'l-mübeşşirîn ʿale'l-İslâm, Riyad 1406/1985, s. 143, 155-158, 161-165; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü't-tefsîr (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1987, V, 1176; el-Fihrisü'ş-şâmil: et-Tefsîr ve ʿulûmüh, Amman 1989, I, 257-261, 344, 345, 360, 434, 604; II, 697, 718, 730, 828; Abdülazîm İbrâhim Muhammed el-Mut'inî, İftirâʾâtü'l-müsteşriḳīn ʿale'l-İslâm, Kahire 1413/1992, s. 21-25; N. Daniel, Islam and the West: The Making of an Image, Oxford 1993, s. 22, 84-86; M. Hasan Bikâî, Kitâbnâme-i Büzürg-i Ḳurʾân-ı Kerîm, Tahran 1374-76 hş., V, 1761, 1764; VI, 2314; VII, 2703, 2732, 2934, 2948; H. Bobzin, "A Treasury of Heresies: The Christian Polemics Against the Koran", The Qur'an as Text (ed. Stefan Wild), Leiden 1996, s. 157-175; Mustafa Kurt, İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı, İstanbul 1996, s. 66-67; Adem Yerinde, Ahkâm Âyetlerinin Tefsirinde Sünnetin Yeri (doktora tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 341; The Holy Quran, Rabat 1418/1997 (ISESCO), s. 75-103; Sâsî Sâlim el-Hâc, Naḳdü'l-ḫiṭâbi'l-istişrâḳī, Beyrut 2002, I, 312 vd.; Yakup Çiçek, "Müşkilü'l-Kur'ân", MÜİFD, sy. 7-10 (1989-92), s. 79-112.

Adem Yerinde

MÜŞRİF

(المشرف)

İslâm devletlerinde askeriye ve adliye dışındaki kurumları denetleyen Dîvân-ı İşrâf'ın başkanı ve ona bağlı memurlar için kullanılan bir terim.

Sözlükte "yükseğe çıkmak, yüksekten bakmak; kontrol etmek" anlamındaki işrâf masdarından türeyen müşrif kelimesi, devletin askerî ve adlî alanları dışında her türlü malî işlerini ve hesaplarını kontrol eden denetçi ve müfettişleri ifade eder. Devletin aktif malî politikasının belirlenmesiyle korunması görevini üstlenen müşrifler malî muhasebe konusunda uzman kişiler arasından seçilir, malî muvazeneye tesir edecek her şeyi, her kararı kayıt ve kontrolden sorumlu tutulurdu (Barthold, s. 121-122). Müşrif Ortaçağ'da "nâzır, mütevelli, kayyım" anlamında cami, hastahane, sultan hazinesi, vakıf, kütüphane gibi kurumların yönetim ve denetimine bakan kimseler için de kullanılmıştır.

Buhârî, Resûl-i Ekrem'in Benî Süleym'e gönderdiği zekât memurunu hesaba çekmesini "Devlet başkanlarının vergi memurlarını muhasebesi" ("Zekât", 68) başlığı altında zikretmiş olup bu da ilk denetimin bizzat Hz. Peygamber tarafından geçekleştirildiğini göstermektedir. Hz. Ebû Bekir'in Muâz b. Cebel'den Yemen vergi tahsilatının hesabını istemesi, Hz. Ömer'in vali ve vergi memurlarını mal beyanına tâbi tutması ve kazançlarında fazlalık gördüğünde bunları müsâdere etmesi, Hz. Ali'nin Abdullah b. Abbas'a tahsilâtı nereye harcadığını sorması ve Rey şehrinin vali ve haraç âmili olan Yezîd b. Temîmî'yi gelir eksikliği yüzünden hesaba çekmesi gibi örnekler bu uygulamanın Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de sürdüğünü göstermektedir. Öte yandan âmillerin yanında teftiş ve denetleme için bir memurun görevlendirilmesi uygulaması Sâsânîler'e kadar gitmektedir. İslâm döneminde bu uygulama Hz. Ömer zamanından itibaren başlamış, bu tür görevlilere sonradan müşrif vb. adlar verilmiştir (Mahzûmî, s. 61-62; Ali b. Muhammed el-Huzâî, s. 583).

Emevîler devrinde denetleme görevini yapan özel bir daireye

rastlanmamaktadır. Bu görevler merkezde devlet başkanları, eyaletlerde valiler tarafından yürütülmüştür. Abbâsî Halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr’un 155 (772) yılında Medine valiliğine tayin ettiği Abdüssamed b. Ali’yi teftiş için Füleyh b. Süleyman’ı görevlendirmesi (Taberî, VIII, 49) bu dönemle ilgili ilk örnek olarak nitelendirilebilir (Ârif Abdülganî, s. 136). Abbâsî Devleti’nin malî kontrol mekanizmasını sağlam esaslara oturtmak isteyen Mehdî-Billâh Dîvânü’z-zimâm’ı 162’de (779) kurdu. 168’de de (784-85) diğer malî daireler içerisinde yer alan teftiş ve muhasebe bürolarını ihtiva eden Dîvânü zimâmi’l-ezimme adıyla yeni bir divan oluşturarak taşra eyaletlerindeki zimâm divanlarını buraya bağladı. Genellikle vezirlere bağlı olan bu divana zamanla merkez ve taşra için ayrı ayrı müşrif tayin edildi. Bazan Mısır ve Suriye gibi eyaletlerin denetimi için özel müşrif görevlendirilirdi (Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, s. 183; İbnü’l-Esîr, VIII, 151).

Ebû Yûsuf’un başkadılık görevinden itibaren vergi memurlarının yanına vergi

tahsilâtına bizzat katılarak âmilden ayrı belge düzenleyen bir müşrif verilmiştir (Mahzûmî, s. 35). Devletin vergi politikasıyla ilgili olarak bazı esaslar belirleyen Ebû Yûsuf, vergi tahsilinin denetimi ve yönetenlerin teftişi için halife tarafından müşrif ve divan mensubu askerî gözlemci tayin edilmesinin gerektiğini söyler. Güvenilir ve malî konularda bilgi sahibi olan müşrifler düzenli biçimde valilerin, âmillerin uygulamalarını, vergileri nasıl topladıklarını, vergi menşurlarındaki şartlara riayet edip etmediklerini, vazifelerini ne şekilde yaptıklarını halife adına denetlemelidir. Bu teftiş neticesinde onların kötü tutum ve fiilleri sabit olursa müşrifler halktan haksız yere alınan mallara el koyar ve onları cezalandırırlar (Ebû Yûsuf, s. 120).

Endülüs Emevî Devleti’nde malî işlerle ilgilenen, gelir giderleri kontrol eden ve bu iş için müşrifleri görevlendiren Dîvânü’l-harâc ve’l-cibâyât veya Dîvânü’z-zimâm da denilen Dîvânü’l-eşgāl’in başında vezirden daha nüfuzlu olan sâhibü’l-eşgāl bulunurdu. Bu uygulamanın Endülüs’te IV. (X.) yüzyıldan itibaren başladığı, daha sonra Kuzey Afrika’da kurulan devletlerde de yaygınlaştığı anlaşılmaktadır (Lévi-Provençal, III, 40). Müşrif kelimesi Ortaçağ İspanyolcası’na “almoxarife”, modern İspanyolca’ya “almojarife” şeklinde girmiştir (EI² [İng.], VII, 679).

Fâtımîler'de malî divanların hesaplarını inceleyen ve Dîvânü'n-nazar'a bağlı çalışan büroya Dîvânü't-tahkīk adı verilirdi. Eyyûbîler'de Dîvânü't-tahkīk'in vazifesini Dîvânü'l-mâl üstlenir, Meclisü ashâbi'd-devâvîn isimli heyet tarafından tayin edilen, nâzırü'd-devâvîn, nâzırü'n-nüzzâr veya sâhibü dîvâni'l-mâl adı verilen ve doğrudan sultana bağlı olan başkana Suriye'de müşrifü'd-dîvân denirdi. Müşrif bu makama gelince vergi mükelleflerinin adlarını, vergi türleri ve miktarlarını gösteren defterleri teslim alır, âmiller topladıkları malları Meclisü'l-harb denilen bir memurlar grubu önünde denetlemesi için müşrife teslim ederlerdi (Şeşen, s. 174). Müşriflerin bazan görevlerini ifa ederken birtakım zorluklarla karşılaştıkları olurdu. Dîvânü'l-inşâ'nın yanı sıra 568 yılı başlarında (1172 ortaları) divan müşrifliğine tayin edilen İmâdüddin el-İsfahânî (Ebû Şâme el-Makdisî, I, 205) özellikle emîr ve askerlerin teftişini yaparken Emîr Ziyâeddin Bekrisân'dan yardım almak zorunda kalmış, Nûreddin Mahmud Zengî ölünce kâtiplik dışındaki bütün görevlerinden ve bu arada müşriflikten azledilmişti.

Memlükler'de teftiş ve müşriflik görevi Dîvânü'n-nazar'ın uhdesinde idi. Daha sonra bu görev, sultana mahsus arazinin ve tahsil edilen vergilerin kontrolüyle ilgilenen Dîvânü'l-hâs'a (nazarü'l-hâs) verildi. Bunun dışında Memlükler'de hazine müşrifliği ve matbah müşrifliği gibi görevler vardı (Kalkaşendî, IV, 30; V, 427).

Gazneliler'de beş büyük divandan biri olan Dîvân-ı İşrâf (Dîvân-ı Şuğl-i İşrâf-ı Memleket) Vezâret Divanı'nın teftiş ve denetim işleriyle ilgili bölümü olup başında bizzat sultan tarafından görevlendirilen müşrif bulunur, ayrıca ona bağlı müşrifler olurdu. Kendisine hil'at verilen müşrif sultanın huzuruna çıkar, görevine dair tâlimat alırdı. Dîvân-ı İşrâf ganimet, vergi, hediye, müsâdere gibi yollarla hazineye giren ve hazineden çıkan malları kontrol eder, suistimaller veya uygunsuz harcamalar ortaya çıktığında teftiş yaptırır ve müstevfîlerce tutulan raporlara göre bunlar tahsil edilmeye çalışılırdı. Memuriyet tayininde hazineye mal bildirimi mecburi idi. Görevden ayrılan müşriflerin servetleri içinde gayri meşrû yoldan edinilmiş bir fazlalık varsa hazineye intikal ettirilirdi (Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, s. 159-161, 257-259).

Hazinenin denetiminden sorumlu müşrife müşrif-i hizâne, medrese ve vakıflarla ilgili işlere bakan daireye İşrâf-ı Evkāf adı verilirdi. Gazneliler'de müşriflerin yanında daha çok saray ve çevresinde gizli haber alma işini üstlenen müşrif-i dergâh adlı bir görevli mevcut olup emrinde müşrifler bulunurdu. Bütün devlet görevlileri müşrifler tarafından kontrol edilir, sultanın ailesi ve çocukları dahi denetime tâbi tutulurdu. Resmî görevi Dîvân-ı Risâlet'te debîrlik olan ve sultanın emriyle gizli olarak müşrifliği üstlenen görevliye müşrif-i gulâmân-ı sarâyî adı verilirdi. Bir tür muhbir olan bu kişi gulâm koğuşlarının levâzım memurları vasıtasıyla bunlar Hakkında bilgi toplayarak doğrudan sultana arzederdi (a.g.e., s. 121-122, 158-160, 272).

Büyük Selçuklular'da, Dîvân-ı İstîfâ başta olmak üzere devletin askerî ve adlî konuların dışındaki dairelerinin kontrolünü yapan ve gelirlerin harcanmasını denetleyen kuruma Dîvân-ı İşrâf adı verilir, bunun başında bulunan kimseye sâhib-i dîvân-ı işrâf, müşrif-i memâlik veya sadece müşrif denirdi. Müşriflik birden fazla görevle birlikte üstlenildiği gibi vezâret makamına yükselme öncesinde yapılan önemli görevlerden biriydi (Bündârî, s. 124). Müşriflerin her eyalette ve bölgede bir nâibi olurdu. Bunlar eyalet divanını ilgilendiren şeylerden hesap vermek zorundaydılar. İşrâfın önemli görevlerden biri olduğunu kaydeden Nizâmülmülk müşriflerin güvenilir kimseler arasından seçilmesinin, bunların şehir ve nahiyelere nâib göndermesinin, ülke içinde olup biten her şeyden haberdar olmaları, hıyanet ve rüşvetten korunmaları için hazineden kendilerine gereken miktarda tahsisat ayrılmasının önemini vurgular (Siyâsetnâme, s. 79). En yüksek hesap makamı olarak nitelendirilen müşrif-i memâlik görevini üstlenecek kimselerin ayrıca itikad bakımından kuvvetli, halkın ve devletin hukukunu gözetip divan emvâlini arttıracak kimselerden olması aranırdı. Bazan müşriflerin çeşitli baskılara mâruz kaldıkları, rüşvet teklifiyle karşılaştıkları veya halka zulmettikleri de görülmektedir (Bündârî, s. 179-180). Sultan Muhammed Tapar devrinde Kemâlülmülk es-Sümeyremî, Sultan Sencer zamanında Müntecebüddin Bedî‘ el-Kâtib müşriflik yapmışlardı (Özaydın, s. 201; Köymen, VIII/4 [1951], s. 613, 622-623).

Anadolu Selçukluları'nda Büyük Selçuklular'da olduğu gibi, divan görevlileri arasında müşrif de bulunur, doğrudan vezire bağlı olan müşrif-i

memâlik derece bakımından vezirden sonra gelirdi. I. İzzeddin Keykâvus zamanında İmâdüddin Zencânî, Dîvân-ı İşrâf'ın yanında evkaf idaresini de üstlenmişti. II. İzzeddin Keykâvus'a ait bir temliknâmenin şahitleri arasında müşrifü'l-eytâm ve müşrif-i beytülmâl unvanlı kişilere rastlanması, ayrıca işrâf-ı büyûtât-i hâs, işrâf-ı hizâne-i âmire gibi görevlerin bulunması, müşriflerin malî alandaki teftiş ve denetimin yanı sıra değişik görevler yaptıklarını göstermektedir.

İlhanlılar'da da denetim ve teftiş görevini üstlenen kişiye müşrif-i memâlik adı verilirdi ve ilk dönemde müşriflik doğu ve batı olmak üzere iki kısma ayrılmıştı (Uzunçarşılı, s. 218). İşrâf Divanı'nda askerî ve adlî işler dışında devletin bütün uygulamalarının yanı sıra memurların teftiş ve denetim işleri görülür, müşrif-i memâlikten özellikle suistimale müsait olan Dîvân-ı Büzürg'deki idarî ve malî uygulamaları kontrol etmesi istenirdi. Müşrif-i memâlik bir göreve tayin edilecek memurlarla ilgili görüş bildirir ve bunlar Hakkında vilâyetleri teftiş için gönderdiği memurları vasıtasıyla bilgi edinirdi.

Ortaçağ'da atabegler tarafından kurulan hânedanlarda, Moğol-Türk devletlerinde ve Hindistan'da hüküm süren Türk devletlerinin teşkilâtlarında da Dîvân-ı İşrâf vardı (Şemseddîn-i Sirâc Afîf, s. 409-410;

İbn Battûta, III, 235; IV, 152; Horst, s. 38).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Zekât", 68; Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1396, s. 120; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, 49, 142, 167; IX, 20; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, el-Vüzerâʾ (nşr. Hasan ez-Zeyn), Beyrut 1990, s. 80, 182-183; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Kāsım Ganî - Ali Ekber Feyyâz), Tahran 1375, s. 121-122, 145-146, 158-161, 230, 241-242, 254-259, 272, 318, 390-391, 487-491, 600, 646-648; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 79; Mahzûmî, el-Münteḳā min Kitâbi'l-Minhâc fî ʿilmi ḫarâci Mıṣr (nşr. Cl. Cahen), Kahire 1986, s. 35,

61-62; Muhammed b. Müeyyed, et-Tevessül ile’t-teressül (nşr. Ahmed Behmenyâr), Tahran 1315, s. 119-121; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), X, 265, 369, 470, 473; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, I-XIII, tür.yer.; Bündârî, Zübdetü’n-Nuṣra, s. 124, 179-180; Ebû Şâme el-Makdisî, Kitâbü’r-Ravżateyn, I, 205; İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, II, 35, 169; Şemseddîn-i Sirâc Afîf, Târîḫ-i Fîrûz Şâhî (nşr. M. Vilâyet Hüseyin), Kalküta 1891, s. 409-410; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, III, 235; IV, 152; Ali b. Muhammed el-Huzâî, Taḫrîcü’d-delâlâti’s-semʿiyye (nşr. Ahmed M. Ebû Selâme), Kahire 1401/1981, s. 581-584; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), IV, 13, 30, 62; V, 427; XIII, 138; XIV, 181; Uzunçarşılı, Medhal, s. 89, 92, 218, 371; E. Lévi-Provençal, Histoire de l’Espagne musulmane, Paris 1950, III, 40; Spuler, İran Moğolları, s. 308; H. Horst, Die Staatsverwaltung der Grosselǧūqen und Ḫorazmšāhs: 1038-1231, Wiesbaden 1964, s. 6, 38-39, 50; V. V. Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi (izah, düzelme ve ilâvelerle trc. M. Fuad Köprülü), Ankara 1977, s. 121-122; F. Lokkegaard, Islamic Taxation in the Classic Period, Lahore 1979, s. 149, 180; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 159, 174-175; Celal Yeniçeri, İslâm’da Devlet Bütçesi, İstanbul 1984, s. 132-136; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 21-22, 62; Güller Nuhoğlu, Beyhaki Tarihine Göre Gaznelilerde Devlet Teşkilâtı ve Kültür (doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 294; Ârif Abdülganî, Târîḫu ümerâʾi’l-Medîneti’l-münevvere, Dımaşk 1996, s. 136; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 200-201; M. Altay Köymen, Selçuklu Devri Kaynaklarına Dâir Araştırmalar I: Büyük Selçuklu İmparatorluğu Devrine Ait Münşeât Mecmuaları, DTCFD, VIII/4’ten ayrı basım (1951), s. 537-634; C. E. Bosworth, “Mus̲h̲rif”, EI[2] (İng.), VII, 678-679; J. Burton-Page, “Mus̲h̲rif”, a.e., VII, 679-680.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

MÜŞRİK

(bk. ŞİRK).

MÜŞTAK

(bk. İŞTİKAK).

MÜŞTAKZÂDE EDHEM EFENDİ

(bk. EDHEM EFENDİ, Müştakzâde).

MÜŞTEBİH

(المشتبه)

Aralarında anlam ve üslûp benzerliğinin bulunduğu âyetler için kullanılan tefsir usulü terimi.

Sözlükte "birbirine benzemek; şüphe etmek" anlamındaki iştibâh masdarından türeyen müştebih kelimesi "benzeyen, Hakkında şüpheye düşülen şey" demektir. Müştebih Kur'an'da bir yerde (el-En'âm 6/99) "birbirine benzeyen" mânasında, hadislerde ise müştebihle birlikte aynı kökten farklı kelimeler yine sözlük anlamında geçmektedir.

Tefsir ilminde müştebih kelimesi, genellikle çoğul şekliyle (müştebihât) âyetlerin lafız ve mâna yönünden benzerliğini ifade etmek için kullanılır. Kur'an'da anlam ve lafız benzerliği bulunan bazı âyetler muhtelif şekil, üslûp ve ifadelerle değişik yerlerde geçmekte olup başlıcaları şunlardır: a) Benzer âyetlerden birine ait bir bölümün veya bir kelimenin farklı üslûp ve ifadeyle bir yerde âyetin başında, diğer yerde sonunda gelmesi: "Şehrin kapısından secde ederek girin ve 'hitta' (başlıca dileğimiz affedilmektir) deyin" meâlindeki âyetin (el-Bakara 2/58) müştebihi, "Hitta deyin ve şehrin kapısından secde ederek girin" âyetidir (el-A'râf 7/161). b) Müştebih olan iki âyetteki bir kelimenin bir âyette harf veya kelime ziyadesiyle gelirken diğerinde ziyade olmadan gelmesi: "İnkâr edenleri, evet onları ister uyar ister uyarma, onlar için birdir" âyetiyle (el-Bakara 2/6), "Onları ister uyar ister uyarma, onlar için birdir" meâlindeki âyet (Yâsîn 36/10). c) Birbirine benzer âyetlerde bir kelimenin mârife / nekre, müfret / cemi, idgamlı / idgamsız gibi farklılıklarla geçmesi (Tâcülkurrâ el-Kirmânî, s. 19-20; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, s. 376-477; Süyûtî, el-İtḳān, III, 304). Bazı müellifler bu şekilde tekrarlanan benzer âyetleri yorum yapmaksızın bir araya toplarken bazıları aralarındaki şekil ve üslûp farklılıklarının sebepleri üzerinde durmuşlardır (Tâcülkurrâ el-Kirmânî, s. 19-20; Aydın, s. 29-121).

İbnü'l-Cevzî Fünûnü'l-efnân'da "Ebvâbü'l-müteşâbih", Zerkeşî el-Burhân'da (I, 112-155) "İlmü'l-müteşâbih", Süyûtî el-İtḳān'da (III, 304-

308) “el-Âyâtü’l-müştebihât” başlıkları altında lafız ve anlam itibariyle birbirine benzeyen âyetler ve bunlar arasındaki ilişkileri ele almışlardır. Bu konuda yazılan müstakil eserlere ise genellikle “Müteşâbihü’l-Kur’ân” adı verilmiştir. Halbuki müteşâbih kavramı usul âlimleri tarafından muhkemin zıddı olarak kullanılmaktadır. Abdülkādir Ahmed Atâ, Tâcülkurrâ el-Kirmânî’nin el-Burhân fî tevcîhi müteşâbihi’l-Ḳurʾân adlı eserinin (Beyrut 1986) ilk baskısını böyle bir yanlış anlamayı önlemek için Esrârü’t-tekrâr fi’l-Ḳurʾân adıyla neşretmiştir (Kahire 1978). Ali b. Hamza el-Kisâî’nin Müteşâbihü’l-Ḳurʾân’ı (Trablus 1402/1982) lafzî benzerliklerle ilgilidir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “şbh” md.; Lisânü’l-ʿArab, “şbh” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “şbh” md.; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, VI, 7-13; Müsned, V, 55; Buhârî, “Îmân”, 48, “Büyûʿ”, 2; Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî, Ġarîbü’l-Ḳurʾân (nşr. M. Edîb Abdülvâhid Cemrân), [baskı yeri yok] 1995, s. 3; Tâcülkurrâ el-Kirmânî, el-Burhân fî tevcîhi müteşâbihi’l-Ḳurʾân (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1986, s. 19-20; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Fünûnü’l-efnân fî ʿuyûni ʿulûmi’l-Ḳurʾân (nşr. Hasan Ziyâeddin Itr), Beyrut 1408/1987, s. 376-487; Zerkeşî, el-Burhân, I, 112-155; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1972, II, 329-334; a.mlf., el-İtḳān (nşr. Saîd el-Mendûh), Beyrut 1416/1996, II, 304-308; Şevkânî, Keşfü’ş-şübühât ʿani’l-müştebihât, Beyrut 1930, s. 5-15; Ahmed Davudoğlu, Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi, İstanbul 1978, VIII, 4528-4531; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, Ankara 1979, s. 133; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 117-120; Muhammed Aydın, Kur’ân-ı Kerîm’de Lafzî Müteşâbihler, İstanbul 1998.

Hasan Keskin

MÜŞTEBİH

(المشتبه)

İsim, nisbe, lakap veya künyelerinin yazılışı aynı, okunuşu farklı olduğu için karıştırılan râviler Hakkında kullanılan bir terim.

Şübhe kökünün “iftiâl” kalıbından türeyen müştebih kelimesi hadis terimi olarak şahısların isim, nisbe, lakap ve künyelerinin veya baba adlarının yazılışlarının aynı veya benzer, okunuşlarının farklı olması sebebiyle meydana gelen karışıklığı ifade eder. Aynı kökten gelen müteşâbih de bu anlamda kullanılmakla birlikte fazla yaygınlık kazanmamıştır. Genel olarak müştebih, mü’telif ve muhtelif ile müttefik ve müfterikin karışımından meydana gelen isimlerin okunuşuyla ilgili problemleri konu alır. Müştebih isimlerin doğru olarak

tesbit edilmesiyle okuma yanlışlıkları, iki ayrı râvinin aynı kişi sanılması ve dolayısıyla biri zayıf diğeri güvenilir iki râvinin rivayetlerinin birbirine karıştırılması önlenmiş olur (ayrıca bk. MÜ’TELİF ve MUHTELİF; MÜTTEFİK ve MÜFTERİK).

Müştebihte karışıklık, daha çok isimdeki harflerin benzer ya da birbirine yakın olması sebebiyle yanlış okunmasından, hatalı yazılmasından veya telaffuz farkının ayırt edilememesinden kaynaklanır. Bu yönüyle müştebih tashîf ve tahrîf ile yakından ilgilidir. Yazıda noktalama sisteminin henüz tam uygulanmadığı ilk dönemlerde hadisi hocadan duyarak değil bir kitaptan nakleden veya ilim meclisinde uzakta oturması yüzünden hocadan yanlış duyan râvilerin bu tür hatalara daha çok düştüğü bilinmektedir. Bununla birlikte farklı bölgelerdeki belde, meslek ve şahıs isimlerinin doğru okunuşu ancak duyarak öğrenilebileceği için bunları yazılı bir metinden nakleden râviler zaman zaman yanlış okuma ve nakletme hatasına düşmüşlerdir. Arap kabileleri arasındaki lehçe farkları da bazı isimlerin değişik şekillerde okunmasına sebep teşkil etmiştir. Hadis âlimleri bu karışıklıkları önlemeye ve yapılan hataları gidermeye gayret etmişler, ilmî seyahatlerinde bir yandan hadisleri derlerken öte yandan uğradıkları kasaba

ve şehirlerde yaşamış râvilerin adlarının doğru telaffuzunu belirlemeye çalışmışlardır. Ayrıca hadis ilminde râvi adlarının hatalı okunması ayıp sayıldığından müştebih konusu hadis talebelerinin ilk öğrenmesi gereken hususlardan biri kabul edilmiştir. Ricâl ilminin kurucusu olan Şu‘be b. Haccâc'dan itibaren konu üzerinde önemle durulmuş, talebeleri Şu‘be'yi bazı râvi adlarını karıştırdığı için eleştirmiş, İbn Ebû Hâtim de Buhârî'nin et-Târîḫu'l-kebîr'de bazı râvi isimlerinde hatalar yaptığını ileri sürerek ünlü bir hadis âlimi olan babası Ebû Hâtim er-Râzî'den yaptığı nakillerle bunları düzeltmiştir. Hasan b. Abdullah el-Askerî, Kur'ân-ı Kerîm'in ve hadislerin yazılışı sırasında yapılan hatalarla bu hataları nesilden nesile aktaranlara dair kaleme aldığı Taṣḥîfâtü'l-muḥaddis̱în fî ġarîbi'l-ḥadîs̱ adlı eserinde hatalı şekilleri ve bunların doğrularını göstermiştir.

Müştebihi hadis usulünün bir konusu olarak ilk defa Hâkim en-Nîsâbûrî "müteşâbih" adıyla ele almış ve bu terimi isim, künye ve nisbelerle ilgili her tür benzerlikten kaynaklanan yanlış okumalar için kullanmıştır. Bu tür hataları ve bundan kaynaklanan karışıklıkları yedi kısımda inceleyen Hâkim ilk beş kısımda kabileler, beldeler, isimler, künyeler ve mesleklerle ilgili benzerlikleri, altıncı kısımda sadece birer râvisi bulunan, isim ve künyeleri benzeyen râvileri, yedinci kısımda da aynı tabakadan olup isimleri ve baba adları benzeyen râvileri söz konusu etmiştir (Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱, s. 221-238). Daha sonra İbn Mâkûlâ müştebihi, mü'telif ve muhtelifle müttefik ve müfterikin ve diğer isimlerin okunuşuna ilişkin karışıklıkları içine alacak şekilde bir üst terim olarak incelemiştir. Nitekim konunun en kapsamlı kitaplarından biri olan el-İkmâl adlı eserini (DİA, XXII, 30) müştebih isim, nisbe, künye ve lakapları açıklamak amacıyla kaleme almıştır (el-İkmâl, I, 2). İbnü's-Salâh, mü'telif ve muhtelifle müttefik ve müfteriki iki ayrı başlık altında inceledikten sonra müştebih veya müteşâbih şeklinde bir adlandırma yapmadan bu iki bölümün özelliklerini isminde toplayan şahıslara dair yeni bir bölüm açmış ve Hatîb el-Bağdâdî'nin Telḫîṣü'l-müteşâbih fi'r-resm adıyla güzel bir eser telif ettiğini söylemiştir (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 365). Hatîb'in kitabından dolayı sonradan gelen bazı usulcüler bu bölüme "müteşâbih" ismini vermiş (Süyûtî, II, 329), İbnü's-Salâh'ın "Kendi isimleri ve nesepleri müteşâbih, ancak baba ve oğul adlarının yer değiştirdiği râvileri -Yezîd b. Esved ve Esved b. Yezîd gibi- tanıma" başlığıyla ele aldığı bölümü Şemseddin es-Sehâvî "müştebih-maklûb" diye isimlendirmiştir (Fetḥu'l-muġīs̱, III, 290).

Adların birbirine benzemesinden kaynaklanan karışıklıklar şahsın isminde, künyesinde, nisbesinde, baba adında ve kendi adıyla baba adının takdim-tehirinde olmak üzere beş yerde görülür. 1. İsimlerinin yazılışı ile okunuşu aynı olan şahısların baba adlarının yazılışı aynı, okunuşu farklı olabilir. Bu türe misal olarak Muhammed b. Akīl ile Muhammed b. Ukayl, Eyyûb b. Beşîr ile Eyyûb b. Büşeyr ve Abdullah b. Bahîr ile Abdullah b. Buhayr'i zikretmek mümkündür. İsimlerdeki harflerin birbirine benzemesi ve harflerde küçük bir değişikliğin meydana gelmesi de iki ismin karıştırılmasına yol açabilir. Muhammed b. Sinân ile Muhammed b. Seyyâr, Ahmed b. Süleyman b. Sâlim ile Ahmed b. Selmân b. Sâlim, Muhammed b. Huneyn ile Muhammed b. Cübeyr, Abdullah b. Müneyn ile Abdullah b. Müneyr, Sevr b. Zeyd el-Kelâî ile Sevr b. Yezîd el-Kelâî, Abdullah b. Zeyd ile Abdullah b. Yezîd, Eyyûb b. Yesâr ile Eyyûb b. Seyyâr bu türün örnekleridir. 2. Baba adları aynı olduğu halde isimlerinin yazılışı benzer, okunuşu noktalama veya yakın harf değişikliği sebebiyle farklı olabilir. Hz. Ali'den hadis rivayet eden Şüreyh b. Nu'mân ile Buhârî'nin hocası Süreyc b. Nu'mân'ın adları buna misaldir. Ayrıca Abbas b. Velîd ile Ayyâş b. Velîd, Ahmed b. Hüseyin ile Ahyed b. Hüseyin, Amr b. Zürâre ile Ömer b. Zürâre, Ubeydullah b. Ebû Abdullah ile Abdullah b. Ebû Abdullah, Muarrif b. Vâsıl ile Mutarrif b. Vâsıl da bu türün örnekleridir. Baba adları bilinmeyip kendi adları yazılış bakımından benzer, okunuş bakımından farklı, nisbeleri de aynı olan Hanân el-Esedî ile Hayyân el-Esedî gibi isimler de böyledir. 3. İsimleri aynı olmakla birlikte nisbelerinin yazılışı aynı, okunuşu farklı olabilir. Muhammed b. Abdullah el-Muharrimî ile Muhammed b. Abdullah el-Mahremî bunun örneğidir. Birincisi Bağdat'ın mahallesi olan Muharrim'e, ikincisi sahâbî Mahreme b. Nevfel'e nisbet edilmiştir. Künyesi aynı olup nisbesi yazılış itibariyle aynı, okunuş bakımından farklı olan isimler de bu kapsama girer. Ebû Amr eş-Şeybânî ile Ebû Amr es-Seybânî gibi. 4. Nisbeleri aynı, künyeleri yazılış itibariyle benzer, okunuş bakımından farklı olabilir. Ebü'r-Ricâl el-Ensârî ile Ebü'r-Rahhâl el-Ensârî ve Ebû Bekir b. Ebû Hasme ile Ebû Bekir b. Ebû Hayseme buna örnektir. 5. Karışıklık bazan iki râviden birinin adının diğerinin baba adıyla aynı olması ve bunların takdim tehir edilerek okunması şeklinde olur. Müştebih-maklûb denen bu türde yazılış ve okunuş bakımından bir farklılık bulunmamakla birlikte isimlerin takdim ve tehirinden kaynaklanan bir karışıklık söz konusudur. Tâbiîn âlimlerinden Velîd b. Müslim ile çağdaşı Müslim b. Velîd

buna örnektir. Nitekim Buhârî et-Târîḫu'l-kebîr'de bu iki ismi birbirine karıştırmış, İbn Ebû Hâtim de bunu tashih etmiştir. Esved b. Yezîd ile Yezîd b. Esved, Abdullah b. Yezîd ile Yezîd b. Abdullah ve Eyyûb b. Seyyâr ile Yesâr b. Eyyûb gibi isimler arasındaki takdim ve tehir de böyledir. Hatîb el-Bağdâdî'nin Râfiʿu'l-irtiyâb fi'l-maḳlûb mine'l-esmâʾ ve'l-elḳāb adıyla bir eser kaleme aldığı zikredilir.

Literatür. Müştebih konusunda yazılan ilk müstakil eserin Endülüslü âlim İbnü'l-Faradî'nin Müştebihü'n-nisbe (el-Müştebeh [el-Müteşâbih]) fî esmâʾi ruvâti'l-ḥadîs̱'i olduğu kaynaklarda belirtilir. Onun çağdaşı Abdülganî el-Ezdî de Müştebihü'n-nisbe adıyla bir eser kaleme almış (nşr. Muhammed Muhyiddin el-Ca'ferî, Allahâbâd 1327, müellifin el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif'i ile beraber; nşr. Abdülmuhsin Zeynebî, baskı yeri yok, 1909) ve burada nisbeleri müştebih olanları, Îżâḥu'l-işkâl fi'r-ruvât'ta

(Sezgin, I, 224) isimleri müştebih olanları toplamış, İbn Hacer el-Askalânî Müştebihü'n-nisbe'ye Tavżîḥu'l-Müştebih ismiyle bir zeyil yazmıştır. Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî de bunun için ez̠-Z̠eyl ʿalâ Müştebihi'n-nisbe adıyla bir zeyil kaleme almıştır. Daha sonra Ebü'l-Fazl Ubeydullah b. Abdullah b. Ahmed el-Herevî el-Muʿcem fî müştebihi esâmi'l-muḥaddis̱în adıyla bir eser telif etmiştir (nşr. Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Riyad 1411/1990; İbrâhim es-Samerrâî, bu eserin neşrinde yapılan hataları "Maʿa'l-Muʿcem fî müştebihi esâmi'l-muḥaddis̱în li-Ebi'l-Fażl el-Herevî" adlı makalesinde göstermiştir. bk. MMLAÜr., sy. 49 [1995], s. 11-26). Konuya dair en güzel eserlerden biri, Hatîb el-Bağdâdî'ye ait Telḫîṣü'l-müteşâbih fi'r-resm ve himâyetü mâ eşkele minhü ʿan bevâdiri't-taṣḥîf ve'l-vehm'dir (DİA, XVI, 457). Alâeddin İbnü't-Türkmânî'nin Muḫtaṣaru Telḫîṣi'l-müteşâbih adıyla (Brockelmann, GAL, I, 401; Suppl., I, 564) ihtisar edip bazı bilgiler eklediği bu esere yine Hatîb el-Bağdâdî Tâlî Telḫîṣi'l-müteşâbih ismiyle bir zeyil yazmış (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan - Ebû Huzeyfe Ahmed eş-Şukayrat, I-II, Riyad 1417/1997), Süyûtî bunu Ḫulâṣatü'l-Kitâbi't-Tâlî li't-Telḫîṣ adıyla özetlemiş ve bazı ilâveler yapmış, ardından bu eserini Tuḥfetü'n-nâbih bi-Telḫîṣi'l-müteşâbih ismiyle ihtisar etmiştir (Keşfü'z̧-z̧unûn, I, 375). Hatîb'in, râvilerin baba adlarının başında "ebû" lafzının bulunup bulunmamasına göre (Süleyman b. Mugīre ile Süleyman b. Ebû Mugīre gibi) kaleme aldığı Ġunyetü'l-mültemis fî îżâḥi'l-mültebis adlı bir çalışması da bulunmaktadır (nşr. Nazar Muhammed

el-Fâryâbî, Küveyt 1413; nşr. Yahyâ b. Abdullah el-Bekrî eş-Şehrî, Riyad 1422/2001). Ayrıca Abdullah b. Yûsuf el-Cürcânî el-Muʿcem fi'l-müştebih (İbn Nâsırüddîn, neşredenin girişi, I, 27), Zemahşerî el-Müştebih (Müteşâbihü esâmi'r-ruvât) (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 156), Hâzimî el-Fayṣal fî müştebihi'n-nisbe (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 530), Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî el-Muḥteseb fî (müştebihi)'n-neseb (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 522), İbnü'l-Mufaddal Müteşâbihü'l-esmâʾ ve'l-ensâb (İbn Nâsırüddin, I, 489), İbn Nukta Müştebihü'n-nisbe (Brockelmann, GAL, I, 435) adlı eserleri telif etmişlerdir. Müştebih konusunun önemli çalışmalarından biri de Zehebî'nin el-Müştebih fi'r-ricâl esmâʾühüm ve ensâbühüm isimli kitabıdır (nşr. P. de Jong, Leiden 1863, 1881; nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, I-II, Kahire 1962). İbn Râfiʿin de Ẕeylü Müştebihi'n-nisbe adlı küçük bir çalışması vardır (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut 1394/1974, 1396/1976, 1986). Bu alandaki önemli eserlerden biri de İbn Hacer el-Askalânî'nin Tebṣîrü'l-müntebih bi-taḥrîri'l-Müştebih'idir (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ali en-Neccâr, I-IV, Kahire 1383-1386; Kahire 1967; Delhi-Mekke 1406). İbn Hacer bu çalışmasında Zehebî'nin eserini esas almakla birlikte kelimelerin okunuşunu harflerle tesbit etmiş, ek bilgiler vermiş, Zehebî'nin eksik bıraktığı hususları tamamlamış ve eseri alfabetik olarak düzenlemiştir. Ḳāsım b. Kutluboğa ile İbn Hacer'in torunu Yûsuf b. Şâhîn esere birer hâşiye yazmışlardır. Müştebih konusunun en kapsamlı çalışması ise İbn Nâsırüddin'in Tavżîḥu'l-Müştebih fî żabṭı esmâʾi'r-ruvât ve ensâbihim ve elḳābihim ve künâhum adlı eseridir (nşr. Şuayb el-Arnaût, I-VI, Beyrut 1403/1982; nşr. Muhammed Naîm el-Araksûsî, I-X, Beyrut 1414/1993). Müellif burada daha önceki müelliflerin yanlışlarını göstermiş, Zehebî'nin hatalarına ise buradan ihtisar ettiği el-İʿlâm bi-mâ vaḳaʿa fî Müştebihi'ẕ-Ẕehebî mine'l-evhâm'da işaret etmiştir (Medine 1407/1987).

Müştebih konusunda ayrıca şu eserleri de zikretmek gerekir: İsmâil b. Hibetullah el-Mevsılî, et-Temyîz ve'l-faṣl beyne'l-müttefiḳ fi'l-ḫaṭṭi ve'n-nuḳaṭi ve'ş-şekl (nşr. Abdülhafîz Mansûr, Libya 1983) ve Müştebihü'n-nisbe (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 319); Ebü'l-Alâ Muhammed b. Ebû Bekir el-Faradî, Müştebihü'n-nisbe (Îżâḥu'l-meknûn, II, 486); Ebîverdî, el-Muḫtelif ve'l-müʾtelif fî müştebihi es-mâʾi'r-ricâl (nşr. Mustafa Cevâd, Bağdat 1377/1957; Beyrut 1406/1986, İbnü's-Sâbûnî'nin Tekmiletü İkmâli'l-İkmâl'i ile birlikte); İbnü'l-Mülakkın, Îżâḥu'l-irtiyâb fî

maʿrifeti mâ yeştebihü ve yeteṣaḥḥafü mine’l-esmâʾ ve’l-ensâb (DİA, XXI, 151); İbn Hatîbüddehşe, Tuḥfetü ẕevi’l-ereb fî müşkili’l-esmâʾ ve’n-neseb (nşr. Traugott Mann, Leiden 1905); Abdülkerîm b. Veliyyüddin, Müzîlü’l-iştibâh fî esmâʾi’ṣ-ṣaḥâbe (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1710).

BİBLİYOGRAFYA

Hasan b. Abdullah el-Askerî, Taṣḥîfâtü’l-muḥaddis̱în (nşr. Ahmed Abdüşşâfî), Beyrut 1408/1988, s. 105-316; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 221-238; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, Beyrut 1411/1990, I, 1-3; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1986, s. 358-369; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 230-232; Bedreddin İbn Cemâa, el-Menhelü’r-revî fî muḫtaṣari ʿUlûmi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Dımaşk 1406/1986, s. 129; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 178; XX, 156; XXIII, 319; a.mlf., el-Müştebih (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1962, neşredenin girişi, I, 1-2; İbnü’l-Mülakkın, el-Muḳniʿ fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey‘), İhsâ 1413/1992, II, 622-625; İbn Nâsırüddin, Tavżîḥu’l-Müştebih (nşr. M. Naîm el-Araksûsî), Beyrut 1414/1993, I, 489; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 27; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 127-129; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1972, II, 329-335; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, III, 285-287, 290; Ali el-Kārî, Şerḥu şerḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut, ts. (Dârü’l-Erkam), s. 704-716; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 375; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1366, II, 493-496; Leknevî, Ẓaferü’l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 91-94; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, I, 460-465; Brockelmann, GAL, I, 401, 435; Suppl., I, 564; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 522; Îżâḥu’l-meknûn, II, 486; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 119-120; Sezgin, GAS, I, 224; Elbânî, Maḫṭûṭât, s.

251; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 343-344; Nûreddin Itr, Menhecü’n-naḳd fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Dımaşk 1412/1992, s. 185-186.

S. Kemal Sandıkçı - Ayhan Tekineş

MÜŞTEHÂT

(المشتهات)

Ergenlik çağına yaklaşmış kız çocuğu için kullanılan bir terim

(bk. MÜRÂHİK).

MÜŞTEREK

(المشترك)

Birden çok anlamı olan kelime kategorisi, bu tür kelime ve ifadelerin şiir ve nesirde kullanılması.

Sözlükte iştirâk “ortak olmak”, müşterek “ortak olunan şey” demektir. Birden çok anlamı bulunan kelimeye müşterek denir. Bunun karşıtı olan müterâdifte ise iki veya daha fazla kelimenin aynı mânaya gelmesi söz konusudur. Müşterek lafzın bütün anlamlarının gerçek anlam olması gerekir. Bu sebeple mânasından biri hakikat, diğeri mecaz veya kinaye olan kelimeler müşterek olarak kabul edilmez. Ayn (göz, göze / pınar, güneş, altın ...), pâl (dayı, ben, bulut ...), hûb (günah, hüzün, kız, kız kardeş ...) kelimelerinin anlamları gerçek olduğundan bunlar müşterek lafızlardır. Buna karşılık, esed (arslan, cesur insan

[mecaz]), kesîrü’r-remâd (külü bol, cömert [kinaye]) sözlerinin mânalarından biri gerçek, diğeri mecaz ve kinaye olduğundan müşterek lafız saYılmaz. Karşıt anlamlı kelimeler de (ezdâd) müşterek lafızlar kategorisinden sayılmıştır.

İbn Dürüsteveyh başta olmak üzere bir grup dil âlimi, bir kelimenin birden çok anlama gelmesi dilin varlık sebebi olan iletişimi aksatacağından Arap dilinde müşterek lafızların bulunamayacağını savunmuştur. Bu âlimler müşterek kelimelerin mânalarından birini hakikat, diğerini mecaz kabul ederek her iki anlamı onları kapsayan daha genel ve tek bir anlama bağlamak veya anlamlardan her birini farklı masdar ve mef‘ullerle irtibatlı saymak suretiyle müşterek lafızlar kapsamından çıkarmaya çalışmışlardır. Çok anlamlı, karşıt anlamlı ve eş anlamlı kelimeler bütün dillerde mevcuttur. Ancak dilde asıl olan, bir kelimenin hem tek anlama gelmesi hem de kullanımda tek anlamının kastedilmiş olmasıdır.

Arap dilinde bir kelimenin birden çok anlamının ortaya çıkmasının sebepleri konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. 1. Bu tür kelimelerin

çoğu kadîm Arap kabilelerinin onları farklı mânalarda kullanması neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu anlamlar, daha sonraki devirlerde yazılan sözlüklerde kabilelere nisbet edilmeden kelimenin farklı mânaları şeklinde tesbit edilmiştir. Bir kelimenin bütün kabilelerde tek anlamda kullanılırken zamanla bazılarında asıl anlamı unutularak başka mânada kullanılmaya başlanmış olması da mümkündür. 2. Mecazi mânalar yaygın kullanım neticesinde zamanla gerçek anlamlar derecesine yükselmiştir. Ayn kelimesinin "göz" anlamı dışındaki "göze / pınar, casus, altın" vb. mânalar kazanması bunun bir örneğidir. 3. Dönüşme (ibdâl), düşme (hazif) ve ziyâde gibi sebeplerle bir kelimenin diğer bir kelimeyle aynîleşmesi (fonetik evrim). 4. Bir kelimenin anlamının zamanla unutularak başka bir anlamda kullanılmaya başlanması ve bu durumun sözlüklere kelimenin iki farklı mânada kullanılmakta olduğu şeklinde yansıması. 5. Sosyal ve kültürel değişim ve gelişimlerin neticesinde kelimelere yeni anlamların yüklenmesi. İslâm'dan önce salât "dua", zekât "artış", hac "kast" mânasında kullanılırken İslâm'ın gelişiyle birlikte bu kelimelere "namaz", "malî ibadet", "Kâbe ziyareti" anlamları yüklenmiştir. Bilimsel ve teknik terimlerde de aynı durum söz konusudur. 6. Hatalı kullanım sonucunda kelimeye yeni anlamların verilmiş olması.

Belâgat âlimleri ve şiir eleştirmenleri, müşterek konusunu edebî ürünlerde ve özellikle şiirlerdeki yansıması ve intihal (serika) noktasından ele almışlardır. Ebû Ali el-Hâtimî "lafzî iştirak", Ebü'l-Hasan el-Cürcânî "müşterek mânalar" ifadesiyle şairler arasında yaygın biçimde kullanılan ortak tema, konu ve teşbih klişelerini kastetmişlerdir. Hâtimî şiirde rastlanan bu tür ifade benzerliklerini tevârüd (müvârede) olarak görmüş, Cürcânî ise bunların serika sayılamayacağını belirtmiştir (Ḥilyetü'l-muḥâḍara, II, 68; el-Vesâṭa, s. 183-184). Ebû Hilâl el-Askerî müşterek lafızla, şiirde birçok anlama çekilebilecek, farklı te'vil ve yorumlara açık olan (müphem) bir ifade ve tabirin yer almasını kastetmiştir (Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn, s. 42-45).

İbn Reşîḳ el-Kayrevânî iştiraki lafız ve mâna iştiraki olarak iki kategoriye ayırmış, lafız iştirakini de üç bölümde incelemiştir. 1. Şairler arasında yaygın ve ortak olan ifade, tema ve klişeler. O, şairlerin, bu tür klişelere yükleyecekleri mecazi (istiare) ve kinaî anlamlarla ifadeyi iştirak vasfından kurtarabileceklerini söyler. 2. Tam cinas. "Övülmüş" mânasına gelen ve

özel isim olarak kullanılan mahmûd kelimesi gibi. 3. Şairin iki anlama da gelebilen bir kelime veya ifadeye yer vermesi. Şiirde şairin hangi mânayı kastettiğine dair bir karîne yahut beyan yoksa iştirak kötü ve çirkin, varsa iyi ve güzeldir. İbn Reşîḳ, iki bölüme ayırdığı mâna iştirakiyle iki şairin aynı temayı farklı ifade kalıpları içinde dile getirmesini ve şairler arasında ortak-yaygın ve anonim teşbih klişelerini kastetmiştir. Bu teşbihlerin kullanılması serika ve intihal saYılmaz. Ancak bir şair bu klişelere katacağı nüans ile onu kendi malı haline getirebilir (el-ʿUmde, II, 80). İbn Ebü'l-İsba' da konuyu lafız ve mâna iştiraki olarak iki bölümde ele almış, her birini kusurlu, kusursuz ve güzel diye üç kısma ayırmış, ayrıca ilk örneklerine eski Arap şiirinde rastlanan ve "temlît" adı verilen şiir türünü de güzel lafız iştiraki kategorisine dahil etmiştir. Bu türde beytin ilk mısraı bir şair, ikinci mısraı başka bir şair tarafından söylenir.

Müşterek lafızlara dair ilk çalışmalar Kur'an'da yer alan bu tür kelimelerle ilgilidir. "el-Vücûh ve'n-nezâir" genel başlığı altında telif edilen bu eserlerde "vücûh" ile Kur'an'daki müşterek lafızlar kastedilmiştir. Âzatlısı İkrime ile Ali b. Ebû Talha'nın Abdullah b. Abbas'tan bu isimde bir eser rivayet ettikleri söylenir. Bu başlığı taşıyan onu aşkın kitabın en eskilerinden olan Mukātil b. Süleyman'ın el-Vücûh ve'n-neẓâʾir'i neşredilmiştir (bk. bibl.). Kutrub, Asmaî, Ebû Hâtim es-Sicistanî ve İbnü's-Sikkît gibi eski dilcilerin el-Eżdâd adıyla yazdıkları eserlerle Yahyâ b. Sellâm'ın et-Taṣârîf'i, Ebü't-Tayyib el-Lugavî'nin Şecerü'd-dür fî tedâḫuli'l-kelâm bi'l-meʿâni'l-muḫtelife'si bu sahadaki ilk çalışmalardandır. Süyûtî'nin de Muʿterekü'l-aḳrân fî-müştereki'l-Ḳurʾân adlı bir eseri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 776-780; Mukātil b. Süleyman, el-Vücûh ve'n-neẓâʾir (nşr. Ali Özek), İstanbul 1993, neşredenin girişi, s. 26-29; Hâtimî, Ḥilyetü'l-muḥâḍara (nşr. Ca'fer el-Kettânî), Bağdad 1979, II, 68; Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, el-Vesâṭa beyne'l-Mütenebbî ve ḫuṣûmih (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim - Ali M. el-Bicâvî), Beyrut 1386/1966, s. 183-184; İbn Fâris,

eş-Ṣâḥibî fî fıḳhi’l-luġa (nşr. Mustafa eş-Şüveymî), Beyrut 1382/1963, s. 201, 269; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü’ṣ-Ṣınâᶜateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 42-45; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ᶜUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1353/1934, II, 80, 92-95; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 339-342; İbn Hicce, Ḫizânetü’l-edeb, Kahire 1304, s. 365; Süyûtî, el-Müzhir (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), I, 369-386; Mecdî Vehbe - Kâmil Mühendis, Muᶜcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-ᶜArabiyye fi’l-luġa ve’l-edeb, Beyrut 1979, s. 27; Mîşâl Âsî - Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, el-Muᶜcemü’l-mufaṣṣal fi’l-luġa ve’l-edeb, Beyrut 1987, I, 137-139.

İsmail Durmuş

FIKIH USULÜ.

Fıkıh usulünde müşterek, her biri ayrı vaz‘ ile olmak üzere birden fazla mânaya gelen lafzı ifade eden bir terimdir. Öte yandan iştirâk ve müşterek kavramlarının fıkhın değişik bölümlerinde özel anlamlarda kullanımına rastlanır. Meselâ birden fazla kişinin bir mal üzerinde mülkiyet Hakkına sahip olma durumuna “müşterek mülkiyet” denir. Bu ortaklık mirasçılıkta olduğu gibi şeriklerin iradesi dışında oluşmuşsa “cebrî şirket / iştirak”, kendi iradeleriyle meydana gelmişse “ihtiyarî şirket / iştirak” adını alır. Miras taksiminde her vârisin hissesini kesirsiz bulmak üzere yapılan paydaları eşitleme işlemindeki ortak paydaya “müşterek mahreç” tabir edilir. Günümüz ceza hukukunda iştirak terimiyle ifade edilen, birden fazla kişinin suça katılması konusu fıkıhta farklı kavramlar çerçevesinde ele alınmıştır (bk. İŞTİRAK).

Fukaha metodunu benimseyen usulcüler müşterek terimini hâs, âm müşterek ve müevvel şeklindeki -vaz‘ olundukları mâna bakımından-lafız ayırımı içinde ele alırken mütekellimîn metodunu takip edenler, daha çok lafız ve mânanın tekliği ve çokluğu bakımından yaptıkları ayırımlar

içinde incelemişlerdir. Meselâ Gazzâlî mânalarına (müsemmâ) izâfet açısından lafız türleri için müterâdif, mütebâyin, mütevâtı‘ ve müşterek lafızlarının kullanılabileceğini belirtir (el-Müstaṣfâ, I, 31-32; krş. Debûsî, s.

94; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 124; Şevkânî, s. 42-45). Hanefî usulcülerinin müşterek tanımlarında, özellikle umûmü'l-müşterek ve müşterek bir kelimenin zıt mânalar içermesiyle ilgili tartışmalardaki (aş. bk.) tercihlerini yansıtan ifadelere yer verdikleri görülür (Debûsî, s. 94; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 126; Alâeddin es-Semerkandî, s. 340). Arap dilinde müşterek için verilen en meşhur örneklerden ayn lafzı "göz, su pınarı, casus, altın" gibi mânalar içerir; kur' lafzı da "âdet dönemi ve iki âdet arasındaki temizlik dönemi" anlamlarına gelir. Türkçe'de bu tür kelimelere "çok anlamlı" denir; meselâ "görme organı, suyun çıktığı kaynak" gibi mânalara gelen göz kelimesi böyledir. Bir dilde isimler müşterek olabildiği gibi fiil ve harfler de (edatlar) müşterek olarak kullanılabilir (örnekler için bk. Abdülvehhâb Hallâf, s. 327-328; Atar, s. 203). Öte yandan bir lafzın tek vaz' ile küllî bir mânaya konup bu mânaya bedel yoluyla birçok ferdin iştirak etmesi haline "mânevî müşterek" adı verilir. "İnsan" kelimesinin değişik isimler taşıyan şahıslara eşit düzeyde, "beyaz" kelimesinin değişik tonlardaki beyazlıklara farklı düzeylerde delâlet etmesi böyledir. Fıkıh usulünde ele alınan asıl müşterek türü ise "her biri ayrı vaz' ile olmak üzere birden fazla mânaya gelen lafız" anlamındaki "lafzî müşterek"tir.

Müşterek bir lafızda gerçekte müşterek (ortak) olan onun delâlet ettiği mânalardır, lafız sadece iştirak mahallidir. Bu ise iki kişinin müştereken mâlik olduğu bir eve "ortak ev" denilmesine benzer; bu örnekte esasen ortak olan ev değil o evin sahipleridir (Ali Haydar Efendi, s. 163). Müşterekin mânalarının birden fazla olması onu hâstan, bu mânalar için ayrı ayrı vazedilmiş olması âmdan ayırır. Hanefî usulünde "müevvel" terimi daha çok, zannî delile dayanılarak muhtemel mânalarından biri üstün kabul edilen müşterek lafzı ifade etmek için kullanıldığından ikisi arasında sıkı bir ilişki vardır. Öte yandan Alâeddin es-Semerkandî, müşterekin anlamının sözün sahibi tarafından bilinip işiten tarafından bilinmemesi sebebiyle mücmelin bir çeşidi sayıldığını, ancak her müşterek mücmel iken her mücmelin müşterek olmadığını belirtir (bu açıdan "mutlak"la yaptığı mukayeseyle birlikte bk. Mîzânü'l-uṣûl, s. 342-343; ayrıca bk. ÂM; HAS; MÜCMEL; MÜEVVEL). Bir lafzın biri hakikat, diğeri mecaz olmak üzere iki mânası bulunur da müştereke veya mecaza hamledilmesi hususunda tereddüde düşülürse mecaza yorulması daha uygun olur (Tehânevî, I, 779).

Arap dilinde müşterek kelimelerin varlığının imkânsız veya aksine kaçınılmaz olduğunu ileri sürenler de bulunmakla birlikte âlimlerin çoğunluğu bunun câiz ve mümkün olduğu kanaatindedir (bu görüşlerin gerekçeleri için bk. Fahreddin er-Râzî, I, 97-110; Bihârî, I, 198-200; Şevkânî, s. 45-46). Müştereki ortaya çıkaran başlıca sebepler şöylece sıralanabilir: 1. Arap kabilelerinin bir lafzı farklı mânalarda kullanması ve sonraki nesillere hangi kabile tarafından hangi mâna için konduğu zikredilmeksizin intikal etmesi. 2. Bir lafzın, iki farklı mânanın ortak noktasını oluşturan bir anlam için konulmuşken zamanla bu ortak mânanın unutulup o iki mânadan her biri için kullanılır hale gelmesi. Meselâ kur‘ lafzının sözlük anlamı “belirli bir durumla ilgili her türlü zaman devresi” demektir. Bu ortak anlamdan hareketle daha sonra kadının âdet gördüğü ve âdetten temizlendiği dönemlere de kur‘ adı verilmiştir. 3. Belirli bir mâna için konmuş lafzın bir alâka sebebiyle başka bir mânada mecazi olarak kullanılmasının örfî hakikat haline gelecek biçimde yaygınlık kazanması ve böylece sonraki nesillere her iki mânada da hakikat olarak intikal etmesi (Abdülazîz el-Buhârî, I, 42; Zekiyyüddin Şa‘bân, s. 360-361).

Dilde müşterek kelimelerin varlığını kabul eden âlimlerin tartıştığı meselelerden biri de bir kelimenin zıt mânalar için konulup müşterek hale gelmesi hususudur. Bazı âlimler iştirakin birlik, tezadın ise birbirinden ayrışma ve farklılaşmayı icap ettireceği gerekçesiyle buna karşı çıkarken bazıları bu durumda birlik ve farklılaşmanın tek bir yönden olmayıp birinin lafız / mahal, diğerinin mâna yönünden olduğunu, dolayısıyla ortada teâruzu gerektirecek bir durum bulunmadığını söylemişlerdir (Tehânevî, I, 778; bu konuda örnekler için bk. Gazzâlî, I, 32). Değişik mânalara vaz‘ın kaynağının farklı diller ve farklı kişiler olabilmesi yanında lafzın biri dil, diğeri din (şer‘) tarafından iki farklı (hakiki-mecazi) mânaya konulması halinde buna müşterek adının verilip verilmeyeceği de tartışılan meseleler arasında yer alır (Tehânevî, I, 777; Ali Haydar Efendi, s. 162).

Usulcüler, müşterekin hükmü konusunu incelerken önce lafızlarda müşterek olmamanın esas alınması, dolayısıyla bir lafzın müşterek olma ve olmama ihtimali varsa ikinci ihtimalin tercih edilmesi gerektiğini belirtirler. Bir kelimenin müşterek olduğunun anlaşılması halinde öncelikle iki durum birbirinden ayırt edilmelidir: 1. Eğer nasta yer alan lafız sözlük anlamı ve dinî terim anlamı arasında ortak ise aksi yönde karîne bulunmadığı sürece

dinî terim anlamının kastedildiğine hükmedilir. Meselâ salât kelimesi sözlükte "dua" mânasına gelmekle birlikte dinî terim olarak Türkçe'de namaz denilen ibadeti ifade eder. Belirtilen kurala göre Kur'ân-ı Kerîm'de geçen salât lafızlarının aksi yönde karîne bulunmadıkça namaz olarak anlaşılması gerekir. Buna karşılık Ahzâb sûresinin 56. âyetinde fiil kalıbında geçen salât lafzı Resûlullah'ı anma bağlamında kullanıldığından sözlük anlamında yorumlanır. 2. Eğer lafız, dinî terim anlamı söz konusu olmadan iki veya daha fazla mâna arasında müşterek ise sîga üzerinde inceleme yapmak ve konuya açıklık getirecek başka deliller araştırmak suretiyle ictihad edilir (M. Edîb Sâlih, II, 138-141). Tercihi gerektiren delil veya karîne bulunmadıkça müşterekin hükmü, delâlet ettiği mânalardan herhangi birinin tercih edilmeyip (tevakkuf edilip) kendisiyle kastedilenin hak olduğuna inanmaktır (Debûsî, s. 104; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 162; Fahreddin er-Râzî, I, 105-107; Zekiyyüddin Şa'bân, s. 307). İnceleme ve araştırma sonucunda mânalarından biri tercihe şayan bulunursa artık diğer mânaları dikkate alınmaz. Böylece lafız müştereklikten çıkar ve "müevvel" adını alır. Bütün inceleme ve araştırmalara rağmen bununla kastedilen mâna anlaşılamazsa müşterek lafız mücmele dönüşür. Mücmel ise ancak sözün sahibinin (mücmil) açıklamasıyla anlaşılabilir (Bihârî, I, 203; Abdülvehhâb Hallâf, s. 327).

Müşterekin mânalarından biri tercih edilemediği zaman bu mânaların her birinin kastedilmiş sayılıp sayılmayacağı (umûmü'l-müşterek) konusu usul eserlerinde geniş biçimde tartışılmıştır. İmam Şâfiî'ye nisbet edilen ve birçok Şâfiî ve Mu'tezile âlimince benimsenen görüşe göre bu mânaların hepsinin birden kastedilmesi mümkündür. İmam Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen ve başta Kerhî olmak üzere Hanefîler'in çoğunluğuyla bazı Şâfiî ve Mu'tezile âlimleri tarafından savunulan görüş ise aksi istikamettedir. Usul eserlerinde bazı âlimlere bu konuda iki yönde de görüş izâfe edildiği görülmektedir. Bu arada mecaz-hakikat ayırımı yaparak mecazen ve olumsuz-olumlu ayırımı yaparak olumsuz ifade içinde umûmü'l-müştereki kabul edenler de vardır. Şevkânî, müşterekin

her bir anlamının ayrı bir vaz' ile konulmuş olması ve bir kelimenin aynı anda birkaç mânaya birden delâletinin tam ve kâmil olmaması sebebiyle müşterekin umumu bulunmadığına dair görüşü tercihe şayan bulur (İrşâdü'l-fuḥûl, s. 46-48; bu görüşler ve gerekçeleri için ayrıca bk. Cessâs,

I, 76-78; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, I, 343; Gazzâlî, II, 71; Alâeddin es-Semerkandî, s. 343-345; Fahreddin er-Râzî, I, 102; Bihârî, I, 201).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “şrk” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 776-780; Cessâs, el-Fuṣûl fi’l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, I, 76-79; Debûsî, Taḳvîmü’l-edille fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 94-95, 104; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1385/1965, II, 922; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 343; Pezdevî, Kenzü’l-vüṣûl, I, 38; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 124, 126-127, 162-163; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Kahire 1322, I, 31-33; II, 71; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü’l-uṣûl (nşr. M. Zekî Abdülber), Katar 1404/1984, s. 337-347; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, Beyrut 1408/1988, I, 96-110; İbnü’l-Hâcib, Muḫtaṣarü’l-Müntehâ, Beyrut 1403/1983, II, 111-114; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, İstanbul 1307, I, 42; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmizi’t-Tenḳīḥ (Teftâzânî, et-Telvîḥ içinde), Kahire 1377/1957, I, 32-33, 66-67; Zerkeşî, el-Burhân, II, 207-208; Bihârî, Müsellemü’s̱-s̱übût (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ içinde), Kahire 1322, I, 198-203; Şevkânî, İrşâdü’l-fuḥûl (nşr. Ebû Mus‘ab M. Saîd el-Bedrî), Beyrut 1412/1992, s. 42-48; Ali Haydar Efendi, Usûl-i Fıkıh Dersleri, İstanbul 1966, s. 162-165; Abdülvehhâb Hallâf, İslâm Hukuk Felsefesi: İlmü uṣûli’l-fıkh (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1973, s. 325-328; Fahrettin Atar, Fıkıh Usûlü, İstanbul 1988, s. 201-203; M. Edîb Sâlih, Tefsîrü’n-nuṣûṣ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, II, 133-156; Ferhat Koca, İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis, İstanbul 1996, s. 75-77, 138-140; Zekiyyüddin Şa‘bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 2004, s. 307, 360-363.

Ferhat Koca

MÜT‘A

(المتعة)

Şîa’nın Ca‘feriyye kolu tarafından meşrû kabul edilen geçici evlilik.

Sözlükte “menfaat, faydalanma” anlamındaki müt‘a (mit‘a), fıkıhta talâk, nikâh ve hac kelimelerine izâfe edilerek değişik mânalarda kullanılır. Müt‘atü’t-talâk, boşanmış kadınlara ve özellikle mehir belirlenmeden yapılan bir nikâhı takiben temas olmadan boşanan kadına verilecek maddî desteği, müt‘atü’l-hac, aradaki zaman diliminde ihramsız durabilmek üzere hac aylarında önce umre, ardından hac için iki defa ihrama girerek yapılan haccı, müt‘atü’n-nikâh geçici olarak yapılan bir evlilik türünü ifade eder (bk. HAC; TALÂK). Aynı kökten türetilen çok sayıda kelime gerek Kur’ân-ı Kerîm’de gerekse hadislerde sık sık geçmektedir.

Müt‘a evliliği, tarihte ve günümüzde değişik kültürlerde ve coğrafyalarda farklı biçimlerde varlığına rastlanan geçici evliliğin bir türü olup (Çakır, s. 11-13; Şehlâ Hâirî, s. 81-82; İA, VIII, 848), İslâm’ın zuhuru sırasında Arap toplumunda da mevcuttu (Cevâd Ali, V, 536-537). Özellikle yabancı beldelere giden erkeklerin oradaki kadınlarla yaptıkları bu tür nikâh, bir yandan eşyalarını koyabilecekleri ve geçici olarak ikamet edecekleri bir yer edinmelerini, öte yandan bu süre içinde karı-koca hayatı yaşamalarını mümkün kılıyordu (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VII, 205-206; Arap kabile âdetlerinde müt‘a uygulaması Hakkında bk. M. Şemseddin [Günaltay], I/4 [1926], s. 91-92).

Müt‘a Nikâhının Meşruiyetiyle İlgili Görüşler. “Aralarında dinen evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının, erkeğin kadına vereceği bir bedel karşılığında belirli bir süre karı-koca hayatı yaşamaları hususunda anlaşmaları” mânasına gelen müt‘a nikâhı diğer mezheplerce İslâm’ın yasakladığı bir evlilik türü olarak kabul edilirken Şîa’nın en büyük kolu olan Ca‘feriyye’de mubah sayılmakta, hatta meşruiyeti mezhebin temel hükümleri arasında sayılarak inanç esaslarıyla irtibatlandırılmaktadır (İbn Bâbeveyh, III, 291, 298; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Tehẕîbü’l-aḥkâm, VII, 251-

252; Hür el-Âmilî, XIV, 438, 442-444). Müt'anın meşruiyeti konusundaki tartışmalar ağırlıklı olarak Nisâ sûresinin 24. âyetinin yorumu, Hz. Peygamber'in bu tür nikâha müsaade ettiğine dair hadisler ve Hz. Ömer'in konuya ilişkin yasaklama ifadesi etrafında cereyan etmektedir. Bazı yazarlar, müt'anın Şîa tarafından benimsenmesini sırf dinî delillerle ve Şîa'nın siyasî tutumuyla açıklamanın yeterli olmayıp konunun anılan kesimin ilk dönemde içinde yaşadığı sosyopsikolojik şartlar ışığında ele alınması gerektiğini savunur (Abdalati Hammudah, The Family Structure in Islam, 1970, s. 198'den Çakır, s. 109-110). Bu arada Resûlullah dönemindeki uygulama biçimi Hakkındaki görüş ayrılığı da müt'a evliliğinin meşruiyetiyle ilgili tartışmalarda etkili bir unsur olagelmiştir. Şöyle ki, Ca'ferîler; Resûl-i Ekrem zamanında müt'aya izin verilmesinin karşı tarafça da kabul edilmesinden hareketle bazı kanıtlar geliştirirken genel olarak Ehl-i sünnet görüşünü savunanlar, o dönemdeki müt'a nikâhının dâimî nikâhtaki gibi velinin izniyle ve şahitler huzurunda yapıldığına, yani Şîiler'deki müt'adan farklı olduğuna dikkat çekerler (bu tezi destekleyen bazı nakiller için bk. Taberî, Câmiʿu'l-beyân, VIII, 176; Hüseyin Tabâtabâî, IV, 296).

Şîa'ya göre Nisâ sûresinin 24. âyetinde nikâh lafzına yer verilmeksizin "müt'a" kökünden türetilen bir fiil kullanılarak, "Onlardan faydalanmanıza karşılık ücretlerini veriniz" buyurulması ücret mukabilinde yararlanmanın meşruiyetini gösterir; burada "mehir" değil "ücûr" kelimesinin kullanılması da dâimî nikâhtan söz edilmediğinin kanıtıdır, zira mehir doğrudan nikâh akdinin bir sonucudur, ücret ise yararlanmaya müsaade edilmesinin karşılığıdır. Bu görüşü desteklemek üzere yapılan başlıca izahlar şunlardır: a) Nisâ sûresinde İslâm'da meşrû sayılan nikâh türleri açıklanmış, 3. âyette dâimî nikâha ve câriyelerden yararlanma Hakkına (milk-i yemîn) yer verilmiş, 25. âyette câriyelerle evlenmeye değinilmiş ve 24. âyette müt'adan söz edilmiştir. Eğer bu ayrı bir anlam taşımasaydı aynı sûrede gereksiz bir tekrar bulunmuş olurdu. b) "Ücretlerini veriniz" anlamındaki cümleye "takip" anlamı taşıyan "fâ" harfiyle başlanarak ödenecek ücretin devamlı evlilikteki mehirden farklı, yani hemen yerine getirilmesi gerekli bir vecîbe olduğu belirtilmiştir. Halbuki kalıcı evlilikte mehir örfe bağlı olup önce veya sonra ödenebilir. c) Übey b. Kâ'b ile İbn Abbas bu âyeti "ilâ ecelin müsemmâ" ilâvesiyle okumuşlardır ki bu durumda söz konusu cümle, "Onlardan belirli bir vakte kadar faydalanmanıza karşılık ücretlerini

veriniz” mânasına gelmektedir.

Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğu ise bu âyetin müt‘a nikâhıyla ilgili olmadığı kanaatindedir. Onlara göre anılan ifadenin bağlamı, bilinen anlamıyla evlenmeden (dâimî nikâh) ve bunun sonucu olan mehir vecîbesinden söz edildiğini göstermektedir; zira önceki âyetle bu âyetin başında evlenilmesi yasak kadınlar sayılmış, ardından bunların dışındakilerle nikâh yapılabileceği, fakat evlilik dışı ilişki kurulamayacağı belirtilmiş, daha sonra da evlilik içi ilişkinin (istimtâ‘) bir sonucu olarak kadına mehrinin verilmesi istenmiş, ayrıca tarafların rızasıyla bu vecîbenin miktar ve keyfiyeti üzerinde anlaşma olabileceği ifade edilmiştir. Müteakip âyette hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyenlerden söz edilmesi de ifade akışının hep kalıcı evlilikle ilgili olduğunu ortaya koymaktadır. “Ücûr”

kelimesi ise Kur’an’da “mehirler” anlamında da kullanılmaktadır (en-Nisâ 4/25; el-Ahzâb 33/50). Âyetin “belirli bir vakte kadar” mânasındaki ilâveyle okunuşuna gelince, bu şâz kıraat niteliğinde olup Kur’an’dan bir parça sayılmadığı gibi Kur’an’daki bir hükmü sınırlandırabilecek delil değerine de sahip değildir. Öte yandan Sünnî eserlerinde bu âyetin müt‘a nikâhı Hakkında olduğu kanaatini taşıyan tâbiîn âlimlerinden yapılan nakiller değerlendirilirken burada yasaklamadan önceki durumun söz konusu olduğu ve başka delillerle bu müsaadenin ortadan kaldırıldığı belirtilir. Kur’an’ın ancak Kur’an’la neshedilebileceğini savunanlara göre müsaade hükmünü ortadan kaldıran delil -bazı sahâbe ve tâbiîn âlimlerinden yapılan nakillerde de görüldüğü üzere-miras, talâk ve iddet hükümlerini içeren âyetler ve özellikle Mü’minûn sûresinin (23. sûre) 5-6. âyetleri, Kur’an’daki hükmün sünnetle neshini mümkün görenlere göre bunların yanı sıra müt‘ayı yasaklayan hadislerdir. Âyetler arasında kurulan nesih ilişkisi Şîa tarafından eleştirilirken bilhassa Mekke döneminde nâzil olduğu bilinen Mü’minûn âyetinin Medine döneminde inen Nisâ âyetini neshetmiş olamayacağına dikkat çekilmektedir.

Ca‘ferîler, Sünnî kaynaklarında yer alan birçok hadisi dayanak göstererek (bk. bibl.; ayrıca bk. Ünal, sy. 7 [1993], s. 159-175) Resûlullah zamanında müt‘aya izin verildiği noktasında bütün müslümanların ittifak ettiğini, ihtilâfın sadece bunun neshedilip edilmediği hususunda olduğunu ve kendilerine göre Kur’an’da veya hadislerde müt‘anın neshine dair bir delil

bulunmadığını ileri sürerken karşı görüş sahipleri, belirli şartlarda Resûlullah'ın ashabına bu tür nikâh için müsaade verdiğini kabul etmekle birlikte yine sünnet deliliyle bu hükmün neshedildiğini savunmaktadır. Bu tartışmalar sırasında Şîa âlimlerince Sünnî kaynaklarda nesih tarihi için Hayber seferi, umretü'l-kazâ, Mekke'nin fethi, Evtâs (Huneyn Gazvesi) yılı, Tebük Gazvesi, Vedâ haccı şeklinde çelişkili bilgiler verildiği ve bunlara dayanılarak nesih iddiasının ispatlanamayacağı üzerinde durulurken Sünnî âlimler tarafından hadislerdeki yasaklamayla ilgili bilgilerin farklı zamanlara ait olması değişik şekillerde izah edilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca bazı Şiî müelliflerince delillerin çatışmasıyla ilgili kurallar uygulandığında dahi müsaade ve yasaklık yönündeki delillerin denkliği dikkate alınarak anılan hadislerin istidlâlden düşeceği, müteşâbihattan olacağı ve aslî ibâha ilkesine göre müt'anın meşruiyetini koruduğuna hükmedilmesi gerekeceği belirtilmektedir.

Şîa'nın müt'anın meşruiyetini koruduğunu ispat için başvurduğu en önemli delillerden biri de temel Sünnî hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerden, Halife Ömer'in Hz. Peygamber döneminde müt'a nikâhının helâl olduğunu kabul ettiğinin ve temettu' haccıyla birlikte bunu kendisinin yasakladığının anlaşıldığı iddiasıdır. Buradan hareketle genellikle Şiî müellifleri onun yetkisini aşarak meşruiyeti Hakkında icmâ bulunan bir uygulamayı neshe yeltendiğini ileri sürerler. Sünnî müellifleri ise Hz. Ömer'in bu uyarıyla nesih Hakkında bilgisi olmayanları bilgilendirmeyi amaçladığını belirtirler ve halifenin Resûlullah tarafından yasaklanmamış bir fiili re'sen yasaklayıp cezalandırması ihtimalinin gerek kendisini gerekse bu söze muhatap olan sahâbeyi tekfire kadar varabilecek ithamlar içerdiğini, bunun ise tarihî verilerle bağdaşmadığını ortaya koymaya çalışırlar; ayrıca bazıları anılan iddianın isabetsizliğini göstermek için bu rivayetlerdeki lafızlardan yola çıkan açıklamalar yaparlar. Müt'a tartışmaları sırasında iki tarafça üzerinde önemle durulan bir delil de İbn Abbas'ın bu konudaki tavrıdır. Şîa onun müt'anın meşruiyetini müdafaada ısrar ettiğini ileri sürerken müt'anın haramlığı kanaatini taşıyan çoğunluk, bazı rivayetlere dayanarak İbn Abbas'ın daha sonra bu görüşünden vazgeçtiğini söylemektedir.

Ca'ferîler'in bu konudaki tezlerini desteklemek üzere zikrettikleri diğer belli başlı delilleri şöylece özetlemek mümkündür: a) Hanımlarından biri Resûlullah'ın müt'a evliliği yaptığını öğrenince onu gayri meşrû ilişki

kurmakla itham etti, Hz. Peygamber “Bu süreli bir nikâhtır ve bana helâldir; bu sırrı koru” dedi. Daha sonra başka hanımları da bu durumu öğrendi; “Hani peygamber eşlerinden birine gizli bir şey söylemişti …” (et-Tahrîm 66/3) meâlindeki âyet bu olaydan söz etmektedir (Hür el-Âmilî, XIV, 440, 442). b) “Allah’ın insanlar için açtığı rahmeti kısabilecek yoktur” meâlindeki âyeti (Fâtır 35/2) açıklarken İmam Ca‘fer es-Sâdık, “Müt‘a da bu kapsamdadır” demiştir (a.g.e., XIV, 439). c) Meşruiyetin sübûtu kesin iken neshin gerçekleştiği şüphelidir; şekle yakīn terkedilmez. d) Müt‘a nikâhı birçok toplumsal ve ahlâkî soruna çözüm getiren, psikolojik açmazın aşılmasına yardım eden, insan tabiatına uygun bir formül olup zinayı önlemenin en etkili yoludur; nitekim İbn Abbas, “Ömer müt‘ayı yasaklamış olmasaydı ancak az sayıda günahkâr zina ederdi” demiştir. Müt‘aya karşı çıkanlar ise bu nakillerin sağlam ve aklî istidlâllerin sağlıklı olmadığını, özellikle Resûlullah’ın müt‘a evliliği yaptığına dair rivayetin uydurma olduğunu, evliliğin meşruiyet gerekçesinin cinsel ihtiyacın karşılanması amacına indirgenemeyeceğini ve müt‘a nikâhının Kur’an ve Sünnet’in evlilikle hedeflediği gayeleri gerçekleştirmeye elverişli bulunmadığını ifade ederler. Bazı şarkiyatçılar, Târîẖu’ṭ-Ṭaberî’deki “mettea” ifadelerine (II, 214, 215) dayanarak bizzat Hz. Peygamber’in müt‘a ile evlendiğini ileri sürmüşlerse de (İA, VIII, 848; EI² [İng.], VII, 757) zikredilen olayların ve bu bağlamdaki “mettea” fiillerinin müt‘a nikâhıyla ilgisi yoktur.

Ca‘ferî Fıkhında Müt‘a Nikâhının Kuruluşu. Ca‘ferî kaynaklarında bu tür evlilikten “müt‘a”, “nikâh münkatı‘”, “ferc gayr mevrûs” (mirassız karı-koca ilişkisi), “nikâh bilâ mîrâs” diye söz edildiği gibi bunun karşıtı olan kalıcı nikâh için “nikâh bât” (kesin evlilik), “nikâhu’d-devâm”, “nikâh dâim”, “ferc mevrûs” (miraslı karı-koca ilişkisi). “nikâh sâbit”, “tezvîc mukam” gibi ifadeler kullanılır. Müt‘a nikâhının varlık ve geçerliliği için söz konusu edilen şartları dört noktada toplamak mümkündür. 1. Taraflar. Müt‘a nikâhında kalıcı nikâhta olduğu gibi kadının temyiz gücüne sahip ve bulûğ çağına ulaşmış olması, evlenme engelinin bulunmaması gerekir. Dolayısıyla evli, vefat veya talâk iddeti bekleyen, nesep, sıhriyet, radâ sebebiyle muharremât arasında bulunan, müslüman veya Ehl-i kitap olmayan kadınla müt‘a yapmak câiz değildir; Mecûsî kadınla müt‘a Hakkında farklı açıklamalar bulunmakla birlikte mekruh olduğu kanaati hâkimdir. Aynı şekilde kadın da ancak hiçbir evlenme engeli bulunmayan müslüman bir erkekle müt‘a yapabilir. Erkek iki kız kardeşi aynı anda

nikâhına alamaz; bir kadınla nikâhlıyken onun erkek veya kız kardeşinin kızını da nikâhına almak isterse o kadının müsaadesini alması gerekir. Evli kadınla müt‘a yapılmasının yasaklığı bir kural olmakla birlikte kadının evli olmadığını beyan etmesi yeterlidir, bunun araştırılması gerekmez; iddet süresi içinde olup olmadığının da sorulmasına gerek bulunmadığı İmam Ca‘fer es-Sâdık'tan rivayet edilmiştir. 2. Sözlü İrade Beyanı. Müt‘a nikâhı muâtât ve mücerret rıza ile geçerli saYılmaz; kalıcı evlenmede olduğu gibi açık biçimde evlenme kastını gösteren lafızlarla akid yapılması gerekir. Meselâ "hibe, ibâha, icâre" gibi lafızlarla olmaz; özellikle "nikâh, zevac, müt‘a" lafızlarından biri kullanılmalıdır. 3. Belirli Ecir. Müt‘a nikâhında mehir

akdin rükünlerinden biridir; akid sırasında zikredilmezse baştan bâtıl olur. Kalıcı evlilikte ise mehir akdin rüknü değildir, zikredilse de zikredilmese de geçerli olur; zikredilmeden akid yapılıp zifaf gerçekleşirse mehr-i misl gerekir. Her iki evlilik türünde mehrin azlığı veya çokluğuyla ilgili miktar sınırlaması yoktur. 4. Belirli Süre. Müt‘a nikâhında akid sırasında muayyen bir süre zikredilmesi gerekir; kalıcı evlilikte ise süre belirtilmesi geçerli değildir. Müt‘a nikâhında asgari süre sınırı yoktur, fakat belirli, açık, mâkul-mümkün olması gerekir (meselâ insan ömrünü aşacak bir süre olmamalıdır). Tarafların geçici evliliği kastetmekle birlikte akid sırasında süre belirtmeyi unutması durumunda evliliğin dâimî mi müt‘a olarak mı vâki olacağı yoksa ikisinin de vâki olmayıp hükümsüz mü sayılacağı hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Özetle müt‘a nikâhının geçerliliği için kalıcı nikâhtan farklı olarak aranan ilâve şartlar belirli ücret (mehir) ve belirli süreden ibaret olmaktadır. Müt‘a nikâhında şahit şartı bulunmadığı gibi bulûğ çağına ulaşmış kız için veli muvafakati gerekli görülmez, tavsiye edilir. Bulûğ çağına ulaşmamış kız velisi tarafından müt‘a yoluyla evlendirilebilir.

Ca‘ferî Fıkhında Müt‘a Nikâhının Hükümleri. Müt‘a nikâhına bağlanan sonuçların kalıcı nikâhla birleştiği ve ondan ayrıldığı noktalar ayırt edilerek özetlenmesi uygun olur. 1. Kalıcı Evlilikle Birleştiği Noktalar. a) Evlenme engeli oluşturur. Kadının kızı kocanın üvey kızı olur; süt hısımlığı hükümleri aynen geçerlidir. b) Zifaf gerçekleşmiş ve kadın hamile kalmışsa doğuma kadar iddet bekler. Birleşme olmamışsa -kalıcı evlilikte boşama durumunda ve müt‘a nikâhında sürenin dolmasını takiben-kadının iddet

beklemesi gerekmez. Kocanın vefatı halinde birleşme olsun olmasın kadın hamile değilse dört ay on gün, hamileyse doğuruncaya kadar veya bu iki müddetten hangisi uzunsa o kadar iddet bekler. c) Erkek kalıcı nikâhta zifaftan önce kadını boşarsa, müt‘a nikâhında kararlaştırılan süreyi ona hibe ederse kadın mehr-i müsemmânın yarısını hak eder. Fakat müt‘a nikâhında herhangi bir sebeple zifaf gerçekleşmeksizin müddet tamam olursa kadın mehrin tamamını hak eder; yarısını hak edeceği de söylenmiştir. d) Zifafsız halvetin mehir ve iddet açısından etkisi yoktur. e) Azil yapılmış olsa bile cimâ vâki olmuşsa çocuk kocaya nisbet edilir. Mirasçılık, nafaka, diğer maddî ve mânevî haklar bakımından çocuğun durumu aynıdır. f) Akid sırasında tarafların ileri sürdüğü şer‘an geçerli şartlar nâfizdir. g) Hayızlı olan zevceyle cinsî ilişki haramdır. h) Nikâh yapıldıktan sonra tahrim gerektiren bir sebep olduğu anlaşılırsa akid fâsit olur ve zifaf gerçekleşmemişse mehir gerekmez; bu durum zifaftan sonra anlaşılırsa bakılır: Eğer kadın bunu bilerek kendini teslim etmişse mehri hak etmez, bilmeden etmişse hak eder.

2. Kalıcı Evlilikten Ayrıldığı Noktalar. a) Kalıcı nikâhta kocanın tek taraflı iradesiyle (talâk), kadının belirli bir bedel ödemesi karşılığında eşlerin anlaşmasıyla (hul‘, mübâree), belirli durumlarda hâkim kararıyla, şartları gerçekleştiğinde zıhâr, îlâ ve liân usulleriyle evlilik sona erdirilebilir. Müt‘a nikâhında ise erkek müt‘a bedelini bağışlayarak akde son verebildiği için fiilen tek taraflı fesih Hakkına sahip olmaktadır. b) Kalıcı evlilikte dörtten fazla kadınla evlenmek câiz değilken dörtten fazla kadınla müt‘a yapmak câizdir; hatta dâimî evlilik çerçevesinde dört kadınla evli kişi de istediği kadar sayıda kadınla müt‘a yapabilir. c) Bâkirelerle kalıcı evlilik mendupken müt‘a evliliği yapmak mekruhtur. d) Fakihler kalıcı evlilikte erkeğin cinsel hayatla ilgili asgari vecîbelerinden söz ederlerse de hâkim kanaate göre geçici evlilikte böyle bir durum yoktur (bu konudaki farklı görüşler için bk. Şehlâ Hâirî, s. 94). e) Geçici evlilikte şart koşulmazsa kadının nafaka Hakkı bulunmaz; kalıcı olanda ise aksi şart koşulsa bile nafaka gerekir. f) Kalıcı evlilikte birleşmeden sonra -ric‘î talâk durumunda- koca iddet dolmadan rücû edebilir. Geçici evlilikte ise sırf sürenin dolmasıyla veya hibe edilmesiyle beynûnet oluşur, iddet sırasında ve evleviyetle iddetin bitmesinden sonra birbirlerine rücû edemezler. Ancak bu durumda, erkek iddet sırasında geçici veya kalıcı olmak üzere kadınla yeni bir evlilik akdi yapabilir, fakat başka bir erkek o kadınla iddeti bitmeden

evlenemez. g) Dâimî evlilikte akdin yenilenmesi üç sayısıyla sınırlıdır, müt‘ada ise sayı sınırlaması yoktur, istediği kadar tekrar edebilir. h) Birleşme olmuşsa ve kadın hamile değilse kalıcı evlilikte boşama halinde üç ay veya üç hayız süresi, müt‘a evliliğinde ise sürenin dolmasını takiben iki âdet süresi veya kırk beş gün iddet bekler. i) Kalıcı evlilikte zifaf gerçekleştikten sonra kadın ilişkiden içtinap etse, isyan ve nüşûz gösterse bile mehir sâkıt olmaz; bu durumda ancak nafaka sâkıt olur. Geçici evlilikte ise zifaftan sonra kadın özürsüz olarak imtina ederse erkek mehirden bu imtina süresine tekabül eden miktarı düşebilir. j) Geçici evlilikte eşlerin birbirine mirasçı olup olmayacağı ihtilâflı bir mesele olup birçok kaynakta şart koşulması durumunda mirasçılığın cereyan edeceği belirtilmektedir.

Sünnî Fıkıh Mezheplerinde Müt‘aya Bağlanan Hükümler. Ca‘ferîler dışındaki mezheplerde müt‘a nikâhı bâtıl sayıldığı için kuruluşu ve geçerliliğiyle ilgili şartlar değil kalıcı nikâhtan farklılıkları ve buna bağlanacak sonuçlar üzerinde durulmuştur. Sünnî fıkıh eserlerinde bu konu ele alınırken şu noktalarda görüş birliğinin bulunduğu tesbit edilmektedir: Bu tür nikâhta talâk, îlâ ve zıhâr işlemleri söz konusu olmaz, eşler arasında liân ve miras hükümleri cereyan etmez; bu nikâh sebebiyle gerek erkek gerekse kadın bakımından “ihsan” (muhsan sayılma) sıfatı sabit olmaz ve üç talâkla meydana gelen geçici evlenme yasağı ortadan kalkmaz; tarafların tefrik edilmesi gerekir; birleşme olmamışsa erkeğin mehir, müt‘a ve nafaka ödeme yükümlülüğü yoktur; birleşme olmuşsa aralarında hürmet-i müsâhere, yani her bir tarafın usul ve fürûu ile diğer taraf arasında evlenme engeli meydana gelir; erkek bu nikâhın sahih olduğu inancını taşısın veya taşımasın kadının doğurduğu çocuk akid şüphesine binaen kendisine nisbet edilir. Birleşme meydana gelmişse ödenecek mehir konusunda farklı görüşler vardır. Hanefîler’e göre önceden mehir kararlaştırılmışsa mehr-i müsemmâ ve mehr-i misilden daha az olanın, kararlaştırılmamışsa miktarı ne olursa olsun mehr-i mislin; Şâfiîler’e, Ahmed b. Hanbel’den bir rivayete ve Mâlikîler’deki bir görüşe göre önceden mehir kararlaştırılmış olsa bile mehr-i mislin; Mâlikî ve Hanbelîler’deki mezhep görüşüne göre mehr-i müsem-mânın ödenmesi gerekir. Bu birleşme ceza hukuku açısından da değerlendirilmiş, çoğunluk, konuya ilişkin görüş ayrılığının meydana getirdiği şüphe sebebiyle taraflara zina haddinin uygulanmayacağına, haram olduğunu biliyorsa ta‘zir cezası verileceğine hükmetmiştir. Şâfiîler’de sahih sayılmayan ve Mâlikîler’deki zayıf kabul edilen bir görüşe göre ise her iki

tarafa zina haddi uygulanır. Bazı Şâfiî kaynaklarında had cezasının sâkıt olması şahitler ve velinin bulunması şartına bağlanmıştır. Sünnî fıkıh eserlerinde müt‘a lafzı taşımayıp geçici evlilik (“ez-zevâcü’l-muvakkat, en-nikâhu’l-muvakkat”) lafzıyla veya süreli olması kaydı yahut kastıyla yapılan nikâhın müt‘a nikâhı ile mukayesesi üzerinde de durulmuş, genellikle bunun da müt‘a nikâhı ile aynı hükümde sayılması gerektiği belirtilmiştir. Bazı çağdaş yayınlarda İmam Züfer’in

muvakkat nikâhı geçerli kabul ettiğinden söz edilirse de adı geçen fakihin görüşü belirli vakitle sınırlandırmaya ilişkin şartın geçersiz sayılarak böyle bir akde dâimî nikâh hükümlerinin bağlanacağı yönündedir.

Uygulamada Müt‘a Nikâhı. Konu Hakkında kültürel antropoloji dalında eleştirel bir inceleme ve alan araştırması gerçekleştiren Şehlâ Hâirî, içinde bazı fakihlerin de bulunduğu birçok İranlı’nın müt‘a evliliğinin müminlerin rahatlığını sağlamak üzere İslâm’ın icat ettiği bir çözüm olduğu inancı taşıdığını, halbuki bunun Câhiliye döneminde bazı Arap kabilelerince uygulanan kadîm bir âdet olduğunu, Hz. Muhammed zamanında bu tür geçici birlikteliklerin yaygın bulunduğunu, ikinci halife Ömer’in bunu zina sayıp yasaklamasının Şiî müslümanlarca kabul edilmeyip uygulamasına devam edildiğini, Şiîler’le Sünnîler arasında bu konudaki tartışmaların günümüze kadar sürüp geldiğini, konuya ilişkin açık Kur’ânî emirler ve nebevî tâlimatın bulunmaması sebebiyle müt‘a evliliği kavramının ilerleyen zaman içinde tedrîcî bir gelişme gösterdiğini, müt‘a evliliğinin kutsal kökenlere sahip olduğu yönünde yaygın bir kanaat bulunsa bile bu konudaki kural ve uygulamaların Şiî fakihlerce kalıcı evlilik ve câriyelerle evlilik hükümleriyle ilgisi de dikkate alınarak kira akdi çerçevesinde belirlendiğini, müt‘a evliliği müessesesinin halen mevcut yerleşik şeklinin başta altıncı imam Ca‘fer es-Sâdık olmak üzere Şîa imam ve fakihlerince gerçekleştirilen tartışmaların ürünü olduğunu, XIX. yüzyılın ortalarında yönetimdeki Kaçar ailesinin müsamahalı tavrı sebebiyle İran’da müt‘anın oldukça yaygın hale geldiğini belirtmektedir (el-Mütʿa ez-zevâcü’l-müʾeḳḳat ʿinde’ş-Şîʿa, s. 81-83, 116). Aynı yazarın bir Şiî müellifinden naklettiğine göre müt‘a evliliğinin temelindeki ilke tarafların hiçbir ahlâkî, içtimaî ve malî sorumluluk yüklenmek istememesi şeklinde izah edilirken muvakkat evlilik yapan erkek, bir otelde oda kiralayan ve baştan itibaren ikametinin geçici olacağını bilen kişiye benzetilmektedir (a.g.e., s. 89, 93).

Hâirî, klasik fakihler müt'adaki zevce için "müste'cere" (kiralanmış kadın) kelimesini kullandıkları halde (meselâ bk. Küleynî, V, 451, 452; Hür el-Âmilî, XIV, 446-449) çağdaş İranlı fakihler tarafından müt'anın "ez-zevâcü'l-muvakkat" adı altında bir evlilik türü olarak sunulmaya çalışılmasının müt'a evliliği yapan erkek ve kadınlar arasında bu müessesenin mahiyetinin yanlış anlaşılmasına yol açtığını, buna karşılık dinî çevrelerin dışında müt'ayı ifade etmek için bu akde konu olan kadına işaret eden ve bir tür tahkir içeren "sîgıyye" kelimesinin kullanıldığını (el-Mütʿa ez-zevâcü'l-müʾeḳḳat, s. 84), birçok İranlı'nın muvakkat nikâhın -bu adlarla anılmasa da-biri "cinsel sîgıyye" diğeri "cinsel olmayan sîgıyye" şeklinde iki türü bulunduğuna inandığını, antropolojik açıdan bunlardan ilkinin vâkıaya uygun, ikincisinin hayalî olduğunun söylenebileceğini, Şiî âlimlerinin de çoğunlukla, erkeğin cinsel isteklerinin onu gayri meşrû yönelişlere itmesini önleme işlevi sebebiyle dinen makbul ve işleyenine sevap kazandıran bir yol sayılan cinsel amaçlı müt'a Hakkında yazdıklarını, diğerine ise bazan kısaca değinmekle yetindiklerini, hatta bazılarının bunu bâtıl saydığını, cinsel amaçlı olmayan müt'anın özellikle erkek-kadın ihtilâtıyla ilgili sorunlara pratik çözümler getiren, halk icadı bir formül olduğunu belirtir. Diğer taraftan aynı yazar, kutsal şehirlerdeki ziyaret mahallerine seyahatleri fırsat bilerek nisbeten daha gizli ve bunu iş edinen aracıların yardımıyla yapılan, müt'a yapmanın sevap kazandıracağı inancından hareketle kadının Allah'tan istediği bir şeyin yerine gelmesi halinde yapmayı adadığı ve genellikle seyyid olan bir din adamıyla nikâhlanma şeklinde gerçekleşen (nezir müt'ası), eşini yanında götüremeyen erkeğin yolculuklarda bu ihtiyacı karşılamak üzere yaptığı, hizmetçiye nâmahremi olan ev sahibinin yanında örtünmeme kolaylığı sağlama ve daha önemlisi ailenin yetişme çağındaki erkek çocuklarına ev içinde cinsel tecrübe yaşamalarına imkân vererek onların düşük muhitlerde dolaşmalarını önleme amacı taşıyan, yasal evlenme yaşına gelmeden evlendirilen çocukların nikâhsız olmamaları için başvurulan (dinî müt'a), karısı kısır olan veya öyle olduğuna inanan İranlı erkeklerin çocuk sahibi olmak için yaptıkları, kendisine çeyiz hazırlamak veya ailesinin gelirine katkı sağlamak için bazı iş kollarında çalışan genç hanımların patronlarıyla yaptığı, yani sadece kadın değil erkek bakımından da maddî karşılık elde etme amacı taşıyan, tarafların birbiriyle görüşmesine, özellikle erkeğin kadının yüzünü rahatça görmesine imkân sağlamak, böylece gerçek evlilik

için karar almayı kolaylaştırmak üzere cinsel gaye taşımaksızın birkaç saatliğine akdedilen, gelin ve damadın zifaftan bir süre önce bir din büyüğünün mezarı başında geleneksel bir merasimle müt‘a yoluyla evlendirilmeleri anlamına gelen ve teberrük amacı taşıyan (mezar müt‘ası), dâimî nikâhla evli kadının kendi yükünü hafifletmek üzere hem hizmetçi hem geçici kuma sıfatıyla kocası için bizzat muvakkat nikâhla evleneceği eş seçmesi yoluyla gerçekleşen müt‘a gibi birçok değişik müt‘a türünün bulunduğunu (a.g.e., s. 87-88, 121-143), başlangıçta gizli çalışırken son zamanlarda epeyce gelişme gösteren evlendirme müessesesinin (bunun yanı sıra şehid kurumunun) dâimî evlilik yanında geçici evlenmenin özendirilmesi ve taraflara tanışma kolaylığının sağlanması hususunda anılmaya değer bir rol üstlendiğini kaydetmektedir.

Şehlâ Hâirî'nin müt‘aya İran'da nasıl bakıldığına ilişkin tesbitleri de şöylece özetlenebilir: İran toplumunda geçici evlilik konusunda dinî kabul ile halkın algılaması arasında paradoksal bir durum bulunmakta, fuhuşla bu tür evlilik arasında sıkı bir bağ kurulduğundan halk tarafından olumlu karşılanmamakta, dolayısıyla müt‘a yapanlar bu ilişkiyi gizli tutma eğilimi göstermekte (a.g.e., s. 277), hatta ailelerince doğrudan veya dolaylı biçimde cezalandırılmakta (a.g.e., s. 323), bununla birlikte müt‘a yapmak isteyen kadın ve erkekler bilinen bazı işaretleşmelerle kolayca iletişim kurabilmekte, özellikle mezar ziyaretleri bunun için uygun bir atmosfer oluşturmakta (a.g.e., s. 288), muvakkat evlilik bir yandan kadına daha serbest davranma imkânı verse de öte yandan dedikodulara mâruz bırakmakta (a.g.e., s. 93-94, 102-103), İranlı kadınların beklentilerini karşılamamakta, gerek erkek himayesi gerekse sosyal saygınlık sağlamamakta (a.g.e., s. 278-279), birçok kadının müt‘aya sosyal konum ve ahlâkî değerlendirme açısından daha saygın bir mevki temin eden dâimî evlilik beklentisiyle, hatta erkeğin bu yöndeki vaadi üzerine razı olmakta, fakat hayal kırıklığına uğramakta (a.g.e., s. 279, 289-290), bununla birlikte müt‘a evliliğini dinen sevap kazandıran bir usul kabul eden ve erkekler gibi düşünerek müt‘anın olumlu, zaruri ve sosyal bir müessese olduğuna inanan az sayıda kadına rastlanmakta (a.g.e., s. 285), halkın bu konudaki düalist bakışı, genç kızları ya cinsel amaçlı olmayan ve "tecrübe evliliği" denen muvakkat nikâh yolunu seçerek kötü şöhret riskini göze alma ya da doğrudan dâimî evlilik yolunu seçerek (müstakbel eşini tanıma fırsatı bulunmadığından) hoşnut olunmayacak bir evliliği kabullenme şeklinde

kültürel bir açmaz ve ikilemle karşı karşıya bırakmaktadır (a.g.e., s. 279-280). Öte yandan çağdaş âlimler tarafından gençlere -sorumluluklarının daha az olması yönüyle-muvakkat evlilik tavsiye edilirken bu

anlayışın müt‘a evliliğinde de söz konusu olan sorumlulukları idrak etmenin zayıflamasına yol açtığı, meselâ erkeğin çocuğun babalığını inkâr etmesini nisbeten kolaylaştırdığı görmezden gelinmektedir (a.g.e., s. 280).

Müt‘a uygulamasında temel problemlerden birinin de bu çerçevedeki beraberliklerden dünyaya gelen çocuklar konusu olduğu anlaşılmaktadır. Müt‘ada asıl amaç cinsel tatmin sağlamak olduğu için Şiî fakihleri erkeğin istenmeyen çocukların yükünü taşımak zorunda bırakılmaması gerektiği, bu sebeple azil konusunda onun tercih ve iradesinin esas alınması, fakat kadının da hamile kalmak istememesi durumunda erkeğin cinsel tatmin Hakkını engellemeyecek bir yol izlemesi gerektiği kanaatindedir. Azil yöntemine rağmen kadının hamile kalması halinde nesebin ispatı (babaya bağlanması) konusu önemli zorluklar taşımaktadır. Zira müt‘a nikâhında şahit ve tescil zorunluluğu yoktur. Olay mahkemeye intikal ettirildiğinde dâimî evlilikte olduğu gibi liân prosedürü uygulanmadığından erkek babalık sorumluluklarından kurtulabilmektedir. Bununla birlikte hâkimin onu Allah’tan korkup vicdan muhasebesi yapmaya davet etmesi mümkündür. Öte yandan sosyal hayatta müt‘a evliliği çocuklarının bu karmaşık durumlarından dolayı önemli sıkıntılar çektikleri de bir gerçektir (a.g.e., s. 88-89). Hâirî, müt‘a iddetinin niçin daha kısa olduğu sorusuna birçok din adamının yanı sıra pek çok kadın ve erkeğin bunun açık bir şey olduğu, yani dâimî nikâhın sîgıyyeden daha saygın olması gerektiği cevabını verdiğini, çağdaş Şiî mercilerinin en önemlilerinden biri olan Muhsin Şifâî’nin ise bunu şöyle izah ettiğini yazmaktadır: Ric‘î talâkta erkek karısına dönebileceği için buna fırsat veren bir süre öngörülmüştür. Müt‘ada ise erkeğin iddet sırasında ric‘at imkânı olmadığı gibi bu sürede kadının nafaka talep etme Hakkı da yoktur. Ayrıca müt‘ada kadın kira konusu olduğundan onu olabildiğince erken serbest bırakmak gerekir ki kendi işine dönebilsin (a.g.e., s. 92). Müt‘a yapan kadının evlilik sona erince iddet beklemeden başka bir erkekle evlenebilmesi için de şöyle bir yöntem izlendiği belirtilmektedir: Müt‘a süresi dolduğunda veya dolmamışsa erkek kalan süreyi hibe ederek aynı kadınla yeni bir nikâh yapar ve birleşme olmadan ondan ayrılır. Yeni nikâhta birleşme olmadığı için kadının iddet

bekleme yükümlülüğü olmaz ve başka bir erkekle hemen evlenebilir. Hâirî, görüştüğü din adamlarının teorik olarak haram saymamakla beraber buna şiddetle karşı çıktığını söylemektedir (a.g.e., s. 93, 307). Müt‘a evliliğinde mirasçılığın cereyan etmemesi aleyhine seslerin yükselmesi üzerine İran’daki çağdaş âlimlerin birçoğu müt‘a nikâhında tarafların akde mirasçılık şartı koymaları gerektiğini belirtmişse de akdin niteliği, genellikle kısa süreli oluşu, kadının müt‘adaki sosyal ve ekonomik durumunun istikrarlı olmayışı ve konuya ilişkin yerleşik inançlar sebebiyle böyle bir anlaşmanın gerçekleşmesinin çok zayıf bir ihtimal olduğunu belirten Hâirî yaptığı alan araştırmasında böyle bir şart koydurabilen, koydurmayı düşünen, hatta bu imkânın varlığını bilen bir tek kadına rastlamadığını ifade etmektedir (a.g.e., s. 89-90).

Aynı yazar anılan doktora tezinde Şiî âlimlerinin, İslâm Devrimi’nden önce İranlı entelektüellerden ve Batı’dan gelen, ödenen ücretin kira bedeli niteliğinde ve müt‘anın da fuhşun meşrulaştırılmış şekli olduğu yönündeki eleştirilere bunun kira ile bir ilgisinin bulunmadığı ve erkeğin kadına mehir (ücret) vermemesi durumunda kadının onurunun kurtulmuş olmayacağı biçiminde cevap verme yoluna girmişken devrim sonrasında savunmadan vazgeçip saldırı taktiğini kullanmaya başladıklarını ve erkekle kadın arasında hiçbir sınır tanımayan Batı’nın içinde bulunduğu durumun daha vahim olduğunu vurgulamaya ve müt‘anın günümüz ihtiyaçlarını en iyi karşılayan çözüm olduğunu ispata yöneldiklerini (a.g.e., s. 290-292), bu hususta Âyetullah Mutahharî’nin çabasının önemli bir paya sahip bulunduğunu (a.g.e., s. 323), yönetimlerin de gençleri müt‘aya teşvik ettiğini, ancak bu müessesenin olumsuz izlenimlerini ortadan kaldırmak üzere müt‘a ve sîgıyye kelimelerinin kullanımından resmî literatürde olabildiğince kaçınıldığını, “geçici evlilik” demenin tercih edildiğini, bazı din adamlarının cinsel erişkenlikle sosyal olgunluk dönemleri arasındaki mesafenin açılması karşısında gençlerin ya Batı’da ahlâkî çöküşe yol açan anlamıyla cinsel özgürlüğü ya da geçici evliliği ve dolayısıyla cehenneme yuvarlanmaktan kaçınmayı seçmek durumunda bulunduklarına dikkat çeken zekice bir okuma yaptıklarını, hatta bazı toplumsal hassasiyetler göz önüne alınarak lise ders kitaplarında cinsel birleşmeye kapalı, tecrübe evliliği anlamında müt‘a akdi yapılabilmesi önerisine yer verildiğini, daha sonra toplumdan gelen tepki üzerine bu ders kitaplarının geri çekildiğini, fakat geçici evlilik düşüncesinin önemli ölçüde canlılığını koruduğunu ifade

etmektedir (a.g.e., s. 143-146, 148-151; Hâirî'nin, erkeği ve kadını müt'a evliliğine yönelten temel âmiller vb. hususlarda ulaştığı sonuçlarla bu tür nikâh yapanlar Hakkındaki tesbit ve değerlendirmeleri için bk. a.g.e., s. 155-157, 208-217, 270-293).

Değerlendirme. Evlenme ve aile konusunda Kur'ân-ı Kerîm'de ve Hz. Peygamber'in sünnetinde yer alan ilke ve düzenlemelerin, evlilik kurumunu sağlam temellere dayandırma ve evliliğin ancak yaşanan tecrübenin ardından yürümeyeceğinden emin olunduğunda sona erdirilebileceği anlayışını benimsetme hedefinde birleştiği açıktır. İzdivacın ontolojik yönüne dikkat çekerken kadın veya erkek değil eş kavramını esas alarak insanlar için kendi türünden eşler yaratılıp aralarında sevgi ve şefkatin var edilmesini ilâhî kudretin kanıtları arasında sayan ve bununla "sükûn"un (kaynaşma, huzur bulma, istikrar) amaçlandığını bildirerek (el-A'râf 7/189; er-Rûm 30/21) evlenmenin kalıcı bir ilişki olarak düşünülmesi gerektiğini telkin eden, nikâh akdini ağır sorumluluk yükleyen bir anlaşma ve kadın açısından sağlam bir teminat olarak niteleyen (en-Nisâ 4/21), erkeğin eşine karşı davranışını onun iyi insan olup olmadığının kriteri sayarak (İbn Mâce, "Nikâḥ", 50) evliliğin cinsel ihtiyacı karşılamanın ötesinde paylaşımların gerçekleştirileceği bir kurum olduğuna dikkat çeken, evliliğin iradî olarak sona erdirilmesini en son başvurulabilecek ve gayri ciddi denemelere tahammülü olmayan bir yol kabul ettiği gibi bunu karşılıklı haklar ve yükümlülükler dengesi içinde belirli bir düzene bağlayan (el-Bakara 2/226-231; en-Nisâ 4/35; et-Talâk 65/1-7; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 9), yaygın anlamıyla zinayı yasaklamakla yetinmeyip gayri meşrû kadın-erkek beraberliklerinin kınanması bağlamında hem kadın hem erkek bakımından "gizli dost" tutmayı ayrıca belirten (en-Nisâ 4/24-25; el-Mâide 5/5), kadının sömürülmesine ve temel ahlâk ilkeleriyle bağdaşmayacak birlikteliklere meşruiyet kazandırma aracı niteliğindeki bazı Câhiliye dönemi evlilik türlerini yasaklayan ve ailevî ilişkiler konusunda görülen yanlış uygulamaları düzelten (Buhârî, "Nikâḥ", 36; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 33) âyet ve hadisler bu tesbitin delillerindendir. Ayrıca Kur'an ve Sünnet'teki düzenlemelerin ortak amaç ve ilkelerinden birinin neslin korunması olduğu, evlilik akdiyle kan bağı yanında sıhriyet bağı kurmanın hedeflendiği (el-Furkān 25/54), müslümanların ve İslâm âlimlerinin bu iki kaynaktan hareketle velâyet, nesep, mehir, nafaka, iddet ve miras gibi haklar

ve vecîbeler örgüsüyle güçlendirilmiş bir evlilik ve aile telakkisini insan neslinin insana yaraşır bir saygınlık ve nezahet içinde devam ettirilmesinin güvencesi olarak algılayageldikleri dikkatten kaçırılmamalıdır. Öte yandan İslâm'ın teşrî' siyaseti içinde önemli yere sahip olan tedrîcîlik prensibinin olayın özelliğine göre değişik biçimlerde tezahür ettiği de bilinen bir gerçektir (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 6; Dönmez, V/4 [1988], s. 3306-3307). Bu açıdan bakıldığında, İslâmî esaslarla bağdaşmadığı kolayca anlaşılan bazı Câhiliye devri nikâh türlerinin geçersiz sayılması uzun bir sürece ihtiyaç duyurmazken o dönemin şartları ve o günkü uygulanış biçimi içinde müt'a evliliğinin de hemen ve tek aşamalı olarak yasaklanmasının uygun bulunmayıp nübüvvetin sonlarına doğru bu yönde kesin bir bildirim yapılmasının tercih edildiği anlaşılmaktadır. Buhârî'de yer alan, "Sonunda Resûlullah'ın müt'a nikâhını yasaklaması Hakkında" ("Nikâḥ", 31) şeklindeki bab başlığı da bu konuda bir tedrîc sürecinin yaşandığı düşüncesini teyit etmektedir. Sünnî âlimlerince nesih delili olarak zikredilen Mü'minûn sûresinin 5-6. vb. âyetlerin ise bu konuda yasaklık fikrine hazırlayıcı bir etkiye sahip bulunduğunu söylemek uygun olur. Nisâ sûresinin 24. âyetinde geçen "istemtea" fiili Arap dilinde değişik mânalara geldiği gibi hadislerde de farklı anlamlarda ve bu arada evlilik içi karı-koca ilişkisini belirtmek üzere kullanılmıştır (meselâ bk. Buhârî, "Nikâḥ", 79, "Büyûʿ", 40; Tirmizî, "Ṭalâḳ", 12). Âyette bu fiilin müt'a nikâhı anlamında kullanıldığına dair bir delil bulunmadığı gibi bağlam dâimî evlilikle ilgili olduğundan bu çerçevedeki ilişkiye ait bir hükümden söz edildiği ve Kur'an'daki başka kullanımlar dikkate alındığında burada "ücûr" kelimesinin "mehirler" mânasında olduğu açıktır. Hz. Peygamber'in buna izin verdiği anlamına dayanak kılınan ifade ve tutumlar, tedrîcen konan diğer yasaklarda görüldüğü gibi kesin yasak öncesi dönemdeki aşamalar olarak değerlendirilmelidir; nitekim bu müsaadenin sefer halleri dışında hiç söz konusu edilmemesi (Tahâvî, III, 26; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, V, 137) ve genellikle müsaade rivayetlerinin, ardından yasaklandığı kaydı taşıması da İslâm'ın benimsediği aile anlayışı içinde müt'a evliliğinin normal karşılanmadığının açık bir işareti olarak görünmektedir. Esasen haram kılma anlamı içeren haberler mütevâtir düzeyinde olup farklı kanaat belirtmeye açık olan husus sadece yasaklama zamanıdır (İbn Rüşd, III, 97). Müt'a nikâhının yasaklığı Hakkında "kıyamet gününe kadar" kaydını taşıyan hadisin (İbn Mâce, "Nikâḥ", 44; Abdürrezzâk es-San'ânî, VII, 504) gerek Mekke'nin fethine gerekse Vedâ haccına atıf yapan rivayetlerinin

bulunmasına Kurtubî şöyle bir izah getirmektedir: Resûlullah'ın herkesin duyması ve artık kimsenin şüphede kalıp helâllik iddiasında bulunmaması için, ayrıca Mekke'de bu usulün yaygın olmasından dolayı Vedâ haccında bu yasaklık hükmünü tekraren zikretmiş olması muhtemeldir (el-Câmiʿ, V, 137). Rivayetlerdeki zaman kayıtlarıyla ilgili açıklamalar ne olursa olsun, müt'a İslâm'ın teşrî' kıldığı bir hüküm olmadığından bu konuda yürürlükten kaldırma kavramını kullanmayı, yani bunun haramlığını teknik anlamda "nesih" terimiyle izah etmeyi gerektiren bir durum bulunmamaktadır. Bu arada bazı çağdaş Şiî müelliflerinin, "Müt'a âyeti indikten sonra bunu nesheden bir şey inmedi, Resûlullah da vefatına kadar bunu yasaklamadı" anlamındaki hadisi (Müslim, "Ḥac", 172) müt'a nikâhının meşruiyetini ispat ve Ehl-i sünnet görüşünün çürütülmesi sadedinde delil göstermelerinin yanıltıcı bir tutum olduğuna işaret edilmesi yararlı olur; zira bu rivayette temettu' haccıyla ilgili olan Bakara sûresinin 196. âyetinden söz edilmektedir. Bazı Sünnî eserlerinde görüldüğü üzere İbn Abbas'tan yapılan bir nakilden de yararlanılarak müt'a müsaadesinin geçici olduğunu zaruret prensibiyle açıklamaya çalışmanın metodik açıdan taşıdığı sakıncaya da dikkat edilmelidir (Hattâbî, III, 163-164; M. Ebû Zehre, s. 83-84). Resûl-i Ekrem'in vefatından Hz. Ömer'in konuya ilişkin uyarısına kadarki dönemde müt'a uygulamasının sınırlı biçimde devam ettiğine dair haberler ve Hz. Ömer'in tepkisine yol açan olaylara gelince, bunlar o sıralarda bu hususta kesin yasak bulunduğu bilgisinin yeterince yaygınlaşmamış olduğunu düşündürmektedir. Birçok dinî hükümde benzeri durumlarla karşılaşılması bu kanaati pekiştirdiği gibi bazı kimselerin yasağı bilmesine rağmen açıktan veya gizlice eski âdeti sürdürme eğilimi göstermiş olmaları da ihtimal dışı değildir. Uzlaştırıcı bir yorum yapmaya çalışan Şiî müellifi Kâşifülgıtâ'nın da belirttiği gibi dinin aslına uygun olarak korunması hususundaki titizliği herkesçe bilinen Hz. Ömer'in Resûlullah'ın helâl kıldığını haram, haram kıldığını helâl hale getirmeye yönelmesi asla düşünülemeyeceğine göre (Aṣlü'ş-Şîʿa ve uṣûlühâ, s. 204-205) onun müt'a nikâhı konusundaki tavrının emin olduğu bir hükmün tatbikinde kararlılık gösterme şeklinde değerlendirilmesi uygun olur. Yine aynı müellifin, Hz. Ömer'in dönemin şartları ve karşılaştığı olaylar muvacehesinde kendi kanaatine göre faydalı bulduğu için dinî değil idarî nitelikli bir yasaklama kararı verdiği, bunda sert mizacının da etkili olduğu yönündeki yorumu temettu' haccı bakımından büyük ölçüde mâkul bir açıklama sayılabilir. Nitekim konuyla ilgili rivayetlerden halifenin temettu'

haccı uygulamasının ortaya çıkardığı bazı olumsuz durumlardan etkilendiğini ve umrenin hac ayları dışında yapılmasından daha fazla fayda umduğunu göstermektedir (Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, II, 383-384; Muhammed Biltâcî, s. 289-292). Fakat Hz. Ömer'in sözü edilen müdahalesi hem müt'a nikâhı hem temettu' haccıyla ilgili olduğu halde sahâbeden ve Ehl-i sünnet'ten pek çok âlimin sözleri ve uygulamaları ile sadece hac konusunda ondan farklı düşündüklerini ortaya koymaları halifenin ictihadına katılmadıklarında ona karşı çıktıklarını veya belirli gerekçelere bağlı olarak aldığı karara şartlar değişince artık uymaz olduklarını gösterdiği kadar müt'a nikâhı Hakkındaki tepkisinin haklılığını da teyit eder niteliktedir. Bu durum ve konuyla ilgili diğer deliller, özellikle Hz. Ali'nin hilâfeti sırasında farklı bir tavır ve uygulamaya rastlanmadığı göz önünde bulundurulduğunda adı geçen müellifin Hz. Ömer'in müt'a nikâhı konusundaki müdahalesinin dinî değil idarî nitelikli olduğu yorumunu isabetli saymak mümkün değildir. Esasen Ca'ferîler, Mekke dışından gelenler bakımından temettu' haccını seçme zorunluluğunu mezhebin temel hükümleri arasına yerleştirmek suretiyle Hz. Ömer'in bu iki tasarrufuna tepki göstermede tutarlı bir duruş sergilemiş olsalar da bu çevreye ait kaynaklar dikkatli bir okumaya tâbi tutulduğunda mahiyeti ve sonuçları itibariyle müt'a evliliğinin "iyi ve tavsiye edilir" görülmediği, özellikle kadının ailesini toplum önünde utanılacak bir duruma düşüreceği kabul edildiği halde buna sünnetin ihya edilmesi işlevi yüklenip meşruiyetinin mezhebin simgesi haline getirildiği, bu tutucu tavır sebebiyle teorik temellerinin ve tatbikatının sürekli biçimde zinde tutulmaya çalışıldığı sonucuna varılabilmektedir (krş. Küleynî, V, 452-453, 462-463; Ebû Ca'fer et-Tûsî, Tehẕîbü'l-aḥkâm, VII, 251-253; Hür el-Âmilî, XIV, 443, 444, 457-460; Mirza Hüseyin en-Nûrî et-Tabersî, XIV, 455-456; Muhammed Hüseyin Kâşifülgıtâ, s. 203). Ca'feriyye dışındaki Şiîler dahil olmak üzere bütün İslâm mezheplerince haram sayılan, hatta İran dışındaki Ca'ferîler'ce câiz olduğuna inanılmakla birlikte uygulanmasına genellikle sıcak bakılmayan geçici evliliği (Lübnan, Irak, Suriye Şîası'nın ve Lübnan Ca'ferî şer'î mahkemelerinin bu

yöndeki tavrı için bk. M. Cevâd Mağniyye, el-Fıḳh ʿale'l-meẕâhibi'l-ḫamse, s. 367) mezhebî kaygılar uğruna İslâm'ın teşrî kıldığı bir hüküm gibi takdim ederek yapılan, bilhassa gençlerin cinsel kaynaklı psikolojik bunalımlarının tedavisi ve bununla irtibatlı toplumsal sorunların çözüme

kavuşturulması için en iyi yöntem olduğu propagandasının değişik İslâm ülkelerinde ve Batı'da yaşayan müslümanlar arasında bir ölçüde etkili olduğu görülse de bu konudaki tatbikatın ortaya çıkardığı olumsuz tablo müt'a meselesinin istismara çok elverişli ve başlangıçtan beri müslümanların büyük çoğunluğunca benimsenen anlayışın Kur'an ve Sünnet'in ruhuna uygun olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehẕîbü'l-luġa, "mtʿa" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "mtʿa" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "mtʿa" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "mtʿa" md.; el-Muvaṭṭaʾ, "Nikâḥ", 41-42; Müsned, I, 49, 79; III, 404-405; IV, 55; Dârimî, "Eḍâḥî", 21, "Nikâḥ", 16; Buhârî, "Ḥac", 34, 102, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 6, "Nikâḥ", 31, 36, 79, "Meġāzî", 38, "Ẕebâʾiḥ ve'ṣ-ṣayd", 28, "Büyûʿ", 40; Müslim, "Ḥac", 145, 161, 172, "Nikâḥ", 11-32, "Ṣayd ve'ẕ-ẕebâʾiḥ", 22; İbn Mâce, "Menâsik", 41, "Nikâḥ", 44, 50, "Ṭalâḳ", 17; Ebû Dâvûd, "Nikâḥ", 13, "Ṭalâḳ", 9, 33; Tirmizî, "Ṭalâḳ", 12, "Nikâḥ", 29, "Eṭʿime", 6; Nesâî, "Nikâḥ", 71, "Ṣayd ve'ẕ-ẕebâʾiḥ", 31; Zeyd b. Ali, el-Müsned, Beyrut 1401/1981, s. 271-272; Şâfiî, el-Üm, VII, 161; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 865; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, VII, 496-506; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Şâkir), VIII, 175-179; a.mlf., Târîḫ, Beyrut 1407/1987, II, 214, 215; a.mlf., The History of al-Tabarī (trc. Ismail K. Poonawala), New York 1990, IX, 137, 138; Küleynî, el-Uṣûl mine'l-Kâfî (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, IV, 291-294; V, 448-467; Tahâvî, Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr, III, 24-27; Nu'mân b. Muhammed, Deʿâʾimü'l-İslâm (nşr. Âsaf b. Ali Asgar Feyzî), Kahire 1379/1960, II, 226-227; İbn Bâbeveyh, Men lâ yaḥḍuruhü'l-faḳīh (nşr. Ali el-Âhundî), Tahran 1390, III, 291-298, 339; Hattâbî, Meʿâlimü's-Sünen (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1411/1991, III, 163-164; Mâverdî, el-Ḥâvi'l-kebîr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, IX, 328-332; İbn Hazm, el-Muḥallâ, IX, 519-520; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1353, VII, 200-207; Ebû Ca'fer et-Tûsî, en-Nihâye fî mücerredi'l-fıḳh ve'l-fetâvâ, Beyrut 1400/1980, s. 489-493; a.mlf., Tehẕîbü'l-aḥkâm (nşr. Ali el-

Âhundî), Tahran, ts., VII, 249-271; a.mlf., el-Mebsûṭ fî fıḳhi’l-İmâmiyye (nşr. M. el-Bâkır el-Behbûdî), Tahran 1388, I, 306-307; IV, 242, 246; İbn Atıyye el-Endelüsî, el-Muḥarrerü’l-vecîz (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1413/1993, II, 36-37; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 272-274; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid (nşr. Abdülmecîd Tuʿme el-Halebî), Beyrut 1418/1997, III, 97-98; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Riyad, ts. (Mektebetü’r-Riyâdi’l-hadîse), VI, 644-645; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmiʿ (nşr. M. İbrâhim el-Hifnâvî - Mahmûd Hâmid Osman), Kahire 1416/1996, II, 382-389; III, 195-202; V, 135-141; MuHakkık el-Hillî, Şerâʾiʿu’l-İslâm fî mesâʾili’l-ḥelâl ve’l-ḥarâm (nşr. Abdülhüseyin M. Ali), Beyrut 1403/1983, I, 274, 302-307; Şehâbeddin el-Karâfî, eẕ-Ẕahîre (nşr. Muhammed Bû Hubze), Beyrut 1994, IV, 404-405; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü’l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, II, 44-51, 115, 140-145; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, III, 149-152; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, V, 96-97; Hür el-Âmilî, Vesâʾilü’ş-Şîʿa (nşr. Muhammed er-Râzî), Beyrut 1412/1991, XIV, 57, 58, 436-496; Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, Şerḥu’z-Zürḳânî, [baskı yeri yok] 1413/1992, III, 34-38; İmâdî, el-Lümʿa fî taḥrîmi nikâḥi’l-mütʿa (nşr. Cemâl Abdülganî Müdağmiş), Amman, ts. (Dârü’l-yâkūt); Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullâhi’l-bâliġa, Beyrut, ts. (Dârü’l-maʿrife), II, 128-129, 135; Mirza Hüseyin en-Nûrî et-Tabersî, Müstedrekü’l-vesâʾil, Beyrut 1411/1991, XIV, 447-486; A. M. Amirian, Le mariage en droit irainien et musulman comparé avec le droit français, Paris 1938; Bilmen, Kamus2, II, 142-144; M. Tâhir İbn Âşûr, Tefsîrü’t-Taḥrîr ve’t-tenvîr, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’t-Tûnisiyye li’n-neşr), V, 9-11; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 536-537; M. Ebû Zehre, Muḥâḍarât fî ʿaḳdi’z-zevâc ve âs̱ârih, Kahire 1391/1971, s. 82-87, 263-267; M. Hüseyin Tabâtabâî, el-Mîzân, Beyrut 1393-94/1973-74, II, 244-245; IV, 289-310; M. Cevâd Mağniyye, el-Fıḳh ʿale’l-meẕâhibi’l-ḫamse, [baskı yeri yok] 1402/1982, s. 366-367; a.mlf., Fıḳhü’l-İmâm Caʿfer eṣ-Ṣâdıḳ, Beyrut 1404/1984, II, 162-167; V, 246-256; Humeynî, Taḥrîrü’l-vesîle, Tahran 1403/1983, II, 259-262; Mustafa Zeyd, en-Nesḫ fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Mansûre 1408/1987, II, 698-699; Sâih Ali Hüseyin, el-Aṣl fi’l-eşyâʾ...? Ve lâkinne’l-mütʿa ḥarâm!!, Dımaşk-Beyrut 1408/1988; Zekiyyüddin Şaʿbân, el-Aḥkâmü’ş-şerʿiyye li’l-aḥvâli’ş-şaḫṣiyye, Bingazi 1989, s. 289-291; Muhammed Mâlullah, eş-Şîʿa ve’l-mütʿa, [baskı yeri yok] 1409 (Mektebetü İbn Teymiyye); Abdüsselâm et-Termânînî, ez-Zevâc ʿinde’l-ʿArab fi’l-Câhiliyye ve’l-İslâm, Halep 1409/1989, s. 15-58; Muhammed Hüseyin

Kâşifülgıtâ, Aṣlü’ş-Şîʿa ve uṣûlühâ, Beyrut 1410/1990, s. 196-216; Abu’l-Qasim Gourji, Temporary Mariage (mut‘a) in Islamic Law (trc. Sachico Murata), Qum 1991; Argun Köteli, Evliliğin Hukuki Niteliği ve Evlilik Dışı Beraberlikler, İstanbul 1991; Ebü’l-Kāsım Hûî, Minhâcü’ṣ-ṣâliḥîn: el-Muʿâmelât, Beyrut, ts. (Dârü’z-Zehrâ), II, 301-304; Abdülkadir Şener, “Şiiliğe Göre Furu’u’d-din (Ahval-i Şahsiye)”, Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul 1993, s. 451-463; A. Gribetz, Strange Bedfellows: Mut‘at al-nisâ’ and Mut‘at al-hajj, Berlin 1994; Adalet Çakır, Mut‘a Nikahının Tarihi Gelişmesi ve İslâm Hukukundaki Yeri (yüksek lisans tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; P. I. Nielson, The Origin of Mut‘ah (Temporary Marriage) in Early Islam (doktora tezi, 1995), The University of Utah; el-Mütʿa ve meşrûʿiyyetühâ fi’l-İslâm, Beyrut 1415/1995; Şehlâ Hâirî, el-Mütʿa ez-zevâcü’l-müʾeḳḳat ʿinde’ş-Şîʿa, ḥâletü Îrân 1978-1982 (trc. Fâdî Hammûd), Beyrut 1995; Ziba Mir-Hosseini, Marriage on Trial: A Study of Family Law, London-New York 2000, s. 152-153, 161-190; Abdülhüseyin el-Mûsevî, Lillâh s̱ümme li’t-târîḫ, Dârülbeyzâ, ts. (Dârü’l-hidâye); Mahmoud Fawzi, az-Zawaj al-urfî az-Zawaj al-sirri, Giza 2000; Fâris Muhammed İmrân, ez-Zevâcü’l-ʿurfî ve ṣuver uḫrâ li’z-zevâc ġayri’r-resmî, İskenderiye 2001; Muhammed Biltâcî, Menhecü ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb, Kahire 1423/2002, s. 249-258, 289-292; Sâlih el-Verdânî, Zevâcü’l-mütʿa ḥelâl ʿinde Ehli’s-sünne, Kahire 1417/1997; Zübeyr Dehhân Ebû Süleyman, Zevâcü’l-mütʿa fi’l-fıḳhi’ş-Şîʿî el-İmâmî, Rabat 1424/2003; Yûsuf Câbir el-Muhammedî, Taḥrîmü’l-mütʿa fi’l-Kitâb ve’s-Sünne, [baskı yeri ve tarihi yok]; Hüseyin Yûsuf Mekkî el-Âmilî, el-Mütʿa fi’l-İslâm: Dirâsât ḥavle meşrûʿiyyeti’l-mütʿa ve beḳāʾihâ, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-Endelüs); Muhammed el-Hâmid, Nikâḥu’l-mütʿa ḥarâm fi’l-İslâm, [baskı yeri ve tarihi yok]; Tevfîk el-Fekîkî, el-Mütʿa ve es̱eruhâ fi’l-ıṣlâḥi’l-ictimâʿî, Kahire, ts.; M. Şemseddin [Günaltay], “Kablelislâm Araplarda İctimâî Aile”, DİFM, I/4 (1926), s. 74-104; Süleyman Ateş, “Kur’ân-ı Kerîm’de Evlenme ve Boşanma ile İlgili Âyetlerin Tefsiri”, AÜİFD, XXIII (1978), s. 221-286; İbrahim Kâfi Dönmez, “el-ʿUrf fi’l-fıḳhi’l-İslâmî”, Mecelletü Mecmaʿi’l-fıḳhi’l-İslâmî, V/4, Cidde 1988, s. 3267-3369; Yavuz Ünal, “Hadis Verilerine Göre Mut‘a Nikahı”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 7, Samsun 1993, s. 155-179; H. Mehmet Soysaldı, “Nisâ Suresi 24. Âyeti Işığında Mut‘a Nikahı”, Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Elazığ 1997, s. 165-184; Saffet Köse, “Hanefî Fakîhi Hâmid el-İmâdî’nin

‘Lum‘a fî Ahvâli’l-mut‘a’ Risâlesinin Tahkîkli Neşri”, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 2, Konya 2003, s. 227-260; J. A. Macculloch, “Concubinage”, ERE, III, 809-817; Mv.F, XIV, 6-14; XXXVI, 93-96; XLI, 325-343; W. Heffening, “Müt’a”, İA, VIII, 848-851; a.mlf., “Mutʿa”, EI² (İng.), VII, 757-759.

İbrahim Kâfi Dönmez

MÜTÂBAAT

(المتابعة)

Ferd veya garîb olduğu sanılan bir hadisin başka isnadlarla nakledildiğinin ortaya çıkması anlamında hadis terimi.

Sözlükte “peşinden gitmek, uymak, takip etmek” anlamındaki teba‘ kökünden türeyen mütâbaat kelimesi terim olarak “ferd veya garîb olduğu sanılan bir hadisin râvisine, hadisi tahrîc edilmeye elverişli başka bir râvi tarafından muvâfakat edilmesi ve hadisin aynı şeyhten yahut senedin daha üst kısmında yer alan başka bir râvisinden benzer ifadelerle nakledilmesi” demektir. Hadisin başka tariklerden gelen bir rivayetinin bulunup bulunmadığını araştırma işine de “i‘tibar” denilmektedir. Araştırma sonucunda başka tarikten gelen bir veya birden çok rivayet bulunmuşsa bu durumda ferd yahut garîb hadis için mütâba‘ aleyh, teferrüd eden râviye mütâba‘, başka tariklerden geldiği görülen hadis ve onun râvisi için de mütâbi‘ (tâbi‘) terimleri kullanılır. Bir kusuru bulunan haberin bu kusurunu gideren bir başka habere âdıd da denir. Mütâbi‘ ve tâbi‘ kelimeleri hem râvinin hem hadisin sıfatlarıdır.

Mütâbaat ile şâhid terimi arasında fark bulunup bulunmadığı ve bunun ne tür bir fark olduğu konusunda ihtilâf edilmiştir. İ‘tibar sonucu bulunan hadis lafız bakımından mütâba‘ ile aynı ise buna mütâbaat, mâna bakımından ona benziyorsa şâhid deneceği görüşünde olanlar bulunduğu gibi bunun tam aksi görüşü savunanlar, hatta ikisinin eş anlamlı kabul edildiğini söyleyenler de vardır. İbn Hacer el-Askalânî hadis aynı sahâbîden rivayet ediliyorsa bunun mütâbaat, farklı sahâbîden geliyorsa şâhid olduğunu belirtir.

Mütâbaat ile şâhidin birbirinin yerine kullanılmasından kaynaklanan karışıklığı gidermek için Emîr es-San‘ânî mütâbaatı dörde ayırarak izah etmektedir. Buna göre başka tariklerden de geldiği görülen hadis teferrüd eden râvinin hocasından ise “el-mütâbaatü’t-tâmme”, hadisin menşeine daha yakın bir râviden ise “el-mütâbaatü gayri tâmme”dir. Aynı konudaki

hadis başka bir sahâbîden nakledilmişse buna şâhid denir. Şâhid de “şâhid bi’l-lafz” ve “şâhid bi’l-ma‘nâ” olmak üzere ikiye ayrılır (Tavżîḥu’l-efkâr, II, 14). Ancak geçmişte kullanım farkından doğan problemleri sonradan yapılacak düzenlemelerle ortadan kaldırmak mümkün olmadığından Emîr es-San‘ânî’nin bu ayırımı da mütâbaat ve şevâhid konusundaki karışıklığı çözmemiştir. İbnü’s-Salâh ʿUlûmü’l-ḥadîs̱’inde (s. 82) “i‘tibar, mütâbaat ve şevâhid” başlığı altında i‘tibarı mütâbaat ve şâhidin bir çeşidi veya benzeri gibi göstererek kavram karışıklığına sebep olmuş, ardından gelen bazı hadis usulcüleri de onun bu başlığını aynen alarak karışıklığı sürdürmüşlerdir. Halbuki i‘tibar, mütâbaat ve şâhidin bir çeşidi veya benzeri değil bunları araştırıp bulma işinin adıdır (Emîr es-San’ânî, II, 11-13).

Mütâbaat terimine ilk defa İbnü’s-Salâh, İbn Hibbân’dan nakiller yaparak temas etmişse de (ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 82-83) daha önce İbn Ebû Âsım el-Âḥâd ve’l-mes̱ânî adlı eserinde mütâbaat ve şevâhidden söz etmiştir. Hadis kaynaklarında pek çok örneği bulunmakla birlikte muhaddisler mütâbaata genellikle, Süfyân b. Uyeyne > Amr b. Dînâr > Atâ b. Ebû Rebâh > Abdullah b. Abbas senediyle nakledilen ve Hz. Peygamber’in eşi Meymûne’nin hizmetçisi bir hanıma zekât olarak verilmiş, ancak öldüğü için terkedilmiş bir koyun leşine rastladıktan sonra Resûl-i Ekrem’in, “Derisini alıp tabaklasaydınız” dediğini bildiren hadisi (Müslim, “Ḥayıż”, 100-104) örnek gösterirler. Konuya dair rivayetler incelendiğinde hadisi Süfyân b. Uyeyne dışında İbn Cüreyc’in de Amr b. Dînâr’dan aynı tarikle naklettiği görülür (Ebû Dâvûd, “Libâs”, 38; Nesâî, “Ferʿ ve’l-ʿatîre”, 4-5). Burada İbn Cüreyc’in rivayeti Süfyân b. Uyeyne rivayetinin mütâbiidir. Mütâbi‘ rivayet, ferd hadisin râvisinin akranı olan aynı hocadan nakledilirse buna “el-mütâbaatü’t-tâmme” adı verilir. Aynı hadisi Üsâme b. Zeyd el-Leysî de senedin daha sonraki kısmında yer alan Atâ b. Ebû Rebâh’tan, “Derisini yüzüp ve tabaklayıp yararlansanız” şeklinde bir metinle nakletmiştir. Bu durumda rivayet, senedin menşeine daha yakın yerdeki başka bir hocadan farklı bir râvi tarafından nakledildiği için “el-mütâbaatü’l-kāsıra” (gayri tâmme) olarak isimlendirilir. Bir hadisi ferd ve garîb olmaktan kurtaran mütâbaat ve şâhidin sahih olması şart olmayıp çok zayıf olmaması yeterlidir. Râviler değerlendirilirken muhaddislerin kullandığı “Hadisleri ihticâc için yazılır” ve, “Hadisleri i‘tibar için yazılır” gibi ifadelerle hadisi sahih olmamakla birlikte i‘tibarda kullanılabilecek

değerde olan râviler kastedilir.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, “Ḥayıż”, 100-104; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 38; Nesâî, “Ferʿ ve’l-ʿatîre”, 4-5; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 82-85; Irâkī, Fetḥu’l-muġīs̱, s. 90-93; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 70-72; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, I, 240-245; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 241-245; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü’s-selefiyye), II, 11-15; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü’t-taḥdîs̱, Beyrut 1399/1979, s. 128-129; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma’rife), s. 211-212; Tecrîd Tercemesi, Mukaddime, s. 114-119; Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 45-46; Talat Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 174-175; Salahattin Polat, “İ‘tibar”, DİA, XXIII, 455.

Salahattin Polat

MÜTÂBİ‘

(bk. MÜTÂBAAT).

MÜTAREKE

(المتاركة)

Savaş haline son veren antlaşma

(bk. SULH).

MÜTEAHHİRÎN

(bk. MÜTEKADDİMÎN ve MÜTEAHHİRÎN).

MÜTEÂLÎ

(المتعالي)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “şan, şeref, kuvvet ve kudret sahibi olmak” mânasındaki alâ’ veya ulüv kökünün “tefâül” kalıbından türeyen müteâlî kelimesi “izzet, şeref ve hükümranlık bakımından en yüce olan” demektir. Râgıb el-İsfahânî, aynı kökü teşkil eden alâ’ ile ulüv arasında fark gözeterek birinci kullanımın mekânlar ve cisimler için “yükselmek”, ikincisinin ise “mertebesi yüce olmak” anlamına geldiğini söyler ve kavram zât-ı ilâhiyyeye nisbet edildiğinde, “kimsenin O’nun mahiyetini anlatamayacağı, ârifler de dahil olmak üzere hiç kimsenin ilim ve irfanının künhünün bilgisine ulaşamayacağı” mânasında olduğunu belirtir (el-Müfredât, “ᶜalâ” md.).

Alâ’ veya ulüv kavramı yirmi yedi âyette Allah’a izâfe edilmiş olup bunlardan biri müteâlî, on dördü teâlâ, dokuzu alî ve üçü a‘lâ şeklindedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muᶜcem, “ᶜalv” md.). Ra‘d sûresinde yer alan müteâlî ismi (13/9) İbn Kesîr dışındaki kıraat imamlarınca müteâl şeklinde okunmuştur (Fahreddin er-Râzî, XIX, 18). Müteâlî sözü bu âyette “kebîr” (büyük, ulu) ismiyle birlikte kullanılmıştır. Bunun sebebi, zât-ı ilâhiyyenin kebîrin muhtevasındaki “cüsseli oluş” niteliğinden tenzih edilmesi olmalıdır (bk. KEBÎR). Alâ’ kavramının “teâlâ” fiiliyle Allah’a nisbet edildiği âyetlerde kelimenin içeriği çerçevesinde Cenâb-ı Hakk’ın birliği vurgulanmıştır. A‘lâ (en üstün, en kudretli) doksan dokuz isim listesinde yer almamakla birlikte üç âyette Allah’a izâfe edilmiştir. Ebü’l-Bekā alînin (ve dolayısıyla müteâlînin) zâtından ötürü, a‘lânın ise diğer varlıklara nazaran Allah’ın yüceliğini ifade ettiğini belirtir (el-Külliyyât, s. 627; bk. ALÎ).

Müteâlî, İbn Mâce ve Tirmizî’nin rivayet ettikleri esmâ-i hüsnâ listelerinde yer almış (“Duᶜâ’”, 10; “Daᶜavât”, 82), başka münasebetlerle de Allah’ın ismi olarak kullanılmıştır (Müsned, II, 88; Tirmizî, “Ḳıyâmet”, 17). İftitah tekbirinden sonra okunan Sübhâneke’nin üçüncü cümlesi, “Azametin yücedir” meâlinde olup zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilen teâlâ fiiliyle

kurulmuştur (Müsned, III, 50, 69; Müslim, “Ṣalât”, 52; Tirmizî, “Mevâḳīt”, 65). Ayrıca Hz. Hasan yoluyla Resûlullah’tan rivayet edilen ve namazda okunması istenen dua da, “Sen yüce ve münezzehsin” anlamındaki “teâleyte”

kelimesiyle bitmektedir (Müsned, I, 199; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 119-120).

Âlimlerin müteâlî ismiyle ilgili yorumları genellikle teâlâ kelimesinin yer aldığı âyetlerin muhtevası çerçevesinde olmuştur. Bu da Allah’ın zâtı, sıfatları ve fiilleriyle yaratılmışlara benzemekten, denk ve şerîkten münezzeh olması noktasında yoğunlaşır. Ebû Abdullah el-Halîmî müteâlî ismini Allah’tan teşbihi nefyeden sıfatlar grubunda mütalaa etmiş ve onu “yaratılmışlara mahsus olan eş, evlât, organ vb. niteliklerden münezzeh” şeklinde mânalandırmıştır; çünkü sözü edilen hususların bir kısmı fâni oluşu, bir kısmı başkasına muhtaç olmayı, bazıları da değişim ve başkalaşmayı gerektirir (el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân, I, 196). Yaratılmışlara özgü niteliklerin zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmesi, O’na iftirada bulunanların ve ulûhiyyet konusunda isabetsiz düşüncelere kapılanların yapacağı bir şeydir. Alî, azîm, kebîr, kuddûs, mâcid-mecîd ve mütekebbir isimleriyle anlam yakınlığı bulunan müteâlî zâtî sıfatlar grubu içinde yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ʿalâ” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ʿalv” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ʿalv” md.; Müsned, I, 199; II, 88; III, 50, 69; Müslim, “Ṣalât”, 52; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 119-120; Tirmizî, “Daʿavât”, 82, “Ḳıyâmet”, 17, “Mevâḳīt”, 65; Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 89; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 195, 196; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 47; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnī, V, 214-215; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1411/1990, XIX, 18; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 627.

Bekir Topaloğlu

MÜTEARRİBE

(المتعرّبة)

Araplar'ın iki ana kolundan birini teşkil eden ve Hz. İsmâil'in soyundan gelen Adnânîler'e sonradan Araplaştıkları düşüncesiyle verilen isim, müsta'ribe

(bk. ADNÂN; ARAP [Tarih]).

MÜTEDÂREK

(المتدارك)

Aruz sisteminde bir bahir.

Halîl b. Ahmed’in sisteminde “müttefik” veya “mütekārib” denilen beşinci dâireye ikinci bahir olarak ilâve edilmiştir. Klasik genel sıralamada on altıncı olan (DİA, I, 526; III, 428; IV, 484) bahrin adı “devam etmek, peşinden yetişmek, telâfi etmek” mânalarındaki tedârük masdarının sıfat şeklidir. Halîl b. Ahmed’in tesbit ettiği bahirler arasına öğrencisi Ahfeş el-Evsat tarafından eklenmesi ve bu suretle onun sistemindeki eksikliğin telâfi edilmesi dolayısıyla mütedârek (eklenmiş, telâfi edilmiş) adı verilmiş ve daha çok bu adla anılmıştır. Ayrıca bahre çeşitli özellikleri sebebiyle başka isimler de verilmiştir: Aslî tef‘ilesi “feûlün” (فَعُولُنْ) olan mütekārib bahrinin hafif sebeplerinin (لُنْ) mecmû vetidlerinden (فَعُوْ) önce getirilmesiyle aslî tef‘ilesi olan (lün feû → fâilün: لُنْ فَعُوْ → فَاعِلُنْ) ortaya çıktığından “mütekārib bahrinden çıkan, onun devamı olan ve ona eklenen bahir” anlamında “bahrü’l-mütedârik” olarak isimlendirildiği gibi aslî tef‘ilelerinin bir hafif sebeple (لُنْ) bir mecmû vetidden (فَعُوْ) meydana gelmesi dolayısıyla “mütekārib bahrinin öz kardeşi” anlamında “bahrü’ş-şakīk” de denilmiştir. Halîl b. Ahmed’den sonra ortaya konulduğu için “bahrü’l-muhtera‘, bahrü’l-muhdeṣ”, tef‘ilelerinin hepsinin düzenli bir şekilde beş harfli olmasından ötürü “bahrü’l-müttesiḳ” adları da verilmiştir. Ayrıca bahrin bütün tef‘ilelerine habn zihaf kaidesi uygulanarak sâkin olan ikinci harfin (ا) düşürülmesiyle aslî tef‘ile “fâilün”ün “feilün”e فَاعِلُنْ → فَعِلُنْ dönüşmesi ve bahirde bu tef‘ilenin ardarda tekrar edilmesi şiire hız kazandırdığından atın eşkin ve tırıs halinde koşarken çıkardığı sese benzediği için “bahrü’l-ḫabeb, bahrü’l-mütedânî” şeklinde adlandırılmıştır. Yine kat‘ zihaf kaidesi gereği bütün tef‘ileleri “fa‘lün”den (فَعْلُنْ) meydana gelmesi ve bunların ardarda tekrarının çıkardığı ses, çan vuruşunu andırdığı için “darbü’n-nâkūs, dakku’n-nâkūs”, oluktan veya çatıdan düşen yağmur damlalarının sesine benzediği için “katrü’l-mîzâb”, atın koşarken nallarıyla toprağı eşerek gidişini çağrıştırdığı için “rekzu’l-hayl” adları verilmiştir (Mahmûd Mustafa, s. 132).

Mütedârek bahri yukarıda sayılan benzerlikler ötesinde bir ordunun ilerleyişi, silâh seslerinin yankılanması vb. durumların ifadesine en uygun bir ritme sahip oluşu dolayısıyla çok kullanılmıştır (Mahmûd Fâhûrî, s. 125). Mütedârek bahrini Ahfeş el-Evsat'ın icat etmiş olduğu kanaati yaygın olmakla birlikte onun son zamanlarda neşredilen Kitâbü'l-ʿArûż'unda bu bahrin yer almaması ve hiçbir öğrencisi tarafından bu konuda bir beyan veya işarete yer verilmemesi söz konusu görüşü zayıflatmaktadır (Kitâbü'l-ʿArûż, neşredenin girişi, s. 97-100). Bahrin icadını Hz. Ali'ye ve Ebü'l-Atâhiye'ye isnat edenler de vardır (M. Saîd İsbir - M. Ebû Ali, s. 105).

Tef'ileleri humâsiyye (beş harfli: فَاعِلُنْ) olan bahrin tam ve sahih şekli bir mısrada dört, bir beyitte sekiz defa "fâilün" (-˘-) tef'ilesinin tekrarından meydana gelir. Ancak meczû (bir cüzü düşmüş) ve haşiv tef'ileleri mahbûn (sâkin olan ikinci harfleri düşmüş) şekilleriyle (فَعِلُنْ) daha çok kullanılır (Mahmûd Fâhûrî, s. 126). Tam ve sahih beyitte bir aruzu ile bir darbı, meczû beyitte yine bir aruzu ve üç darbı vardır. Birinci aruz ile darbı tam ve sahih (فَاعِلُنْ) olduğu gibi habn ile (فَعِلُنْ → فَاْعِلُنْ: feilün: ˘˘-) ve kat' ile de (فَعْلُنْ → فَاْعِلْ → فَاْعِلْ → فَاْعِلُنْ: fa'lün: -) olabilir. Ayrıca bu durum haşiv tef'ilelerinde de görülür, hatta kulağa daha hoş geldiği için bu şekiller tercih edilir. Meczû beytin darb tef'ilesinde üç değişik şekil geçerlidir. a) Sahih şekil: فَاْعِلُنْ fâilün; b) Habn ve terfîl kaidelerinin uygulandığı şekil: (فَاْعِلُنْ+تُنْ → فَعِلاَتُنْ: feilâtün: ˘˘- -); c) Tezyîl şekli: (فَاْعِلُنْ+نْ → فَاعِلاَنْ: fâilân: -˘=). Buna göre mütedârek bahrinin aruz ve darb tef'ilerine illet ve zihaf kaidelerinin uygulanmasıyla elde edilen bu şekiller aşağıdaki gibi gösterilebilir (köşeli parantez içindeki tef'ileler tâli tef'ilelerdir).

A) Tam Beyit: 1. Aruz ve darb tef'ileleri sahih: -˘- / -˘- /-˘- /-˘- (fâilün) // -˘- / -˘- /-˘- /-˘- (fâilün). 2. Aruzu ve darbı mahbûn-müreffel: -˘- / -˘- /-˘- / [˘˘-] (feilün) // -˘- / -˘- /-˘- / [˘˘-] (feilün). 3. Aruzu ve darbı maktû: -˘- / -˘- /-˘- / [- -] (fa'lün) // -˘- / -˘- /-˘- / [- -] (fa'lün).

B) Meczû Beyit: 1. Aruzu ve darbı sahih: -˘- / -˘- /-˘- // -˘- / -˘- /-˘-. 2. Aruzu ve darbı mahbûn: -˘- / -˘- / [˘˘-] (feilün) //-˘- / -˘- / [˘˘-] (feilün). 3. Aruzu ve darbı maktû: -˘- / -˘- / [- -] (fa'lün) //-˘- / -˘- / [- -] (fa'lün). 4. Aruzu sahih, darbı mahbûn-müreffel: -˘- / -˘- /-˘- //-˘- /-˘- /˘˘- - (feilâtün). 5. Aruzu mahbûn veya maktû, darbı mahbûn-müreffel: -˘- / -˘- / [˘˘-] (feilün), [- -]

(fa‘lün) //-˘- / -˘- / [˘˘- -] (feilâtün). 6. Aruzu sahih darbı müzeyyel: -˘- / -˘- /-˘- //-˘- /-˘- / [- ˘=] (fâilân). 7. Aruzu mahbûn veya maktû, darbı müzeyyel: -˘- / -˘- / [˘˘-] (feilün), [- -] (fa‘lün) //-˘- / -˘- / [- ˘=] (fâilân).

Köşeli parantez içindeki şekiller haşiv tef‘ilelerinde de gelebilir.

Mütedârek bahrinin, zaman içinde nazım tekniğinde yapılan yenilikler sonucunda

oluşmuş başka kalıpları da vardır. Celâl el-Hanefî’nin örnekleriyle gösterdiği başlıca farklı kalıplar şunlardır (el-ʿArûż, s. 216-242).

1. = ˘-/=˘-//=˘-/=˘- (veya [- ¦=] fâilân ya da [- -] fa‘lün)

2. - ˘˘/-˘-//-˘˘/-˘-

3. -˘-/˘-//-˘-/˘-

4. - - - - -- - - - -

5. - - - -- -/- - - - - (veya [- =] fa‘lân)

6. -˘- - -/-˘-- - - -

7. - - - -˘˘- - /- - - - /˘˘- -

8. - - /- ˘˘- /˘˘- /˘˘- //˘˘- - - ˘˘- /˘˘-

Şarkı ve türkü formlarına elverişli ritmik bir yapıya sahip olan mütedârek bahrinin klasik şiirden örnekleri nâdir olmakla birlikte özellikle serbest şiirde yaygın bir kullanım alanına sahip olduğu görülür. Ali b. Abdülganî el-Husrî’nin “Yâ leyle’s-sab ...” matlaı ile başlayan “Kasîde-i Dâliyye”si ile Suriyeli çağdaş şair Nizâr Kabbânî’nin “Ḳārietü’l-füncân” kasidesi bunlardan bazılarıdır. Türk şiirinde bahrin “fâilün / - ˘ -”, “feilün /˘˘ -” tef‘ilelerinin dörder defa tekrarlanmış şekli ile bir mısrada fa‘lün (2) + feilün (2) şeklinin pek az kullanıldığı görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, III, 1064; Ahfeş el-Evsat, Kitâbü’l-ʿArûż (nşr. Ahmed M. Abdüddâyim Abdullah), Kahire 1409/1989, neşredenin girişi, s. 97-100; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, Kitâbü ʿArûżi’l-varaḳa (nşr. Muhammed el-Uleymî), Dârülbeyzâ 1404/1984, s. 68-69; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 269-294; Hatîb et-Tebrîzî, el-Vâfî fi’l-ʿarûż ve’l-ḳavâfî (nşr. Ömer Yahyâ - Fahreddin Kabâve), Dımaşk 1399/1979, s. 17 vd.; İbn Ebû Şeneb, Tuḥfetü’l-edeb, Paris 1954, s. 93-98; Safâ Hulûsî, Fennü’t-taḳṭîʿi’ş-şiʿrî ve’l-ḳāfiye, Beyrut 1966, s. 194-201; Celâl el-Hanefî, el-ʿArûż, Bağdad 1398/1977-78, s. 215-242; M. Saîd İsbir - M. Ebû Ali, el-Ḫalîl, Beyrut 1982, s. 104-107; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 35; Mahmûd Mustafa, Şerḥu kitâbi Ehde’s-sebîl ilâ ʿilmeyi’l-Ḫalîl: el-ʿArûż ve’l-ḳāfiye (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1405/1985, s. 132-136; Abdürrızâ Ali, el-ʿArûż ve’l-ḳāfiye, Musul 1409/1989, s. 68-76; Mahmûd Fâhûrî, Sefînetü’ş-şuʿarâʾ, Halep 1410/1990, s. 125-131; Emîl Bedîʿ Yaʿkūb, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fî ʿilmi’l-ʿarûż ve’l-ḳāfiye ve fünûni’ş-şiʿr, Beyrut 1411/1991, s. 116-121; M. Ali eş-Şevâbike - Enver Ebû Süveylim, Muʿcemü muṣṭalaḥâti’l-ʿarûż ve’l-ḳāfiye, Amman 1411/1991, s. 234-236; M. Ali el-Hâşimî, el-ʿArûżu’l-vâżıḥa, Beyrut 1415/1995, s. 117-121; Gotthold Weil, “Arûz”, İA, I, 626, 629, 630, 636, 637; a.mlf., “ʿArūḍ”, EI² (İng.), I, 670, 673, 675; İnci Koçak, “Ahfeş el-Evsat”, DİA, I, 526; Nihad M. Çetin, “Arûz”, a.e., III, 428-430; a.mlf., “Bahir”, a.e., IV, 484.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

MÜTEDÂRİK

(bk. MÜTEDÂREK).

MÜTEFERRİKA

(متفرّقه)

Osmanlılar'da hükümdarla vezirlerin maiyetinde bulunan bir tür hizmetli sınıfı.

Osmanlı sarayında çeşitli işler yapmakla görevli kimselerin genel bir adlandırması olup diğer hizmetlilerden farklı olarak soy ve mevki açısından seçkin şahıslardan seçilenler ve muayyen bir işle değil değişik hizmetlerde görevlendirilenler için kullanılır. Ayrıca vezir ve beylerbeyilerin maiyetindeki hizmetlilere de müteferrika denilmiştir.

Müteferrikalığın ne zaman ihdas edildiği tam olarak bilinmemektedir. II. Murad döneminde Ramazan 847 (Ocak 1444) tarihli bir vakfiyede şahitler arasında İbrâhim b. İshak adlı bir sultan müteferrikasına rastlanır (Uzunçarşılı, s. 428). Bu bilgi müteferrikalığın 1443'ten önceki bir tarihte mevcut olduğuna işaret eder. Fâtih Sultan Mehmed Kanunnâmesi'nde müteferrikalık oldukça gelişmiş bir müessese olarak tanımlanır.

Osmanlılar başlangıçta kendilerine tâbi olan Eflak Voyvodalığı, Boğdan Voyvodalığı, Erdel Prensliği, Gürcü meliklikleri ve imparatorluğun değişik bölgelerindeki mahallî beylerin oğullarını devlet merkezinde rehin olarak tutar ve özellikle sultana sadakat konusunda eğitirlerdi; bunlara "dergâh-ı âlî müteferrikaları" denirdi. Bu gruba vezirlerin, şeyhülislâmların, padişah hocalarının, beylerbeyilerin, sancak beylerinin, defterdarların ve rikâb ağalarının çocukları da dahildi. Böylece bir bakıma hem önemli mevkilerdeki idareci ve ulemânın çocuklarının geleceği garanti altına alınmış, hem de tâbi beylerin ve taşrada görevlendirilen idareci zümrenin çocukları İstanbul'da tutularak merkeze karşı olumsuz bir tavır içine girmeleri engellenmiş olurdu.

Müteferrika sınıfına daha sonraları özellikle Has Oda'dan çıkanlar, sultan ve şehzadelerin kızlarının çocukları, önemli devlet görevlilerinin adamları, bazı saray ağaları da girdi. Has Oda'nın dışında baltacıların kıdemlileriyle

hazine ve kiler koğuşlarından çıkanlardan da müteferrikalığa alınanlar oldu. XVI. yüzyılın ortalarından itibaren Celâlzâde Mustafa ve Feridun Ahmed Bey gibi üst düzey bürokratlara müteferrikalık verildi. Yine Şehnâmeci Seyyid Lokmân ile Tâlikîzâde Mehmed Subhi gibi tarih yazarları müteferrika zümresine dahil edildi. Yüzyılın sonlarında müteferrikalık sistemi değişti ve daha önce dikkatle seçilerek alınan müteferrika kadrolarına kâtip, çavuş gibi devlet görevlileri de girmeye başladı. Kıdemli Dîvân-ı Hümâyun kâtipleriyle defterhâne kâtiplerine kalemdeki görevlerinin yanı sıra müteferrikalık veriliyordu (BA, A.RSK, Dosya, nr. 2/70). Ancak bu tür görevliler genellikle doğrudan hazineden maaşlı değil timarlı olarak tayin edilmişti.

XVI. yüzyıla ait kaynaklarda müteferrikalık Hakkında bazı bilgilere rastlanır. Vezîriâzam Lutfi Paşa ulûfeli müteferrikanın hariçten olmaması, harem-i hâstan, beylerbeyi, sancak beyi ve merkez defterdarlarının oğullarından alınması gerektiğini, bunlardan başkalarının müteferrikalık için câiz sayılmadığını yazar (Âsafnâme, s. 77). III. Murad döneminde (1574-1595) kaleme alınan Hırzü'l-mülûk'te de müteferrikalığın şerefli bir mansıb olduğu, olur olmaz kimselere verilmesinin uygun bulunmadığı, hizmet ehli, yiğitlikleri ve yararlığı olan kadîm emektarlara tevcih edilmesi gerektiği üzerinde durulur (Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar, s. 186-187).

Genellikle müteferrikalar ulûfeli ve timarlı olmak üzere iki sınıftı. Ulûfeliler timarlılardan daha itibarlı idi. Fâtih Sultan Mehmed Kanunnâmesi'nde teşrifatta ulûfeli müteferrikaların çaşnigîrlerden önce, timarlı müteferrikaların ise çaşnigîrlerden sonra geldiği belirtilir. Lutfi Paşa da ulûfeli müteferrikaların çaşnigîr ve kâtiplerden evvel geldiğini yazar. XV. yüzyılın ikinci yarısında vezîriâzam oğullarının 60, vüzerâ oğullarının ve Has Oda'dan çıkanların 50, nişancı ve beylerbeyi oğullarının 45 akçe ile müteferrika olduğu kayıtlıdır (Kānûnnâme-i Âl-i Osman, s. 12, 15). Bu durum XVI. yüzyılda değişmiş, müteferrikalığa geçişte alınan ulûfe miktarı artmıştır. Nitekim vüzerâ oğullarının 80 akçe ve bizzat padişah tarafından müteferrika yapılmışsa 100 akçe ile göreve getirildikleri anlaşılmaktadır (Lutfî Paşa, s. 77).

Ulûfeli müteferrikaların kendi içlerinde belirli bir kıdemi vardı. İlk sırada

şeyhülislâm ile padişah hocalarının çocukları yer alır; onları vüzerâ, beylerbeyi, ümerâ ve defterdarların oğulları ile rikâb-ı hümâyun ağaları takip ederdi. Eğer herhangi bir sınıfa mensup kişi başka bir sınıfta görev

yaparsa oğulları da o sınıfa mensup müteferrika zümresine geçirilirdi. Meselâ defterdarken paşa olanların çocukları evlâd-ı vüzerânın içine alınırdı. Bayramlarda vüzerâ oğulları müteferrikalar arasında ilk sırada el öperdi. Şeyhülislâm ve padişah hocalarının zevcelerinin, kızlarının ve annelerinin de müteferrika zümresine dahil edildiği görülmektedir (BA, KK, nr. 3398, s. 3-4; BA, D.KRZ, nr. 33120, s. 4).

Çeşitli kayıtlara göre Şâban 942'de (Şubat 1536) mevcut altmış dokuz müteferrikanın otuz yedisi, 1013'te (1604) 386 müteferrikanın elli ikisi, 1067'de (1656-57) 750 müteferrikanın otuz üçü, 1074'te (1663-64) 798 müteferrikanın yirmi biri, 1100'de (1688-89) 485 müteferrikanın dördü, 1105'te (1693-94) 385 müteferrikanın biri devlet ricâlinin çocuklarıydı. Bu durum müteferrikalığın kadro değişimine uğradığının göstergesi olarak düşünülebilir.

Devlet adamlarının çocuklarının dışında Has Oda, büyük oda, gulâm-ı miftâh, gulâm-ı peşkir, teberdarlar, kilerli ve seferli koğuşları, hassa helvacıları, has bahçe gılmanları, ıstabl-ı âmire hademeleri, zevvâklar, sipahiler ve silâhdarlar, şeyhülislâm ve kazasker adamları, çavuşlar, kâtipler gibi çok değişik gruplardan kimselerin müteferrikalığa tayin edildiği anlaşılmaktadır (BA, MAD, nr. 5965, 7205). Ayrıca yeni müslüman olanlardan da müteferrika yapılanlara rastlanmaktadır (BA, MAD, nr. 5965, s. 30).

Osmanlı hâkimiyeti altındaki prensliklerin yöneticilerinin çocukları ve adamları da uzun süre müteferrikalar içerisinde "müteferrika-i dergâh-ı âlî hilâf-ı mille" başlığı altında önemli bir grubu teşkil etmiştir. Eflak, Boğdan ve Erdel prenslikleriyle Gürcü meliklikleri başta olmak üzere değişik milletlere mensup 942'de (1536) on, 1013'te (1604) dört, 1034'te (1624-25) on iki, 1062'de (1652) bir müteferrika vardı. Müteferrikaların maaş kayıtlarında XVII. yüzyılın ikinci yarısının ortalarından itibaren tıpkı yüksek dereceli devlet ricâlinin oğulları gibi bu grup da artık yer almaz. Ayrıca Kırım hanları soyundan gelenler veya hana bağlı olan önemli

kimseler de müteferrika grubu içinde bulunmaktaydı. Han müteferrikaları olarak gruplandırılan bu cemaatin sayısı II. Viyana Kuşatması'ndan sonra giderek arttı. 1013'te (1604) kırk üç, 1038'de (1628-29) on iki kişi iken XVII. yüzyıl sonlarında sayıları 200'ü geçti. Ancak XVIII. yüzyılda siyasî şartlara bağlı olarak azaldı ve 1770'te yirmi dokuza indi. Kırım'ın elden çıkmasının ardından listelerde bir daha yer almadı.

Ulûfeli müteferrikaların sayısı devlet kadrolarındaki artışa paralel olarak XVI. yüzyılın sonlarından itibaren artış gösterdi. 982'de (1574) 124 kişiden oluşan grup 1013'te (1604) 386'ya, 1033'te (1624) 611'e ulaştı. IV. Murad döneminde devlet kadrolarında yapılan düzenlemelerle müteferrika sayısı düşürüldü; 1638'de 413 kişiye indi. IV. Murad zamanında 28 Zilkade 1047'de (13 Nisan 1638) Bağdat seferine katılmayan 102 kişi cemaatten ihraç edilirken on iki kişi de emekliye sevkedilince (BA, MAD, nr. 6012, s. 9-32) grupta bir de dergâh-ı âlî müteferrikaları mütekaidleri oluştu. 1639'da 300 kişiye kadar düşen müteferrikaların sayısı Sultan İbrâhim döneminde tekrar arttı. 1658'de 745'e ulaştı. Köprülü Mehmed Paşa, Erdel seferi sırasında 16 Şevval 1069'da (7 Temmuz 1659) 119 kişiyi cemaatten çıkarırken beş kişiyi mütekaid sınıfına gönderdi (BA, MAD, nr. 6008, s. 8-38). 1073'te (1662-63) 798 olan müteferrika sayısı 1101'e (1690) gelindiğinde 521'e düştü. 1692'de 434 müteferrika 25 Muharrem 1104'te (6 Ekim 1692) yine gözden geçirildi ve dergâh-ı âlî müteferrikalarından elli bir, han müteferrikalarından 110 kişi cemaatten çıkarıldı (BA, KK, nr. 3432, s. 10-33). 1693'te 385 olan müteferrika sayısı ertesi yıl 413'e çıktı ve 14 Rebîülevvel 1106'da (2 Kasım 1694) yine seferde mevcut olmayan elli dergâh-ı âlî müteferrikası ile yetmiş han müteferrikasının vazifeleri kaldırıldı (BA, KK, nr. 3435, s. 16-40). Müteferrika sayısı 1125'te (1713) 391 iken 1156'da (1743) 143'e düştü, 1770'te 265'e yükseldikten sonra giderek azaldı ve 1804'te 177'ye, 1820'de 154'e indi. IV. Murad zamanında oluşturulan mütekaid müteferrikaların sayısı 1049'da (1639) otuz beş iken 1100'de (1688-89) yetmiş beş, 1105'te (1693-94) 131, 1168'de (1754-55) yirmi yedi, 1203'te (1788) yirmi sekiz, 1820'de otuz dört kadardı.

Ulûfeliler dışında timarlı müteferrika sınıfının sayısı da zaman içerisinde değişme göstermiştir. XVI. yüzyılın sonlarında timarlı merkez görevlilerinin kadrosundaki aşırı artışı önlemek için gedik sisteminin başlamasıyla birlikte diğerlerinin yanı sıra müteferrika kadroları

sınırlandırıldı. Timarlı müteferrika sayısı 200 olarak tesbit edildi. Hem divan kâtibi hem müteferrika olanların sayısı da on ile sınırlandırıldı (BA, A.DVN, Dosya, nr. 14/43). Gedikli müteferrikalarda görev tasarruf etmek için gediğin boşalması gerekliydi. Gedikli müteferrikalardan biri vefat ederse zeâmeti oğulları arasında paylaştırılır, müteferrikalık gediği ise büyük oğluna verilirdi (BA, Tahvil Defterleri, nr. 84, s. 4-14). Osmanlılar'da XVI. yüzyıl sonlarından itibaren kâtip, çavuş, müteferrika gibi görevlilerin ihtiyaçtan fazla olmaması ve belirlenmiş sayıların aşılmaması yönünde birçok defa emirler çıkarılmışsa da bunlar uzun vadede etkili olmamıştır. 1007'de (1598-99) zeâmetli müteferrika sayısı 289 idi; 1045'te (1635-36) 200'e indirildi (BA, MAD, nr. 5562, vr. 1b). Ancak IV. Murad döneminde yapılan düzenleme Sultan İbrâhim zamanında bozuldu. Köprülü Mehmed Paşa, 1657'de dergâh-ı âlî müteferrikalarının da içinde bulunduğu gedikli görevlilerin yeni bir yoklamasını yaptırarak kadrolardaki fazlalıkları çıkarttırdı (Îsâzâde Tarihi, s. 35). Zeâmetli müteferrikalar 1054'te (1644) 234, 1061'de (1651) 412, 1067'de (1657) 434, 1106'da (1694-95) 155 kişiydi. 1713'te III. Ahmed'in hükmüyle müteferrika sayısı yine 200 olarak belirlendi, bundan sonra da bu sayı sabit kaldı. Zeâmetli müteferrikalarından otuz kişi gedikli olarak kabul edildi ve seferden muaf tutuldu (BA, Tahvil Defterleri, nr. 739, s. 4; nr. 744, s.1). Lutfi Paşa zeâmetli müteferrikaların en fazla 100.000 akçe tasarruf edeceğini yazar, fakat XVII. yüzyılın başlarında zeâmet sınırının çok üstünde has seviyesinde zeâmet tasarruf edenlere de rastlanır.

Müteferrikaların âmirlerine müteferrikabaşı denirdi. Müteferrikabaşı törenlerde müteferrikaların önünde yer alır, seferlerde yoklamalarına nezaret ederdi. Müteferrikalığa tayin veya bir müteferrikaya timar tevcihiyle ilgili hususları da müteferrikabaşı arzeder, eğer şahsın başvurusu olursa durum müteferrikabaşından sorulurdu. Müteferrikaların maaşlarının dağıtılması sırasında âmirlerinin maaş verilmesine dikkat etmesi ve personellerinin yanlarında bulunması emredilmişti (BA, KK, 3428, vr. 64a).

Müteferrikalar Dîvân-ı Hümâyun'a mücevveze ve kumaş üstlük ile giderler ve rikâb-ı hümâyun ağalarından sonra otururlardı. Galebe divanına da iştirak ederlerdi (Tevkiî Abdurrahman Paşa, s. 527). Ayrıca cuma selâmlığına çıkıldığında hükümdarın önünde yer alırlar, Kılıç alayı ve bayram törenlerine katılırlardı. Sultanla birlikte sefere gidince Enderun

Hazinesi’ni ve padişahın tuğlarını korurlar, bazan da mîralemin muhafaza ettiği sancaklarda hizmet ederlerdi. Seferlerde ayrıca ordunun iâşesinin temini, saraya mal satın alınması, asker toplanması ve asayişin sağlanması gibi işleri de yaparlardı.

Önemli emirler rikâb-ı hümâyun ağalarıyla gönderilirken ikinci derecedeki

hükümler müteferrika ve çaşnigîr ağalar vasıtasıyla valilere yollanıyordu. Yine tahrir eminliği, teftiş, fetih müjdesi, vergi toplanması, elçi karşılanması ve başka ülkelere elçilik hizmetleriyle de görevlendirildikleri olurdu. Ayrıca taşrada eyaletlerde valilerin yanında hizmet edenlere de rastlanmaktadır. Ulûfeli müteferrikalar normal şartlarda timar defterdarlığına getirilebilirdi (Fatih Sultan Mehmed, s. 11). XVI. yüzyılda kapıcılar kethüdâlığına tayin edilebildikleri dikkati çeker (Lutfî Paşa, s. 78). Ayrıca kâğıt eminliği, matbah eminliği, defter eminliği, şehreminliği ve maliye tezkireciliği gibi hâcegânlıklarla serbevvâblık gibi ağalıklara ve taşradaki görevlere de tayin edilebilirlerdi.

Osmanlı devlet teşkilâtında dergâh-ı âlî müteferrikaları yanında yeniçerilerin arasındaki solak ve şikâr bölüklerinin müteferrikaları, has ahır müteferrikaları, şâhinci ve çakırcı müteferrikaları, beylerbeyi müteferrikaları da vardı. XVI. yüzyılın sonlarında beylerbeyi müteferrikalarının sayısının aşırı artması üzerine yeni müteferrika tayini yapılmaması istenmişti. Bağdat beylerbeyine yazılan bir hükümde her beylerbeyinin beğendiği kişiyi müteferrika yaptığı için Bağdat’taki müteferrika sayısının 180’e ulaştığı, bu yüzden yeni müteferrika tayini yapmaması emredilmişti (BA, MD, nr. LXVII, 197/484). Müteferrikalık Tanzimat dönemine kadar sürmüş olup ilk Türk matbaasının kurucusu İbrâhim Müteferrika da lakabını dergâh-ı âlî müteferrikalarına mensup olması dolayısıyla almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, DFE, nr. 483, s. 4-42; BA, Tahvil Defterleri, nr. 84, s. 4-14; nr. 739, s. 4; nr. 744, s. 1; BA, MD, nr. LXV, 54/222; nr. LXVII, 197/484; nr. LXX, 145/289; nr. LXXI, 198/381; nr. CLXV, s. 44; BA, Timar Ruznamçe Defterleri, nr. 443, s. 195; nr. 458, s. 130; nr. 687, s. 4-83; nr. 757, s. 1-18, 51-67, 97-104; nr. 761, s. 1-13, 36-44, 56-58, 62-64; nr. 821, s. 8-21, 82-91, 174-183; nr. 829, s. 8-22, 24-32, 40-48; BA, Ali Emîrî, I. Ahmed, nr. 684, s. 7; BA, KK, nr. 3398, s. 3-4, 11; nr. 3405, s. 14-15; nr. 3409, s. 6-41; nr. 3410, vr. 22a-23a; nr. 3420, vr. 15a-17b; nr. 3428, vr. 6a-41a, 64a; nr. 3430, s. 12-27; nr. 3432, s. 10-33; nr. 3433, s. 26-29; nr. 3435, s. 16-40; nr. 3439, s. 15-16; nr. 3449, s. 10-21; nr. 3456, s. 6-13; nr. 3473, s. 9-16; nr. 3481, s. 24-26; nr. 3483, s. 10-25; nr. 3497, s. 6-11; nr. 3505, s. 4-15; nr. 3507, vr. 3b-7a; BA, D.KRZ, nr. 33120, s. 4; nr. 33125, s. 8-10; nr. 33542, s. 2; BA, MAD, nr. 416, s. 32; nr. 559, s. 6-7, 14; nr. 3626, s. 6-23; nr. 5520, s. 9-45, 116; nr. 5562, vr. 1b; nr. 5965, s. 7-36; nr. 6008, s. 8-38; nr. 6012, s. 9-32; nr. 6977, s. 1/1; nr. 7205; BA, A.DVN, Dosya, nr. 14/43; BA, A.RSK, Dosya, nr. 2/70; Vekāyi-i Beç, TSMK, Revan, nr. 1310, vr. 12a-b, 15b, 19a, 21a, 25a, 27b, 33a, 77b; Fatih Sultan Mehmed, Kānûnnâme-i Âl-i Osman (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2003, s. 11-12, 15-16; Lutfî Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 77-78; Feridun Bey, Münşeât, I, 10; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 533, 562, 599, 610-611, 697-698, 769, 778, 813; Ayn Ali, Risâle-i Vazîfehorân (nşr. Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, IX içinde), İstanbul 1996, s. 100-102; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), tür.yer.; Tevkiî Abdurrahman Paşa, Kānunnâme (MTM, I/3 [1331] içinde), s. 518, 521, 526-527, 530, 532-533, 543; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 70, 77, 85, 115, 264, 268, 270; Îsâzâde Tarihi (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 1996, s. 35; Münşeât Mecmuası, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3363, vr. 68a-b; Buyuruldu Mecmuası, TTK Ktp., Yazmalar, nr. 70, s. 8; Âkif Bey, Târîh-i Cülûs-i Sultan Mustafa-yı Sâlis, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2108, vr. 9b, 155a, 280b, 283b; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 160, 194, 204, 208, 317, 388, 422, 426, 428-431, 433, 435; A. H. Lybyer, Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi (trc. Seçkin Cılızoğlu), İstanbul 1987, s. 123, 257-258; Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar (haz. Yaşar Yücel), Ankara 1988, s. 4, 14, 40, 113-114, 117, 186-187; Murat Uluskan, Divân-ı Hümâyûn Çavuşları (doktora tezi, 2004), MÜ Türkiyat Araştırmaları

Enstitüsü, tür.yer.; Ömer Lûtfi Barkan, “H. 933-934 (M. 1527-1528) Malî Yılına Ait Bir Bütçe Örneği”, İFM, XV/1-4 (1953-54), s. 308-313; M. Tayyib Gökbilgin, “Müteferrika”, İA, VIII, 853-856.

Erhan Afyoncu

MÜ’TEFİKE

(المؤتفكة)

Lût kavminin helâki sırasında altüst edilen yerleşim birimlerine işaret eden Kur’an tabiri.

Sözlükte “yalan konuşmak, bâtıl söz söylemek, günah işlemek, iftira etmek” anlamlarındaki efk kökünün “iftiâl” kalıbından türeyen mü’tefike (çoğulu mü’tefikât) “bir şeyi ters çeviren, altını üstüne getiren; altüst olan” demektir. Kelime Kur’an’da biri tekil (en-Necm 53/53), ikisi çoğul (et-Tevbe 9/70; el-Hâkka 69/9) olmak üzere üç yerde geçer. Hasan-ı Basrî Necm sûresindeki tekil şekli de çoğul olarak okumuştur (Bennâ, II, 504).

Müfessirler bu kelimenin delâletine ilişkin birkaç görüş zikretmiştir. Birinci görüşe göre mü’tefikât Lût kavmiyle birlikte helâk edilen beş şehre delâlet etmektedir. Bunların Sodom, Sa‘be (Sab‘a), Omre (Gamre), Dûma ve Sa‘ve (Da‘ve) olduğu belirtilir (Taberî, Târîḫ, I, 183; İbnü’l-Esîr, I, 122; Âlûsî, XXVII, 71). Tevrat’ta da Lût kavminin yerleşim bölgesindeki şehirler Sodom, Gomore, Admah, Tseboim ve Tsoar (Bela) adlarıyla verilir (Tekvîn, 14/2; Tesniye, 29/23). İkinci görüşe göre mü’tefikât ile geçmişte halkları inkârcı olan bütün yerleşim birimleri kastedilmiş; Lût, Hûd ve Sâlih peygamberlerin risâletle görevlendirildiği kavimlerin ilâhî azapla yok edilen yurtlarına işaret edilmiştir (Zemahşerî, II, 162; Fahreddin er-Râzî, XXIX, 24). Üçüncü görüşe göre ise mü’tefikât söz konusu beldelerde yaşayan halkların iyi hallerinin kötüye dönüşmesini ifade eden mecazi bir tabirdir (Ebû Hayyân el-Endelüsî, V, 69-70).

Çoğunluk bu görüşlerden ilkini tercih etmiştir. Çünkü Kur’an’da Lût kavminin helâk edilişinden bahseden âyetlerde verilen bilgiler bu görüşün daha isabetli olduğunu göstermektedir. Nitekim Hûd (11/82-83) ve Hicr (15/73-74) sûrelerindeki beyanlara göre homoseksüellik gibi bir sapıklık içinde olan Lût kavminin yaşadığı şehirler bir sabah vakti Allah’ın azap hükmünün gelmesiyle altüst edilmiş ve yöre sakinlerinin üzerine gökyüzünden pişirilmiş taşlar yağdırılmıştır. “Gökten taş yağdırma” ifadesi

Tevrat'ta verilen bilgiyle de örtüşmektedir (Tekvîn, 19/24-25; ayrıca bk. İA, VII, 90). Diğer taraftan Tevbe sûresinde (9/70) helâke uğrayan kavimler sayılırken Nûh, Âd, Semûd ve İbrâhim kavmi ile Medyen halkından bahsedildikten sonra "mü'tefikât" tabirinin kullanılması diğerleri gibi helâk edilen Lût kavminin kastedildiğini göstermektedir. Kur'an'da ve Tevrat'taki açık ifadelere rağmen bazı müfessirler, Lût kavminin yaşadığı şehirlerin helâk edilişi Hakkında birtakım mitolojik bilgiler aktarmışsa da (Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XII, 97-98; XXVII, 79; Ferrâ el-Begavî, II, 397-398; İbn Kesîr, II, 455) bunlar sağlam bir kaynağa dayanmayıp İsrâiliyat'tan olan rivayetlerdir (Reşîd Rızâ, XII, 114-115).

Mü'tefikât tabiriyle işaret edilen şehirlerin bugün İsrail'de Lût gölünün güneydoğusundaki Lisân yarımadasının güneyinde sığ suların altında kaldığı tahmin edilmektedir. Yine söz konusu altüst olma hadisesinin İsrail'deki Şeria ırmağından Doğu Afrika'da Zambezi ırmağına uzanan Büyük Rift vadisinde milâttan önce 1900'de meydana gelen bir depremle gerçekleştiği sanılmaktadır. Bu takdirde âyette geçen (el-Hicr 15/73) sayha kelimesini deprem esnasında ortaya çıkan uğultuya hamletmek mümkündür. Öte yandan gökten püskürtü halinde yağan pişmiş taşların, Tevrat'ın ifadesiyle kükürt ve ateşin (Tekvîn, 19/24), bölgenin jeolojik yapısını tamamen değiştiren deprem sırasında yer altındaki petrol kaynaklarında meydana gelen patlamalar ve yanmalarla oluştuğu

söylenebilir. Nitekim bölgeyi gezerek inceleme yapan Mevdûdî'nin açıklamasına göre bu azap muhtemelen yerin altını üstüne getiren korkunç bir deprem ve taş yağdıran bir volkan patlaması şeklinde vuku bulmuştur. "Pişirilmiş balçıktan taşlar" ifadesi, büyük bir ihtimalle volkanik bölgelerde sıcaklık ve lavlarla yerin altında oluşan taşlara işaret etmektedir. Bu oluşumun belirtilerine Lût gölü yakınlarında bugün de rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "efk" md.; Lisânü'l-ʿArab, "efk" md.; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1987, I, 183; a.mlf., Câmiʿu'l-beyân, Kahire 1954, X,

177-178; XII, 97-98; XXVII, 79; Ferrâ el-Begavî, Meʿâlimü't-tenzîl, Beyrut 1995, II, 397-398; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), II, 162; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XVI, 129; XVIII, 38; XXIX, 24; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Beyrut 1966, I, 122; Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ, [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü'l-fikr), V, 69-70; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1983, II, 455; Bennâ, İtḥâfü fużalâʾi'l-beşer (nşr. Şa'bân M. İsmâil), Beyrut 1407/1987, II, 504; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, X, 135; XXVII, 71; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, Kahire 1990, XII, 114-115; Mevdûdî, Tefhîmü'l-Kur'ân (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1986, II, 388; E. Hull, "Gomorrah", DB2, II, 227-228; a.mlf., "Sodom", a.e., IV, 558-559; Bernhard Heller, "Lût", İA, VII, 90.

Mustafa Öztürk

MÜTEHAYYİLE

(bk. HAYAL).

MÜTEKADDİMÎN ve MÜTEAHHİRÎN

(المتقدّمون والمتأخّرون)

Sözlükte “öncekiler” anlamına gelen mütekaddimîn (mütekaddimûn) ve “sonrakiler” mânasındaki müteahhirîn (müteahhirûn) kelimeleri, İslâm düşünce ve ilimler tarihinde bazı dönüşümlerin öncesini ve sonrasını belirten bir kavram çifti oluşturmakla beraber bunlarla kastedilen devirler ilim dallarına ve kullananlarına göre değişiklik arzeder. Ayrıca mütekaddimîn ve müteahhirîn terimleriyle iki dönemi ayıran muayyen bir zaman diliminden çok uzun bir geçiş sürecinin kastedildiği görülür. Bazan selef kelimesiyle eş anlamlı kullanılsa da mütekaddimîn terimi Selef dönemini de içine alan daha geniş bir kapsama sahiptir.

İlim dallarındaki farklılıklar yanında bazan bir ilim dalının tarihinde bile mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemlerini ayırmak güç olmaktadır. Konunun tabiatından gelen farklı kullanımlara rağmen İslâm ilimleri tarihine toplu bakış yapan eserlerin mütekaddimîn ve müteahhirîn devirlerini ayırma noktasında ortak bazı yaklaşımlara sahip olduğunu söylemek mümkündür. Meselâ tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf gibi temel İslâm ilimleri bakımından mütekaddimîn-müteahhirîn ayırımında ağırlıklı olarak bu ilimlerin teşekküllerini tamamladıkları dönemin esas alındığı görülür. Buna göre İslâm’ın başlangıcından IV. (X.) yüzyılın başlarına kadar devam eden zaman dilimi İslâm ilimleri tarihinde genellikle mütekaddimîn devri olarak adlandırılmaktadır (M. Amîm İhsan Müceddidî el-Bereketî, I, 463). Ancak iki dönemi ayıran geçiş süresi bazan bir asrı bile aşabilmektedir. Alt disiplinler yahut bir ilim çerçevesinde zamanla ortaya çıkan farklı düşünce ekolleri açısından mütekaddimîn ve müteahhirîn ayırımında daha fazla değişkenlikler söz konusu olmaktadır.

Mütekaddimîn ve müteahhirîn ayırımının, gerçekte dönemlere ayırma ihtiyacının ötesinde bir ilmin mütekaddimîn devri içinde yer alan âlimlerin ve eserlerinin müteahhirîn dönemindekiler üzerinde kurduğu otoriteye

vurgu yapma gibi bir anlam taşıdığı söylenebilir. Zira "selef-i sâlihîn" denilen ilk üç nesli içine alan IV. (X.) yüzyılın başlarına kadarki devirde oluşan bir ilme ait terimler, ana kavram ve tasnifler o ilmin ana çatısı bakımından hayatî bir role sahip olmuş, bu ana çatı sonraki dönemlerde herhangi bir sapma veya bozulmaya karşı o ilmin referans alanını oluşturmuş ve sonrakilerin bu çatıyı bozmasına izin verilmemiştir. İlimlerin teşekkülünü tamamladığı bu süreç aynı zamanda ilimlerin ana yapıları üzerinde rahatça konuşulabilen, mutlak ictihad yapılabilen bir dönemdir. En belirgin ifadesini fıkıh ilminde bulan, ancak bütün ilimlerde bir şekilde tezahür eden bu gelişmeye göre mutlak ictihad devri III. (IX.) yüzyılın sonunda tamamlanmış ve bundan sonra ana çatı üzerinde ictihad imkânı fiilen kalmamıştır. Dolayısıyla bir ilmin mütekaddimîn dönemine dahil olmak o ilmin ana çatısı Hakkında söz söyleme yetkisine sahip olmakla eş anlamlı sayılmaktadır. Nitekim İslâm ilimleri tarihinin geç devirlerinde ana çatıyı zorlayan gelişmeler ortaya çıktığında İbn Kayyim el-Cevziyye ve Şâtıbî gibi ıslah ve tecdid yanlısı düşünürler mütekaddimînin görüşlerine uymanın daha ihtiyatlı bir yol olduğunu belirtmişlerdir (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, IV, 118; el-Muvâfaḳāt, I, 99). İbn Haldûn'un tesbitlerinden hareketle, mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemleri arasındaki en bariz farkların terimlerdeki değişiklikler ve müteahhirîn devrinde mantığın akıl yürütmede ölçü alınması olduğu söylenebilir (Muḳaddime, s. 402, 436).

Tefsir ilminde mütekaddimîn terimi daha çok, sonrakilere nisbetle üstün olduğu kabul edilen sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesilleri için kullanılmaktadır (Ferrâ el-Begavî, II, 418; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, I, 379; İbnü'l-Bârizî, I, 59; Süyûtî, I, 189; Muhammed Emîn b. Muhammed el-Cekenî eş-Şinkīṭî, II, 306). İbnü'l-Cevzî'nin Taberî (ö. 310/923) ve İbnü'l-Enbârî'yi (ö. 328/940) müteahhirîn arasında sayması (Zâdü'l-mesîr, IV, 204) bu anlayışa uygun düşmektedir. Fakat diğer İslâm ilimlerindekine benzer kullanımlara tefsirde de rastlanmaktadır. Meselâ Bedreddin ez-Zerkeşî Dâvûd ez-Zâhirî'yi (ö. 270/884), Şinkīṭî İbn Kuteybe'yi (ö. 276/889), Kurtubî Taberî ve Bâkıllânî'yi (ö. 403/1013) mütekaddimînden saymaktadır (Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, I, 47; Zerkeşî, II, 178; Muhammed Emîn b. Muhammed el-Cekenî eş-Şinkīṭî, IV, 160). Bu bilgiler rivayet tefsiri için geçerli olup dirâyet tefsirinin teşekkülü Zemahşerî'nin Keşşâf'ı ile tamamlanmıştır; dolayısıyla dirâyet tefsiri açısından mütekaddimîn devri Zemahşerî ile sona ermiştir. Sıddîk Hasan Han'ın

mütekaddimîn tefsirinin beyân ilmine önem vermediğini söylerken Zemahşerî'den önceki tefsir geleneğine atıfta bulunması da onu mütekaddimîn arasında kabul ettiğini gösterir (Ebcedü'l-ʿulûm, II, 133). Öte yandan tefsir usulü kapsamındaki bazı alt disiplinlerin teşekkülünü tamamlaması dolayısıyla onlara nisbetle mütekaddimîn devri daha geç bir döneme denk gelmektedir. Nitekim Sıddîk Hasan Han, maʻrifetü havâssi'l-Kur'ân ilminin mütekaddimîn döneminde eser verenler arasında Muhammed b. Ahmed et-Temîmî'yi (IV./X. yüzyılın sonları) ve Gazzâlî'yi de (V./XI. yüzyıl) saymaktadır. Hatta Süyûtî'nin, ulûmü'l-hadîs disiplinlerinden farklı olarak ulûmü'l-Kur'ân kapsamındaki disiplinlerin kendi zamanına kadar yeterince gelişmediğinden şikâyet etmesi ve el-İtḳān'ı bu boşluğu doldurmak için yazdığını belirtmesi (I, 4) dikkate alındığında usûl-i tefsir ilmine nisbetle mütekaddimîn döneminin oldukça geç devirlere denk geldiği söylenebilir.

Hadis ilminin teşekkülü, sahih hadislerin derlendiği çağ olan III. (IX.) yüzyılın sonu ve IV. (X.) yüzyılın başlarında tamamlanmıştır. Mübârekpûrî bir yerde mütekaddimîn muhaddislerine örnek verirken Şâfiî (ö. 204/820), İbn Maîn, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Ebû Dâvûd, Ebû Hâtim er-Râzî,

Ebû Ali en-Nîsâbûrî, Dârekutnî ve Hâkim'i (ö. 405/1014) saymaktadır (Tuḥfetü'l-aḥveẕî, II, 95). Bu liste hadiste müteahhirîn döneminin IV. (X.) yüzyıl boyunca süren, hatta V. (XI.) yüzyılın ortalarına kadar varan uzun bir geçiş devrinden sonra başladığını göstermektedir. Nitekim Ebû Dâvûd şârihi Azîmâbâdî de el-Müstedrek yazarı Hâkim en-Nîsâbûrî'yi (ö. 405/1014), hatta el-Medḫal yazarı Beyhakī'yi (ö. 458/1066) mütekaddimînden saymaktadır (ʿAvnü'l-maʿbûd, XI, 396). Hadis ilminde mütekaddimîn ve müteahhirîn devirlerini birbirinden ayıran temel özellikler, genel olarak müteahhirîn âlimlerinin mütekaddimîn dönemi üstatlarınca belirlenen çerçevenin kendi üzerlerinde bir otorite meydana getirdiğini hissetmeleri, terimlerde farklılaşma, teşekkül devrinde ana faaliyet alanı olan isnada ilginin azalması ve hadisler yazıya geçirildiğinden ilmî seyahatlerin hadis mecmualarını icâzet yoluyla alma gayesiyle yapılır hale gelmesi şeklinde özetlenebilir (İbn Hacer el-Askalânî, I, 145; II, 563; VIII, 207; XIII, 177, 226). Hadis ilminin teşekkülü belirtilen dönemde tamamlanmış olsa bile usûl-i hadîs (ulûmü'l-hadîs) ve bu kapsamdaki alt disiplinlerin daha geç bir devirde teşekkülünü tamamladığı görülmektedir.

Nitekim usûl-i hadîs ilminde mütekaddimîn dönemi Râmhürmüzî'nin (ö. 360/971) el-Muḥaddiṡü'l-fâṣıl'ı ile başlamış ve İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) Muḳaddime'si ile sona ermiştir.

Kelâm ilminde mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemleri belirlenirken konunun Mu'tezile ile Sünnî ekolleri bakımından ayrı ayrı ele alınması gerekmektedir. Zira Selef devrini takiben Mu'tezile kelâmı Sünnî kelâm ekolleri olan Eş'ariyye ve Mâtürîdiiyye'den önce gelişmiştir. Mu'tezile açısından mütekaddimîn kelâmı Eş'arî'nin hocası Ebû Ali el-Cübbâî ile (ö. 303/916) nihayete ermekte ve Cübbâî sonrasına müteahhirîn dönemi denmektedir. Burada iki devri ayıran temel özellik mütekadimîn döneminde Mu'tezilî olarak adlandırılan kişilerin birbirinden oldukça farklı fikirlere sahip olması ve tek bir Mu'tezile'den söz edilememesidir. Buna karşılık müteahhirîn devri Mu'tezile'si daha tutarlı bir ekol görünümüne sahiptir (EI² [İng.], VII, 784). Sünnî kelâmı açısından mütekaddimîn dönemi dendiğinde bazan Selef'in tavrı (İbn Teymiyye, XVII, 101-102), bazan da anılan iki Sünnî ekolün gelişimini tamamladığı V. (XI.) yüzyılın sonu anlaşılmaktadır. Çağdaş yazarların bir kısmı -İbn Haldûn'u izleyerek-Gazzâlî'nin hocası Cüveynî'yi mütekaddimîn kelâmcılarının son halkası sayarken (Topaloğlu, s. 27) bazıları onu Fahreddin er-Râzî'de mükemmel şeklini bulan felsefeyle karışmış müteahhirîn kelâmının ilk temsilcisi olarak görmektedir (EI² [İng.], III, 1146). Mâtürîdî kelâmında ise İmam Mâtürîdî ile başlayan ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî ile sona eren süre mütekaddimîn devri olarak görülmektedir (Fahreddin er-Râzî, tercüme edenin önsözü, s. 2).

Sıddîk Hasan Han, kelâm ilminin iki dönemini kesin hatlarıyla ayırt ederken bu ilmin konularındaki değişimi esas alır; mütekaddimîn devrinde ilmin konusu Allah'ın zâtı ve sıfatları iken müteahhirîn için konunun mevcut veya mâlûm olarak tanımlandığını belirtir. İbn Haldûn'un şu açıklamaları da bu değişime ışık tutmaktadır: Kelâm, başlangıçta -en yetkin örneği Cüveynî'nin İrşâd'ında görüldüğü üzere-selef-i sâlihîn yolundan ayrılan bid'atçılara karşı doğru inancı savunmayı amaçlarken mantığın felsefeden ayrıştırılarak delillerin ölçüsü olarak kullanılmaya başlamasıyla birlikte müteahhirîn, mütekaddimîn tarafından kullanılan kelâmî öncüllerin birçoğunu hatalı bularak reddetmiş, bunun yerine felsefenin tabîiyyât, ilâhiyyât bölümlerinden alınan ilkeleri kelâma sokmuştur. "Tarîkatü'l-

müteahhirîn” denen bu yolda ilk adımı Gazzâlî atmış, Râzî de bu süreci tamamlamıştır. Onları takip edenler felsefeyle kelâmı birbirinden ayrılamaz hale gelecek şekilde karıştırmışlar, hatta kelâmın meseleleriyle felsefenin meselelerini aynı zannetmeye başlamışlardır. Beyzâvî’nin Meṭâliʿu’l-envâr’ı ile çağdaşı Acem âlimlerinin eserlerini bu tarza örnek veren İbn Haldûn bunu olumsuz bir gelişme diye görmektedir (Muḳaddime, s. 437). Yakın zamanlarda yapılan bir çalışmada bu dönüşümün Gazzâlî’ye nisbet edilmesinin yanlış olduğu ve bunun İbn Sînâ ile başladığı ileri sürülmüştür (Wisnowsky, XIV [2004], s. 65).

Kelâmdaki bu gelişmenin dil bilimlerinde ve fıkıh usulünde etkili olduğu, dolayısıyla memzûc (karma metodun izlendiği) fıkıh usulü edebiyatında ve özellikle fıkıh usulünün kelâmî temellerini ilgilendiren konularda bir dönüşüm yaşandığı söylenebilir. Mütekellimîn yöntemini kullanan fıkıh usulü eserlerinin yazarlarının aynı zamanda kelâmcı olması bu dönüşümün gerçekleşmesine katkıda bulunmuş olmalıdır. Fıkıh usulü konularının yeniden düzenlenmesi, mantık ve kelâm öncüllerine ayrı bir bölüm açılması vb. değişiklikler kelâm ilmindeki dönüşümün fıkıh usulüne yansıyan bazı sonuçlarıdır. Sıddîk Hasan Han da bu değişimin mantıkla ilişkisine vurgu yapmaktadır (Ebcedü’l-ʿulûm, II, 547-548). Daha somut olarak Şevkânî, hüsün ve kubuh konusunda mütekaddimînin müteahhirînden farklı bir yaklaşıma sahip olduğuna dikkat çekmiştir (İrşâdü’l-fuḥûl, I, 7).

Tasavvufta da benzer bir sürecin yaşandığı görülmektedir. Her ne kadar mantıkla yakından ilişkili olmasa da felsefenin ilâhiyyât bölümünün, özellikle İbn Sînâ’nın yazılarının tasavvufa teorik bir çerçeve çizmek için fırsat sunduğu mutasavvıflarca farkedildiği zaman felsefî tasavvufun geliştiği ve mütekaddimîn tasavvufuyla müteahhirîn tasavvufunun ayrışmaya başladığı bilinmektedir. Bu sebeple Muhyiddin İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) sonrası müteahhirîn tasavvufu olarak adlandırılmaktadır (İbn Haldûn, s. 452-453; Sıddîk Hasan Han, II, 161).

İslâm felsefesi açısından mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemleri şeklinde bir ayırımdan söz edilmese de Kindî-Fârâbî-İbn Sînâ’nın elinde oluşan İslâm felsefesinin ilk devri Gazzâlî sonrası döneminden ayrı bir karakter taşımaktadır. İlk devirde felsefe büyük ölçüde diğer İslâm ilimlerinden bağımsız, kendi başına bir faaliyet alanı iken felsefenin müteahhirîn dönemi

olarak görülebilecek Gazzâlî sonrası süreçte İslâm felsefesi İslâm entelektüel kültürüne çok daha fazla eklemlenmiştir (EI² [İng.], II, 771-773).

BİBLİYOGRAFYA

Ferrâ el-Begavî, Meʿâlimü't-tenzîl (nşr. Hâlid Abdurrahman el-Ak - Mervân Süvâr), Beyrut 1407/1987, II, 418; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, Beyrut 1974, I, 379; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, IV, 204; Fahreddin er-Râzî, Kelâm'a Giriş [el-Muhassal] (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978, tercüme edenin önsözü, s. 2; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmiʿ (nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî), Riyad 1423/2003, I, 47; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XVII, 101-102; İbnü'l-Bârizî, Nâsiḫu'l-Ḳurʾâni'l-ʿazîz ve mensûḫüh, Beyrut 1405/1985, I, 59; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, IV, 118; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 99; Zerkeşî, el-Burhân, II, 178; İbn Haldûn, Muḳaddime (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Beyrut 1425/2005, s. 402, 436-437, 452-453; İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu'l-bârî (nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz v.dğr.), Beyrut 1379, I, 145; II, 563; VIII, 207; XIII, 177, 226; Süyûtî, el-İtḳān (Beyrut), I, 4, 189; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl (nşr. Ebû Musʻab M. Saîd el-Bedrî), Beyrut 1412/1992, I, 7; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Dımaşk 1978, II, 133, 161, 547-548; Mübârekfûrî, Tuḥfetü'l-aḥveẕî (nşr. M. Abdülmuhsin el-Ketebî), Kahire 1384/1964, II, 95; Azîmâbâdî, ʿAvnü'l-maʿbûd, XI, 396; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1981, s. 27; M. Amîm İhsan Müceddidî el-Bereketî, Ḳavâʿidü'l-fıḳh, Karaçi 1407/1986,

I, 463; Muhammed Emîn b. Muhammed el-Cekenî eş-Şinkītî, Aḍvâʾü'l-beyân fî îżâḥi'l-Ḳurʾân bi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1415, II, 306; IV, 160; R. Wisnowsky, "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology", Arabic Sciences and Philosophy, XIV, Cambridge 2004, s. 65-100; R. Arnaldez, "Falsafa", EI² (İng.), II, 771-773; L. Gardet, "ʿIlm al-Kalām", a.e., III, 1146; D. Gimaret, "Muʿtazila", a.e., VII, 784.

Murteza Bedir

FIKIH.

Çeşitli dönemlerde kaleme alınmış birçok fıkıh eserinde belirli bir neslin veya çevrenin erken dönemi yahut yaşça büyük simaları için mütekaddimîn, geç dönemi yahut nisbeten genç simaları için müteahhirîn kelimeleri sözlük anlamına uygun biçimde kullanılsa da bunların birer terim olarak kullanımına fıkıh mezheplerinin geç dönem literatürlerinde ve bu mezheplerin tarihleri Hakkındaki açıklamalarda rastlanır. Mâlikî mezhebinde mütekaddimîn devri, Mâlik b. Enes'ten (ö. 179/795) İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin (ö. 386/996) faaliyet gösterdiği zamana kadar süren dönemde yaşamış fakihleri ifade etmek için kullanılmakta, Kayrevânî müteahhirînin ilk siması kabul edilmektedir. Her ne kadar Râfiî ve Nevevî'den önce yaşamış mezhep fakihlerini mütekaddimîn olarak niteleyen bazı Şâfiî metinleri bulunsa da genel olarak Şâfiî literatüründe mütekaddimîn devrinin Şâfiî'den (ö. 204/820) IV. (X.) yüzyıla kadar süren zaman dilimine işaret ettiği söylenebilir. Nitekim gerek Râfiî gerekse Nevevî IV. (X.) yüzyıldan sonra gelen fakihleri müteahhirînden saymaktadır. Hanbelî mezhebi tarihi mütekaddimîn, mutavassıtîn ve müteahhirîn diye üç döneme ayrılmakla beraber mütekaddimîn ile mutavassıtîn devirlerini ayıran dönüm noktası olarak yine IV. (X.) yüzyılın sonu belirlenmiştir. Buna göre mütekaddimîn devri, Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) Bağdat Hanbelîleri'nin reisi ve Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) hocası olan Hasan b. Hâmid'e (ö. 403/1012) kadar geçen zaman dilimidir. Hasan b. Hâmid'in talebeleri ve özellikle Kadı Ebû Ya'lâ'nın faaliyetleriyle başlayan mutavassıtîn devrinin Burhâneddin İbn Müflih'in (ö. 884/1479) vefatıyla sona erdiği ve müteahhirîn devrinin Alâeddin Ali b. Süleyman el-Merdâvî ile başladığı kabul edilmektedir. Bazı müelliflerce Hanefî mezhebinde de mütekaddimîn ve müteahhirîn devirlerini ayıran dönüm noktasının IV. (X.) yüzyıl olduğu belirtilmekle birlikte geç dönem Hanefî literatüründe mütekaddimîn devrinin V. (XI.) yüzyılın ortasına kadar sürdüğü belirtilmektedir. Buna göre Halvânî'nin vefatı (452/1060), Ebû Hanîfe'nin halkasıyla başlayan mütekaddimîn devrinin sona erdiği noktadır. Geç dönem Hanefî literatüründe müteahhirîn devrinin diğer mezheplere nisbetle yaklaşık yarım asır sonra başlatılmasının sebebi, muhtemelen

Mâverâünnehir meşâyihinin V. (XI.) yüzyılın ilk yarısında teşekkülünü tamamlayıp Hanefî tarihinin ana gövdesini temsil etmeye başladığı noktanın mütekaddimîn devrinin sonu olarak kabul edilmesidir. Irak ve Horasan meşâyihinden kelâm, fıkıh usulü, hadis ve mezhep içi istidlâl gibi birçok sahada farklı anlayışlara sahip olan Mâverâünnehir meşâyihinin Hanefî mezhebine hâkim olması, bu çevrenin en önemli halkasını teşkil eden Halvânî ve talebelerinin görüş ve eserleri sayesinde gerçekleşmiştir.

Mütekaddimîn devrini müteahhirîn devrinden ayıran temel farklılıklar, mezheplerin ve buna bağlı fıkhî faaliyetlerin IV. (X.) yüzyıldan itibaren geçirdiği dönüşümle ilgili olmakla beraber İslâm toplumunun yaşadığı tecrübeye paralel olarak geliştirilen görüş ve fetvalar da bu ayırımın sebepleri arasında yer almaktadır. Müteahhirîn döneminde toplumsal şartların ve örfün belirlediği meselelerin birçoğu Hakkında mütekaddimîn devrinde vazedilenlerden farklı hükümlere varıldığı söylenebilir. Söz konusu meselelerde geçmiş dönemde vazedilen hükümlere hâkim olan şartların değiştiği belirtilmektedir. “Tegayyürü’l-ezmân” ve “fesâdü’z-zamân” gibi kavramlarla ifade edilen bu değişim, müteahhirîn ulemâsı tarafından mezhep imamlarından yapılan tercihlerde de göz önüne alınmıştır.

Mütekaddimîn devrinin sonu olarak IV. (X.) yüzyılın belirlenmesi, bu asrın fıkhın ve diğer ilimlerin tarihinde önemli dönüşümlere sahne olmasından, özellikle bu asrın ilk yarısında fıkıh mezheplerinin ve İslâm toplumu ile ilişkilerinin yeni bir döneme girmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim ilk fıkıh muhtasarları ve mezhep imamlarının eserleri üzerine ilk kapsamlı şerhler, ilk küllî kaide çalışmaları ve ilk kapsamlı usul metinleri bu yüzyılda kaleme alınmıştır. IV. (X.) yüzyıl aynı zamanda, mezhep imamları ve talebelerinin fıkhî mesailerinin değerlendirilip yeni meselelere tatbik edilmesini sağlayan mezhep içi fıkhî istidlâlin teşekkül ettiği, bir mezhebe bağlı fakihlerin reisi olarak nitelenen simaların ortaya çıktığı ve mezhebe intisap kavramının sınırlarının belirlenerek İslâm toplumundaki mevcudiyetinin çeşitli kurumlarla temellendirildiği asır olarak kabul edilmektedir.

IV. (X.) yüzyılın ardından fıkıh ilmi ve İslâm toplumu ile ilişkisi konusunda en dikkat çekici dönüşümün VII ve VIII. (XIII ve XIV.) yüzyıllarda

gerçekleştiğini göz önüne alan bazı müellifler, müteahhirîn kavramını belirtilen asırlarda ve sonrasında yaşayan fakihler için kullanmakta ve bu dönemde yaşamış İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1248) ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) gibi fakihleri mensup oldukları mezheplerin tarihleri Hakkında birer dönüm noktası olarak kabul etmektedir.

Fıkıh usulünün mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemleri genel olarak fıkıhtaki gibi olmakla birlikte fıkıh usulünün klasik yapısı IV (X) ve V. (XI.) yüzyıllarda teşekkülünü tamamladığından, meselâ Hanefî fıkıh usulünün mütekaddimîn döneminin Pezdevî (ö. 482/1089) ve Şemsüleimme es-Serahsî ile (ö. 483/1090), Şâfiî-Eş'arî usulünün mütekaddimîn döneminin İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî ile (ö. 505/1111), Hanbelî usulünün mütekaddimîn döneminin Ebû Ya'lâ ve İbn Akīl ile (ö. 513/1119) sona erdiği söylenebilir.

Literatürde mütekaddimîn fakihleri ictihad etmek ve yüksek himmete sahip olmak gibi müsbet sıfatlarla zikredilirken müteahhirîn fakihleri çoğunlukla yeterince çalışmamak ve himmeti az olmak gibi menfi sıfatlarla anılmaktadır. Mütekaddimîn fakihlerinin ittifak ettiği görüşler mezhep içinde delil değeri taşırken bir meselede mütekaddimîn devrinden bir rivayet gelmemesi de başlı başına bir bilgi olarak kabul edilmektedir. Buna karşılık müteahhirîn fakihlerinin tamamının yahut büyük çoğunluğunun ortak görüşü umumiyetle fetva sahasında esas alınması gereken görüş diye kabul edilir. Ancak fakihlerin mezhep birikimi içinden usul, kaynak ve fetva anlayışlarına en uygun kavli seçebildikleri ve zaman zaman müteahhirîn görüşü yerine mütekaddimîn görüşünü tercih ettikleri de görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu'l-beyân, VII, 305; İbn Hazm, el-Muḥallâ, I, 214; V, 258; VII, 540; Serahsî, el-Mebsûṭ, Beyrut 1406, XX, 112; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XII, 10; İbnü'l-Hümâm, Şerḥu Fetḥi'l-ḳadîr, Beyrut, ts., III, 415; İbn Haldûn, Muḳaddime (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Beyrut

1425/2005, s. 426-427; İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr, Beyrut 1996, III, 225; Kâfiyecî, er-Remzü’l-vecîz, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1743, vr. 22-53; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, VI, 249; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, I, 35; Ali b. Ahmed el-Adevî, Ḥâşiye (Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl içinde), Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), I, 46-47; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī,

Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-kebîr, Kahire 1328, I, 25-26; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 241; a.mlf., en-Nâfiʿu’l-kebîr, Karaçi 1990, s. 15; Alevî b. Ahmed es-Sekkāf, el-Fevâʾidü’l-Mekkiyye (Mecmûʿatü sebʿati kütibin müfîde içinde), Kahire 1358/1940, s. 46; M. İbrâhim Ahmed Ali, “el-Meẕheb ʿinde’l-Ḥanefiyye”, Dirâsât fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Mekke, ts., s. 83; Abdülkādir Bedrân, el-Medḫal ilâ meẕhebi’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1405/1985, s. 381, 405, 408-409, 424; M. Revvâs Kalʻacî - Hâmid Sâdık Kuneybî, Muʿcemü luġati’l-fuḳahâʾ, Beyrut 1985, s. 401; Mehmet Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, İstanbul 1990, s. 165-170; a.mlf., Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1998, s. 350; Abdurrahman b. Hüseyin Âlü İsmâil, el-Leʾâli’l-behiyye fî keyfiyyeti’l-istifâde mine’l-kütübi’l-Ḥanbeliyye, Riyad, ts., s. 78-79; Eyyüp Said Kaya, Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 175-183.

Eyyüp Said Kaya

MÜTEKĀRİB

(المتقارب)

Aruz sisteminde bir bahir.

Halîl b. Ahmed'in ortaya koyduğu vezinlerden olup onun sisteminde müttefik veya mütekārib denilen beşinci dairede birinci, klasik genel sıralamada on beşinci bahir olarak yer alır (DİA, III, 428; IV, 484). Tef'ilelerinin birbirine benzemesi, her iki vetid arasında bir sebep ve her iki sebep arasında bir vetid bulunmasından kaynaklanan yakınlık ve benzerlik dolayısıyla mütekārib (birbirine yakın) kelimesiyle adlandırılmıştır (İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, I, 271; Hatîb et-Tebrîzî, s. 183; Mahmûd Fâhûrî, s. 31).

Mütekārib tef'ileleri beşli (humâsî فَعُوْلُنْ) olan bahirlerdendir. Halîl b. Ahmed'in sisteminde tam ve sahih şekli "feûlün" (˘- -) tef'ilesinin bir mısrada dört, bir beyitte sekiz defa tekrar edilmesidir. Uygulamada kullanılan bu tam şeklin bir aruzu ve dört darbı, her iki şatrın sonundaki cüzlerin düşmesiyle elde edilen ve tef'ile sayısı altı olan meczû şeklin ise bir aruzu iki darbı vardır. Buna göre mütekārib bahrinin toplam iki aruz, altı darb tef'ilesi teşekkül etmiş olur. Sekiz tef'ileli beytin darb tef'ilelerinde a) hafif sebebin son harfinin hazfi (kasr) ve kalan son harfin sâkin kılınması ile (فَعُوْلْ (→ فَعُوْلُ → فَعُوْلُنْ: feûl (˘ =); b) son hafif sebebin hazfi ile (→ فَعُوْلُنْ فَعُوْ) ve buradan da uygulamada (فَعَلْ) feal (˘-) tef'ilesi; c) hafif sebebin hazfi, kalan mecmû vetidin son harfinin (و) hazfi ve kalan son harfin (ع) sâkin kılınması, yani hazf ve kat' işlemlerinin birlikte uygulanması (betr) ile (فَعْ (→ فَعُ → فَعُوْ → فَعُوْلُنْ: fa' (-) şekilleri elde edilir.

Altı tef'ileli beytin birinci şatrının son tef'ilesi demek olan aruzunda hazf ile feal (˘-) ve ikinci şatrının son tef'ilesi demek olan darbında a) hazf ile feâl (˘-); b) betr ile fa' (-) şekilleri elde edilir. Bu uygulama şöyle gösterilebilir:

A) Tam beyit: a) Aruzu ve darbı sahih: ˘- - / ˘- - / ˘- - / ˘- - // ˘- - / ˘- - / ˘- - / ˘- -. b) Aruzu sahih, darbı maksûr: ˘- - /˘- - /˘- - /˘- - //˘- - /˘- -/ ˘- - /˘= (feâl).

c) Aruzu sahih, darbı mahzuf: ˘- - /˘- - /˘- - /˘- - //˘- - /˘- - / ˘- - /˘ - (feâl). d) Aruzu sahih, darbı ebter: ˘- - /˘- - /˘- - /˘- - //˘- - /˘- - / ˘- - / - (fa‘).

B) Meczû beyit: a) Aruzu ve darbı mahzuf: ˘- - /˘- - /˘ - (feâl) //˘- - /˘- - / ˘ - (feâl). b) Aruzu mahzuf, darbı ebter: ˘- - /˘- - /˘- (feâl) //˘- - /˘- - / - (fa‘).

Ayrıca gerek aruz gerekse haşivlerde (aruz ve darb dışındaki tef‘ilelerde) şu illet ve zihaf kaideleri uygulanabilir: a) Kabz ile feûlü (˘-˘), b) hazf ile feâl (˘-); c) nadiren s̱erm ile (kabz ve harm = mecmu vetidin ilk harfinin hazfi) fa‘lü (-˘).

Aruza dair klasik kitaplarda ve bunlara muhteva bakımından sadık kalan yeni eserlerde mütekārib bahrinin yukarıda sayılan vezinlerinin yanı sıra sanatkârların nazım tekniği açısından yaptıkları yenilikler de göz önüne alınarak yazılan eserlerde bu bahrin başka vezinleri de görülmektedir. Celâl el-Hanefî’nin örnekleriyle verdiği bu yeni vezinlerin başlıcaları şunlardır (el-ʿArûż, s. 191-208):

1. ˘- - /˘- - /˘- - /˘- - [˘-˘] //˘- - / ˘- - / ˘- - / ˘ = (feâl)

2. ˘- - /˘-˘ / -˘- /˘- - [˘-˘] //˘- -/ ˘- - / ˘- - / ˘ - (feâl)

3. ˘- - /˘- - /˘- - /˘- - [˘-˘]//˘- -/ ˘- - / ˘- - / ˘-

4. ˘- - /˘- - /˘- - /˘- //˘- - /˘- - / ˘- - /˘ - -

5. ˘- - /˘- - /˘- - /˘- //˘- - /˘- - / ˘- - / ˘- [˘ =]

6. ˘- - /˘- - /˘- - //˘- - /˘- - /˘- -

7. ˘- - /˘- - /˘- - //˘- - /˘- -

8. ˘- - /˘- - /˘- - [˘-˘], [˘-] //˘- - / ˘- - / ˘-

9. ˘- - /˘- - /˘- - /˘- - [˘-] //˘- - / ˘- - / ˘- - -

10. ˘- - /˘- - /˘- //˘- - /˘ - - -

Kadîm şairler tarafından da kullanılan mütekārib bahrinde kısa ve tek tef‘ilenin tekrarı sebebiyle ritmin seri oluşu yanında mûnis bir nitelik de göze çarpar. Bundan dolayı çağımız şairlerinin kahramanlıkla ilgili şiirlerde ve marşlarda çokça rağbet ettikleri bir vezindir (Mahmûd Fâhûrî, s. 34 vd.). Türk şiirinde bahrin “feûlün / feûlün / feûlün / feûlün” ile “feûlün / feûlün / feûlün / feûl” şekilleri daha çok kullanılmıştır. Bunların yanında az kullanılsa da bir tef‘ilesi düşürülerek üç feûlün ve iki feûlün bir feûl şekline de rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, I, 428-429; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, V, 474-477; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, Kitâbü ʿArûżi’l-varaḳa (nşr. Sâlih Cemâl Bedevî), Mekke 1406/1985, s. 55 vd., 88-90; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 269-294; Hatîb et-Tebrîzî, el-Vâfî fi’l-ʿarûż ve’l-ḳavâfî (nşr. Ömer Yahyâ - Fahreddin Kabâve), Dımaşk 1399/1979, s. 183-197; İbn Ebû Şeneb, Tuḥfetü’l-edeb, Paris 1954, s. 87-93; Safâ Hulûsî, Fennü’t-taḳṭîʿi’ş-şiʿrî ve’l-ḳāfiye, Beyrut 1966, s. 183-193; Celâl el-Hanefî, el-ʿArûż, Bağdad 1398/1977-78, s. 187-214; Abdürrızâ Ali, el-ʿArûż ve’l-ḳāfiye, Musul 1409/1989, s. 87-96; Mahmûd Fâhûrî, Sefînetü’ş-şuʿarâʾ, Halep 1410/1990, s. 31-36; Gotthold Weil, “Arûz”, İA, I, 626, 642; a.mlf., “ʿArūḍ”, EI² (İng.), I, 670, 673, 674, 675, 677; Nihad M. Çetin, “Arûz”, DİA, III, 428-430; a.mlf., “Bahir”, a.e., IV, 484.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

MÜTEKĀRİBÜ’l-HADÎS

(bk. MUKĀRİBÜ’l-HADÎS).

MÜTEKAVVİM

(المتقوّم)

Dinen yararlanılması mubah olan veya bilfiil ihraz edilmiş mal anlamında fıkıh terimi

(bk. MAL).

MÜTEKEBBİR

(المتكبّر)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “büyük ve cüsseli, ulu ve yüce olmak” mânasındaki kiber kökünün “tefe‘‘ul” kalıbından türeyen mütekebbir “büyük, ulu” anlamına gelir. Ebû İshak ez-Zeccâc, mütekebbir kelimesinin masdarını teşkil eden tefe‘‘ul kalıbının “insanın kendisinde bulunmayan bir niteliği varmış gibi göstermesi” şeklinde bir özellik taşıdığını belirtir. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî de

mütekebbire “kendini büyük ve azametli, başkalarını ise hakir gören” anlamını vermiştir (bk. bibl.). Bu mânalar yergi ifade etmekte olup Allah’tan başka varlıklar için söz konusudur. Mütekebbir, esmâ-i hüsnâdan biri olarak “zâtının ve sıfatlarının mahiyeti bilinemeyecek kadar ulu” anlamına gelir.

Mütekebbir dokuz ilâhî ismin sıralandığı âyette bunların sonuncusu olarak yer alır (el-Haşr 59/23). Kiber kavramı ayrıca on sekiz âyette Allah’a nisbet edilmektedir (bk. KEBÎR). Mütekebbir İbn Mâce ve Tirmizî’nin esmâ-i hüsnâ listesinde yer almış (“Duʿâʾ”, 10; “Daʿavât”, 82), ayrıca tekbir alma çerçevesinde Hz. Peygamber’e nisbet edilen pek çok sözlü ve fiilî sünnet rivayet edilmiştir (Wensinck, el-Muʿcem, “kbr” md.). Ebû Hüreyre ve Ebû Saîd el-Hudrî’nin rivayet ettiği kutsî hadiste Cenâb-ı Hak azamet ve yüceliğin -kişiyi örten elbisenin kendisine özgü oluşu gibi-zât-ı ilâhiyyesine has olduğunu, bunlardan biri konusunda zâtına rakip çıkanı ateşe atacağını beyan etmiştir (Müsned, II, 248; Müslim, “Birr”, 136; İbn Mâce, “Zühd”, 16; krş. İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ezr” md.).

Kibirlenmenin, eşi ve benzerinin bulunmadığını iddia etmenin hakikatten ve erdemden uzak bir davranış olduğu şüphesizdir. Çünkü her varlık, sahip olduğu imkânlara kendisinden değil yaratıcının lutfu sayesinde nâil olmuştur ve her yaratılmışın üstünde başka yaratılmışlar vardır. Nihayet

bütün izzet, şeref ve yüceliklere bizâtihî sahip bulunan Allah yegâne yüce varlıktır. O’nun kendi yüceliğini (kibriyâ) ifade etmesi hem gerçeğe uygundur hem de bütün yaratılmışların hakiki konumunu belirlemektedir. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî ilâhî tekebbürün mânasını “yaratılmışların sıfatlarından münezzeh olmak, azgın ve zalim insanları kahir ve galebesi altına almak” şeklinde ifade etmiştir (bk. bibl.). Gazzâlî kullara yakışan tekebbürün, mânevî hayatlarını olumsuz yönde etkileyebilecek her türlü dünyevî nimeti hakir görüp bunlara tenezzül etmemekten ibaret olduğunu söyler. Mütekebbir olmaya hak kazanan kimse hayvanların da ortak olabileceği her çeşit aşağı arzu ve hazzı hakir görebilen insandır (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 79).

Mütekebbir âlimlerin genel kabulüne göre Allah’ın zâtî-selbî sıfatları grubuna girer. Ancak “azgınları yenilgiye uğratan” mânasına alındığı takdirde fiilî sıfatların içinde mütalaa edilebilir. Mütekebbir kebîr, alî, müteâlî, celîl ve kahhâr isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ezr” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “kbr” md.; Müsned, II, 248; Müslim, “Birr”, 136; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10, “Zühd”, 16; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 35; Mâtürîdî, Âyât ve süver min Teʾvîlâti’l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu), İstanbul 2003, s. 53-54; Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 49-50; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 47; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 34; Gazzâlî, el-Maḳṣâdü’l-esnâ, s. 79; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 35a-36a.

Bekir Topaloğlu

MÜTELEMMİS

(المتلمّس)

Cerîr b. Abdilmesîh (Abdiluzzâ) b. Abdillâh b. Yezd ed-Dubaî (ö. 569 veya 580)

Câhiliye devri şairi.

Kendisi Benî Dubey‘a’dan, dayıları Benî Yeşkür’den olup soyu Rebîa, Nizâr ve Mead yoluyla Adnân’a kadar uzanır. Kır tasvirine dair bir dizesinde mavi karasinek için kullandığı mütelemmis (ısrarla yiyecek arayan) sıfatı onun için lakap olmuştur. Babası kabilesi içinde putperestlikten Hıristiyanlığa dönen ilk kişidir. Mütelemmis, Mu‘allaka şairlerinden Tarafe b. Abd’in dayısıdır. Şiirlerinde yer alan tasvirlere dayanarak Irz (Kurrân) vadisinin bir köyünde 525 yılı civarında dünyaya geldiğini söylemek mümkündür.

Mütelemmis, şairliğinin yanı sıra daha çok yaşadığı maceralı hayat hikâyesinin kahramanı olarak şöhret kazanmıştır. Amr b. Hind 563 yılında Lahmîler’in Hîre kralı olunca sarayının kapılarını şairlere açmıştı. Zamanın ileri gelen diğer şairleri gibi Mütelemmis ve Tarafe de saraya sık sık gidip methiyeleri karşılığında kralın hediyelerine mazhar olanlardandı. Ancak her ikisi de saraya yakınlıkları arttıktan sonra Amr b. Hind’i hicveden şiirler söylemeye başladı. Buna çok öfkelenen kral onları öldürmeye karar verdi. Bunun sarayında olmasını istemediği için de bir plan hazırladı. Kendilerine mühürlü birer mektup vererek lâyık oldukları hediyeleri almak üzere Bahreyn Valisi Müka‘ber’e götürmelerini istedi. Mükâfat hevesiyle yola düşen Mütelemmis ve Tarafe, Necef yakınlarına geldiklerinde yol kenarında duran ahmak görünümlü bir ihtiyara Mütelemmis’in söz atması üzerine ondan, “Ölüm fermanını kendi elinde taşıyan adam benden daha ahmaktır” şeklinde bir cevap alınca mektubu açarak muhtevasından haberdar oldu. Tarefe’nin mektubunu da açtırmak istedi, fakat Tarafe razı olmadı. Mütelemmis mektubu yırtarak Hîre (Kâfir) nehrine attı (Yâkūt, IV, 228 vd.). İzini kaybettirmek için Irak topraklarından çıkıp Suriye istikametine doğru

gitti. Busrâ'da Gasasîne (Benî Cefne) kabilesine sığındı ve 569 veya 580 yılında ölünceye kadar orada yaşadı. Bu olaydan sonra "sahîfetü'l-Mütelemmis" sözü Araplar arasında "ölüm fermanını elinde taşıyan kimse" anlamında darbımesel olmuştur. Şiirlerinden anlaşılacağı üzere zulme ve zillete boyun eğmeyen, mağrur ve âsi bir şair olan Mütelemmis'in kendisi gibi şair olan Abdülmennân (Abdülmedân) adında bir oğlu İslâm'ı idrak etmiş ve Busrâ'da ölmüştür.

Charles Pellat, sahîfetü'l-Mütelemmis hikâyesinin kadîm Yunan efsanelerinden "La lettre de Bellérophon" hikâyesine benzediğini ifade eder. Bu hikâyede Kral Preutes, Yunanlı kahraman Bellérophon'un eline içinde öldürülme fermanı bulunan bir mektup vererek kralın kayınbiraderi Likya Kralı Iopates'e götürmesini ister. Neticede La lettre de Bellérophon ölüm fermanını elinde taşıyan kimse için darbımesel olur (EI² [İng.], VII, 763). Tâhâ Hüseyin ve Carl Brockelmann gibi son dönem yazarları sahîfetü'l-Mütelemmis hikâyesinin uydurma olduğunu iddia etmekte, Brockelmann, hikâyeyi Ebû Mervân en-Nahvî'nin uydurduğunu söylemektedir (GAL Suppl., I, 46-47). Halbuki bu darbımesel sahâbî Uyeyne b. Hısn ve Kādî Şüreyh'in sözlerinde, ayrıca Ferezdak'ın şiirinde geçmektedir (Dîvânü şiʿri'l-Mütelemmis, neşredenin girişi, s. 35-36).

Okur yazarlığı bulunmayan Mütelemmis, az fakat mükemmel şiir söyleyen (mukillûn muhkimûn) dört Câhiliye şairinin birincisidir (diğerleri Müseyyeb b. Ales, Selâme b. Cendel ve Husayn b. Hümâm'dır). Şiirlerinde orijinal fikir ve tasvirlere rastlanır. Cumâhî'nin, şiirleri az olması yüzünden Mütelemmis'i yedinci tabaka şairleri arasında sayması isabetli görülmez. Hiciv, hikmet, itâb ve fahr temalarında başarılı örnekler verdiyse de en çok hicivleriyle, özellikle de Amr b. Hind'e yönelik olanlarıyla şöhret kazanmıştır. Bazı şiirlerinde Arap yarımadasının doğusunda yaşayan kabileler arasındaki savaşlara temas eder. Çok gezdiğinden şiirlerinde Farsça ve Rumca kelimelere rastlanmaktadır. Amr b. Huney, Düreyd b. Sımme, Amr b. Şe's, Ferezdak ve Beşşâr b. Bürd gibi şairler ondan

etkilenmiştir (a.g.e., neşredenin girişi, s. 39-40). Bununla birlikte Mütelemmis, genç yaşta öldürülen yeğeni Tarafe'nin Arap şiirindeki başarısı ve şöhreti karşısında gölgede kalmıştır. Bu sebeple çağdaş Arap edebiyatı tarihi yazarları Mütelemmis'e kısa notlar halinde temas etmekle

yetinmektedir.

Dağınık halde bulunan şiirleri için en zengin kaynak el-Eġānî'dir. Luvîs Şeyho, Şuʿarâʾü'n-Naṣrâniyye'sinde diğer eserlerden derlediklerini bunlara eklemiştir (s. 330-349). Şairin zamanımıza ulaşan divanını Ebû Amr eş-Şeybânî, Ebû Ubeyde Maʻmer b. Müsennâ, Asmaî, Ali b. Mugīre el-Esrem gibi ünlü râvi ve dilciler rivayet etmiştir. Divanında on yedi kaside ile bazı kıta ve beyitler yer alır. İlk defa Dîvânü'l-Mütelemmis adıyla Karl Vollers tarafından Almanca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (Leipzig 1903). Luvîs Şeyho, 1902-1904 yılları arasında "Dîvânü'l-Mütelemmis" adıyla el-Meşriḳ dergisinin V, VI ve VII. ciltlerinde bazı şiirlerini yayımlamıştır. Divanın ilmî neşri, uzun bir araştırma ve ayrıntılı indeksle birlikte altı yazmasına dayanılarak Hasan Kâmil es-Sayrafî tarafından gerçekleştirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mütelemmis, Dîvânü şiʿri'l-Mütelemmis (nşr. Hasan Kâmil es-Sayrafî), Kahire 1390/1970, neşredenin girişi, s. 7-52; Cumahî, Ṭabaḳātü fuḥûli'ş-şuʿarâʾ, Kahire 1952, s. 131; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1964, I, 112-116; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Beyrut 1990, XXIII, 524-572; Hasan b. Bişr el-Âmidî, el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1961, s. 95; Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemhere (Fâûr), I, 561; İbn Hazm, Cemheretü ensâbi'l-ʿArab, Kahire 1971, s. 293; Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu'l-Ḥamâse, Bulak 1296, II, 103; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, IV, 228 vd.; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 92; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, I, 77; Ahdeb, Ferâʾidü'l-leʾâl fî Mecmaʿi'l-ems̱âl, Beyrut 1312, I, 337; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu'l-ereb (nşr. M. Behcet el-Eserî), Kahire 1342, III, 87; L. Şeyho, Şuʿarâʾü'n-Naṣrâniyye, Beyrut 1926, s. 330-349; Brockelmann, GAL Suppl., I, 46-47; R. Blachère, Histoire de la littérature arabe, Paris, ts. (Librairie d'Amérique et d'Orient), II, 295-296; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1965, I, 156; Muhammed Hıdır Hüseyin, Naḳżu kitâbin fî'ş-şiʿri'l-Câhilî (nşr. Ali Rızâ et-Tûnisî), [baskı yeri yok] 1977 (el-Matbaatü't-Tûnisiyye), s.

346-348; C. Zeydân, Âdâb, I, 155; Afîf Abdurrahman, Muʿcemü’ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1403/1983, s. 318-319; Reşîd Yûsuf Atâullah, Târîẖu’l-âdâbi’l-ʿArabiyye (nşr. Ali Necîb Atavî), Beyrut 1985, I, 88-90; A. Perron, “Lettre sur les poètes Tarafah et al-Mutalammis”, JA, üçüncü seri, II (1841), s. 46-69, 215-257; M. Abdülganî Hasan, “Maʿa aḥdeṯi mâ nüşire mine’l-maẖṭûṭâti’l-ʿArabiyye”, Mecelletü’l-Kitâbi’l-ʿArabî/Arabic Book Journal, LIV, Kahire 1971, s. 10-11; Ch. Pellat, “al-Mutalammis”, EI² (İng.), VII, 763-764.

Ali Şakir Ergin

MÜ'TELİF ve MUHTELİF

(المؤتلف والمختلف)

Yazılışı aynı, okunuşu farklı olan râvi adlarıyla ilgili terim ve bu konuda yazılan eserlerin ortak adı.

Bir râvinin rivayet ettiği hadisin güvenilir olup olmadığını tesbit edebilmek için onun adını, lakabını, künye ve nisbesini bilmek önemlidir. Ricâlü'l-hadîs ilminin bir kolu olan mü'telif ve muhtelif râvilerin birbiriyle karıştırılmamasını sağlamaya çalışır. Yahyâ b. Maîn, doğru olan isimle doğru olmayanı ayırmadan rivayette bulunan kişinin kendisinden hadis rivayet edilmeye lâyık olmadığını söylemektedir. Muhaddisler Habbân'ı Hibbân, Husayn'ı Husayf diye okuyan ve bu farkı önemsemeyen kimselerin rivayete ehil olmadıklarını kabul etmiş ve onlardan hadis rivayet etmemişlerdir.

Mü'telif ve muhtelif yazılış itibariyle aynı veya birbirine yakın (mü'telif), ancak telaffuz bakımından birbirinden farklı (muhtelif) olan isim, künye, lakap ve nisbeleri ifade eder. Bu farklılık bir harfin harekesinin yanlış okunması, harfteki noktanın değiştirilmesi, benzer bir harfle karıştırılması gibi sebeplerden kaynaklanır. Arap alfabesinde sesli harflerin bulunmaması, noktaların harflerin tayininde önemli rol oynaması isimlerin farklı okunmasına imkân vermekte, bu da zaman zaman karışıklığa yol açmaktadır. Özel isimlerin mü'telif ve muhtelifi konusunda üç ihtimalden söz edilebilir. 1. İsmin yazılışının aynı, okunuşunun farklı olması. "سلام" ismi Selâm ve Sellâm, "كريز" ismi Kerîz ve Küreyz, "عمارة" ismi, Umâre, İmâre ve Ammâre şeklinde okunmaya müsaittir. 2. Bir ismi meydana getiren harflerin şeklen aynı, fakat noktalarının farklı olması. "سراج" - "سراح" isimleri Serâh ve Sirâc, "حرام" - "حزام" isimleri Harâm ve Hizâm, "جرير، حرير، حريز، خزير، حزيز، حزين، جرين، خربز، جربز" isimleri Cerîr / Cüreyr, Hureyr / Harîr, Harîz, Huzeyr, Hazîz, Hazîn, Cerîn, Hirbiz, Cürbiz şeklinde okunabilir. 3. Birbirine sadece şeklen benzeyen isimlerin tamamen farklı olması. "زنير" (Züneyr) ve "زنين" (Züneyn) örneklerinde olduğu gibi. Özel isimlerdeki bu durum künye, lakap ve nisbeler için de söz konusudur.

“أبو بصير” (Ebû Basîr) ve “أبو نصير” (Ebû Nusayr) künyeleri, “بزار” (Bezzâr) “بزاز” (Bezzaz) lakapları, “البصري” (el-Basrî) ile “النصري” (en-Nasrî) ve “النضري” (en-Nadarî / en-Nadrî) nisbeleri böyledir.

Mü’telif ve muhtelif konusunda hemen hiçbir ismi dışarıda bırakmamak üzere geniş araştırmalar yapılmakla beraber en çok Ṣaḥîḥ-i Buḫarî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim ile el-Muvaṭṭaʾın râvileri üzerinde durulduğu görülmektedir. Mü’telif ve muhtelifin bu sahada yapılan çalışmalarla sınırlı kalmadığı, buna yakın konular olan müttefik ve müfterik ile müteşâbih konularındaki eserlerin, hatta ensâba dair çalışmaların da muhteva açısından birbirine çok yakın olduğu görülmektedir.

Mü’telif ve muhtelife dair bilinen ilk kitap, Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî’nin (ö. 245/859) Muḫtelefü’l-ḳabâʾil ve müʾtelefühâ adlı eseri olmakla beraber (nşr. F. Wüstenfeld, Göttingen, 1850; nşr. Hamed el-Câsir, Riyad 1400/1980; nşr. İbrâhim el-Ebyârî, Kahire-Beyrut 1400/1980) sadece hadis râvilerine ait en önemli ilk kaynak Dârekutnî’nin el-Müʾtelif ve’l-muḫtelif’idir (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir, I-V, Beyrut 1406/1986). Alfabetik olan kitabın baş tarafı günümüze ulaşmadığı için eser “bâ” harfiyle başlamakta ve 2352 isim ihtiva etmektedir. Ardından Abdülganî el-Ezdî, hocasının bu çalışmasını tamamlamak amacıyla el-Müʾtelif ve’l-muḫtelif fî esmâʾi naḳaleti’l-ḥadîs̱’ini yazmıştır (nşr. Muhammed Muhyiddin el-Caʿferî ez-Zeynebî, Allahâbâd 1327, müellifin Müştebihü’n-nisbe’si ile birlikte). Caʿfer b. Muhammed el-Müstağfirî bu esere ez-Ziyâdât fî Kitâbi’l-Müʾtelif ve’l-muḫtelif li-ʿAbdilġanî adıyla ilâveler yapmış (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 525, vr. 45-67; Mekke, Harem 1923), Muhammed b. Ali es-Sûrî de bunun için bir ziyâdât kaleme almıştır. Hatîb el-Bağdâdî, Dârekutnî’nin eserini Abdülganî’nin adı geçen çalışmasını da dikkate alarak el-Müʾtenif fî tekmileti’l-Muḫtelif ve’l-müʾtelif ismiyle genişletmiş ve ikmal etmiştir (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 285/140; Brockelmann, GAL, I, 401). Bu arada Hişâm b. Ahmed el-Vakşî et-Tenbîhât ʿalâ evhâmi’d-Dâreḳuṭnî fi’l-Müʾtelif ve’l-muḫtelif, Ruşâtî el-İʿlâm bimâ fi’l-Muḫtelif ve’l-müʾtelif li’d-Dâreḳuṭnî mine’l-evhâm adıyla birer eser yazmışlardır. Hasan b. Bişr el-Âmidî’nin el-Müʾtelif ve’l-muḫtelif’i şairlerle ilgilidir (nşr. F. Krenkow, Kahire 1354; nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, Kahire 1381).

Bu sahanın en mükemmel eseri İbn Mâkûlâ’nın el-İkmâl* fî refʿi’l-irtiyâb ʿani’l-müʾtelif ve’l-muḫtelif fi’l-esmâʾ ve’l-künâ ve’l-ensâb’ıdır (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, I-VI, Haydarâbâd 1382-1386/1962-1967; nşr. Nâyif el-Abbas, VII,

Beyrut 1976). Burada ayrıca İbn Mâkûlâ’nın kendi eserine yazdığı Müstemirrü’l-evhâm adlı zeyli ile Dârekutnî, Abdülganî el-Ezdî ve Hatîb el-Bağdâdî’nin eserlerindeki evhamı derleyip düzelttiği Tehẕîbü müstemirri’l-evhâm ʿalâ ẕevi’l-maʿrife ve üli’l-efhâm adlı eseri anılmalıdır (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan, Beyrut 1410/1990). Daha sonraki dönemlerde el-İkmâl esas alınarak muhtelif çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan Hâzimî’nin el-Fayṣal fî müştebehi’n-nisbe’sinde (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 530) İbn Mâkûlâ’nın bu eserinin özellikle nisbelerle ilgili bölümündeki hatalar düzeltilmektedir. İbn Nukta’nın el-İstidrâk ʿale’l-İkmâl li’bn Mâkûlâ’sı (nşr. Abdülkayyûm Abdürabbinnebî, Mekke 1408/1987) aslının yarısı kadar olan hacmiyle el-İkmâl üzerine yapılan zeyillerin en önemlisidir. Ardından İbnü’l-İmâdiyye olarak da tanınan Mansûr b. Selîm eẕ-Ẕeyl ʿâlâ teẕyîli İbn Nuḳṭa ʿale’l-İkmâl li’bn Mâkûlâ (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mustalah, nr. 81; Brockelmann, GAL, I, 435; Suppl., I, 573), İbnü’s-Sâbûnî Tekmiletü İkmâli’l-İkmâl fi’l-ensâb ve’l-esmâʾ ve’l-elḳāb (nşr. Mustafa Cevâd, Bağdat 1377/1957; Beyrut 1406/1986) adlı zeyillerini kaleme almışlardır. Moğultay b. Kılıç, Ẕeyl ʿalâ Kitâbeyi’ṣ-Ṣâbûnî ve İbn Selîm fi’l-müʾtelif ve’l-muḫtelif adlı eserinde Mansûr b. Selîm ve İbnü’s-Sâbûnî’nin zeyillerini birleştirerek bunlara bir zeyil yazmıştır. Daha sonra İbnü’n-Neccâr el-Bağdâdî Ẕeylü’l-Müʾtelif ve’l-muḫtelif li’bn Mâkûlâ (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 1214 [I. cilt]), Îsâ b. Mes‘ûd ez-Zevâvî İkmâlü’l-İkmâl fi’l-müʾtelif ve’l-muḫtelif (GAL Suppl., I, 948), Hüseyin b. Bedrân el-Bağdâdî Muḫtaṣarü’l-İkmâl li’bn Mâḳûlâ adlı çalışmalarını gerçekleştirmişlerdir.

Ebû Ali el-Gassânî’nin Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ile Ṣaḥîḥ-i Müslim’deki râvilerin isim, künye, lakap ve nisbelerinin mü’telif ve muhtelifi ile yanlış anlaşılabilecek kelimelere dair Taḳyîdü’l-mühmel ve temyîzü’l-müşkil adlı çalışmasıyla (DİA, XIII, 396) İbnü’lKayserânî’nin el-Ensâbü’l-müttefiḳa fi’l-ḫaṭṭi’l-mütemâs̱ile fi’n-naḳṭ ve’ż-żabṭ’ı ve bunun zeyli olan Ebû Mûsâ el-Medînî’nin Ziyâdât ʿalâ Kitâbi’l-Ensâbi’l-müttefiḳa fi’l-ḫaṭ adlı eseri (Haydarâbâd 1323; nşr. Yûsuf Kemâl el-Hût, Beyrut 1411/1991),

Hâzimî’nin el-Müʾtelif ve’l-muḫtelif fî esmâʾi’l-büldân’ı (DİA, XVII, 125) ve Nasr el-Hûrînî’nin el-Müʾtelif ve’l-muḫtelif fi’l-esmâʾ adlı eseri (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mustalah, nr. 290; Tal‘at, nr. 212) bu sahada bilinen diğer çalışmalardır. Kaynaklarda Hasan b. Abdullah el-Askerî, İbnü’l-Faradî, Mâlînî, Ebü’l-Velîd İbnü’d-Debbâğ, İbn Nâsır es-Selâmî, İbnü’l-Ebbâr, İbnü’l-Fuvâtî, Ca‘berî, Ebîverdî ve Alâeddin İbnü’t-Türkmânî gibi muhaddislerin de bu konuda çalışma yaptığı zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 344-357; Nevevî, et-Taḳrîb ve’t-teysîr (nşr. Salâh Muhammed Muhammed Uveyza), Beyrut 1407/1987, s. 107-110; a.mlf., İrşâdü ṭullâbi’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 219-226; Bedreddin İbn Cemâa, el-Menhelü’r-revî fî muḫtaṣari ʿUlûmi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Dımaşk 1406/1986, s. 121-127; Burhâneddin el-Ebnâsî, eş-Şez̠e’l-feyyâḥ min ʿUlûmi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Ebû Abdullah M. Ali Semek), Beyrut 1418/1998, s. 428-455; İbnü’l-Mülakkın, el-Muḳniʿ fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey‘), İhsâ 1413/1992, II, 592-613; Zeynüddin el-Irâkī, Şerḥu Elfiyyeti’l-ʿIrâḳī (nşr. Muhammed b. Hüseyin el-Irâkī el-Hüseynî), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), III, 128-200; a.mlf., et-Taḳyîd ve’l-îżâḥ (nşr. Abdurrahman M. Osman), Beyrut 1401/1981, s. 363-385; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, IV, 227-268; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, II, 297-315; Zekeriyyâ el-Ensârî, Fetḥu’l-bâḳī ʿalâ Elfiyyeti’l-ʿIrâḳī (nşr. Muhammed b. Hüseyin el-Irâkī el-Hüseynî), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), III, 128-200; Radıyyüddin İbnü’l-Hanbelî, Ḳafvü’l-es̱er (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1408, s. 113-115; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut 1415/1994, s. 699-703; Leknevî, Ẓaferü’l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 91-93; Mübârekfûrî, Muḳaddimetü Tuḥfeti’l-aḥvez̠î (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1412/1992, s. 302-304; Brockelmann, GAL, I, 401, 435; Suppl., I, 573, 948; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 115-119; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱, Kahire

1399/1979, s. 189-192; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 336-343; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, el-Vasîṭ fî ʿulûm ve muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱, Cidde 1403/1983, s. 604-625; Fâruk Hamâde, el-Menhecü'l-İslâmî fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl, Rabat 1409/1989, s. 73-78; Muhammed b. Ali el-Asyûbî el-Vellüvî, Şerḥu Elfiyyeti's-Süyûṭî fi'l-ḥadîs̱, Medine 1414/1993, II, 283-337; Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir, Tevs̱îḳu'n-nüṣûṣ ve żabtihâ ʿinde'l-muḥaddis̱în, Mekke 1414/1993, s. 181-196; M. Yaşar Kandemir, "Gassânî, Ebû Ali", DİA, XIII, 396; Selman Başaran, "Hâzimî", a.e., XVII, 125.

S. Kemal Sandıkçı

el-MÜ’TELİF ve’l-MUHTELİF

(المؤتلف والمختلف)

Hasan b. Bişr el-Âmidî’nin (ö. 371/981) meşhur adları aynı olan Arap şairlerini birbirinden ayırmak amacıyla kaleme aldığı eseri.

Tam adı el-Müʾtelif ve’l-muḫtelif fî esmâʾi’ş-şuʿarâʾ ve künâhüm ve elḳābihim ve ensâbihim ve baʿżı şiʿrihim’dir. Kitap, mukaddimede de belirtildiği gibi her harf bir bölüm oluşturmak üzere ve sadece ilk harf dikkate alınarak düzenlenmiştir. İlk harfin -kelimeye dahil olmak şartıyla- iştikak açısından da ilk harf olması göz önünde bulundurulmamıştır. Müellifin kelimeleri noktasız kabul ettiği, şekil ve imlâ bakımından birbirinin aynı veya benzeri olmasını dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Genellikle her bölümde daha çok benzer isme sahip olan şairler ilk sıralara alınmıştır. Meselâ el-Aḥvaṣ - el-Aḫvaṣ, el-Eflaḥ - el-Eflec, el-Ba‘îs̱ - en-Na‘ît, Büceyr - Buḥayr, Cerîr - Ḥarîz, Ḥuṣayn - Huḍayn, Ḥayyân - Ḥibbân - Cebbâr, Yezîd - Berîd gibi yazılışları aynı, noktaları veya bir harfleri farklı olduğu için okunuşlarında hata edilen şairlerle Aḳşer - Uḳaysir, Beşîr - Büşeyr gibi küçültme ismi şekilleri karıştırılan şairler bir araya toplanarak meşhur olanına olmayanı dahil edilmiş, baba, dede isimleri veya soy şeceresi, lakap, künye yahut nisbesi zikredilip birbirinden ayırt edilmiştir. Şairlerin biyografileriyle şiirleri konusunda kısa bilgilerle yetinilmiştir. Az kullanılan bazı adların nokta ve harekeleriyle aynı mahiyette şiirlerde geçen bazı kelimelerin açıklamaları yapılmıştır. Hâtimede Âmidî’nin 645 şairi kapsadığını söylediği eserinde 695 şair yer almaktadır. Kitap Ebü’l-Hüseyin Ali b. Dînâr’la birlikte altı râvinin rivayetiyle günümüze intikal etmiş olup Süyûtî’nin Şerḥu şevâhidi Muġni’l-lebîb’inde mevcut, isimleri şüpheli şairlerin doğru adlarını tesbitte yegâne kaynak olmuştur.

el-Müʾtelif ve’l-muḫtelif, Fritz Krenkow tarafından Fâtih Millet Kütüphanesi’ndeki (nr. 4504) yazmasına dayanılarak bazı tashih ve notlarla birlikte yayımlanmıştır (Merzübânî’nin Muʿcemü’ş-şuʿarâʾıyla birlikte, Kahire 1354/1935; Beyrut 1402/1982). Kitabın ikinci neşrini gerçekleştiren Abdüssettâr Ahmed Ferrâc da (Kahire 1381/1961) yegâne nüsha olduğunu

söylediği aynı yazmaya dayanmıştır. Halbuki Edward G. Browne, Cambridge'de iki yazmasının daha bulunduğunu (nr. 1127, 1128) kaydetmektedir (Brockelmann, GAL Suppl., I, 171).

BİBLİYOGRAFYA

Âmidî, el-Müʾtelif, s. 7, 198; Brockelmann, GAL Suppl., I, 171-172; a.mlf., "Âmidî", İA, I, 401; Sezgin, GAS, II, 44, 101; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 527; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü'l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 152; İsmail Durmuş, "Âmidî", DİA, III, 55-56.

İsmail Durmuş

MÜ’TEMEN b. AHMED

(bk. SÂCÎ, Mü’temen b. Ahmed).

MÜTEMMİM b. NÜVEYRE

(متمّم بن نويرة)

Ebû Nehşel Mütemmim b. Nüveyre b. Cemre b. Şeddâd el-Yerbûî et-Temîmî (ö. 30/650)

Mersiyeleriyle tanınan şair ve muhadram sahâbî.

Adı bazı kaynaklarda Mütemmem şeklinde geçiyorsa da doğrusu Mütemmim'dir. Künyesi Ebû Temîm, Ebû İbrâhim, Ebû Edhem ve Ebû Nüheyle şeklinde de kaydedilmiştir. Temîm kabilesine bağlı Benî Hanzale'nin Benî Yerbû' koluna mensuptur. Benî Yerbû'un reisi Mâlik b. Nüveyre'nin kardeşi olup kabilesiyle birlikte İslâm'a girmiş ve Mâlik'le birlikte beraber Resûlullah tarafından kabilesinin zekâtını toplamakla görevlendirilmiştir. Tek gözlü, kısa boylu ve çirkin bir kimse olan Mütemmim kardeşi Mâlik'in şahsiyeti yanında gölgede kalmış, bir ara Benî Tağlib'e esir düşmüş ve kardeşi Mâlik'in gayretiyle kurtulmuştur.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra irtidad eden Arap kabileleri arasında Mâlik ve Mütemmim'in kabilesi de yer alıyordu. Halife Ebû Bekir bunlarla savaşmak için Hâlid b. Velîd kumandasındaki kuvvetleri görevlendirdi. Bu savaşta mürtedlerin bir kısmı öldürüldü, bir kısmı esir alındı. Mâlik b. Nüveyre de esirler arasındaydı. Taberî'nin, irtidad savaşlarında kendisinden iktibaslarda bulunduğu ve mensup olduğu Temîm kabilesi lehine haberler ürettiği bilinen Seyf b. Ömer'den rivayetine göre Hâlid b. Velîd soğuk bir gecede kumandanlarına Hicaz lehçesiyle, "Esirlerinizi soğuktan koruyun" emrini verdiği halde kuzey lehçesini kullanan Dırâr b. Ezver emri, "Esirlerinizi öldürün" şeklinde anlayarak Mâlik'i öldürmüş, Hâlid buna tepki göstermişse de sonunda, "Allah'ın takdir ettiği oldu" demiştir (Taberî, III, 278). Bir başka rivayete göre, Mâlik'in topladığı zekât mallarını peygamberin vefatından sonra sahiplerine iade etmesi ve konuşmalarında Resûlullah'a karşı saygısız ifadeler kullanması bazı sahâbîlerle birlikte Hâlid b. Velîd'i onun da mürted olduğu kanaatine sevketmiş ve bu sebeple öldürülmüştür (DİA, XXVII, 515). Daha sonra Hâlid, bazı yakınlarının

karşı çıkmasına rağmen Mâlik'in karısı Ümmü Temîm bint Minhâl ile evlenmiştir (a.g.e., XV, 290).

Kardeşinin öldürülmesine çok üzülen Mütemmim, Hâlid b. Velîd'i Halife Ebû Bekir'e şikâyet etmiş, ondan intikam alınmasını istemiş, fakat Ebû Bekir sadece kan bedelini ödemekle yetinmiştir. Ardından Mütemmim ve kabilesi meseleyi yeni halife Ömer'e arzetmiştir. Hz. Ömer Mütemmim'i iyi karşılamış, onun Mâlik için nazmettiği mersiyelerini dinlemiş, Mütemmim gibi şair olup da Yemâme savaşlarında şehid düşen kardeşi Zeyd b. Hattâb için böyle mersiyeler söylemeyi arzu ettiğini belirtmiş, ancak o da Hâlid'i görevden almakla yetinmiştir (geniş bilgi için bk. Fayda, Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid, s. 422-441). Bunun üzerine Mütemmim, kardeşi için yazdığı ağıtları okuyarak dolaşmaya ve derbeder bir hayat sürmeye başlamış, acılarını unutur ümidiyle yeniden evlendirilmiş, fakat bu evlilikler de fayda vermemiştir. Bu sebeple, "Mütemmim'in Mâlik'e ağladığı kadar hiçbir ölüye ağlanmamıştır" sözü Araplar arasında meşhur olmuş, acı ve hüznü dile getirmede Arap şairlerinin Mütemmim'i geçemediği ifade edilmiştir.

Mâlik b. Nüveyre'nin âkıbeti, hem kendisinin hem de ona ağıtlar yakan kardeşi Mütemmim'in şöhretine vesile olmuştur. Mütemmim'in uzun kaside ve mersiyelerinden yalnız bazı kıtalar zamanımıza ulaşabilmiştir. Mufaddal ed-Dabbî'nin kaydettiğine göre elli bir dizelik "ayn" kafiyeli mersiyesi kadîm Arap edebiyatı mersiye türünün şaheseri kabul edilmiş (el-Mufaḍḍaliyyât, s. 67-68), İbn Sellâm el-Cumahî eserinin mersiyeler bölümünde Mütemmim'e ve kasidesine ilk sırada yer vermiştir (Ṭabaḳātü fuḥûli'ş-şuʿarâʾ, II, 350). Asmaî de bu kasideyi mersiyelerin şaheseri kabul etmiş, fakat Câhiz bu kanaate katılmamıştır (İbn Abdürabbih, III, 265). Dokuz beyti başka bir şaire ait olduğu tesbit edilen kasidenin, Muşakkar Kalesi'nin Fars asıllı valisince katledilen bir kişi Hakkında yazılan ve Temîm kabilesi arasında yaygın olan bir kasideye nazîre olarak nazmedildiği kaydedilir. Mütemmim'in kasidesi Mâlik'in cömertliğini ve kahramanlığını, onun hâtıralarını yâdederek ağlamayı, kendi his, hüzün ve acılarını, onun kaybedilmesiyle toplumun neler kaybettiğini, mezarını takdis, katiline lânet gibi bölümlerden oluşur. A. Jones, kasidenin Arapça metniyle beraber İngilizce tercüme ve açıklamasını yapmıştır (bk. bibl.). Zamanımıza ulaşan mersiyelerinin çoğu Mâlik'le ilgili olmakla birlikte

Mütemmim, Hz. Ömer'in vefatı üzerine onun için ve kardeşi Zeyd b. Hattâb için de mersiyeler nazmetmiştir. Muahhar kaynakların yalnız savaşçılığını ön plana çıkardığı Mâlik'i eski kaynaklar savaşçı ve şair vasıflarıyla nitelemiş olup onun ve Mütemmim'in bazı şiirlerini birbirine nisbet etmişlerdir. Mütemmim'in mersiyeleri III. (IX.) yüzyılda Vesîme b. Mirsâl tarafından toplanmış (Yâkūt, XIX, 248) ve divanı Ebû Amr eş-Şeybânî, Asmaî, Sükkerî tarafından derlenmişse de (İbnü'n-Nedîm, s. 158) bunların hiçbiri zamanımıza ulaşmamıştır. İbtisâm Merhûn es-Saffâr, Mâlik ile Mütemmim'in kaynaklarda yer alan şiirlerini bir kitapta toplamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Mufaddal ed-Dabbî, el-Mufaḍḍaliyyât (nşr. C. J. Lyall), Beyrut 1920, s. 67-68; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳātü'l-kebîr (nşr. E. Sachau), Leiden 1321, III, 275; İbn Sellâm el-Cumahî, Ṭabaḳātü fuḥûli'ş-şuʿarâʾ (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1952, I, 173; II, 350; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, Kahire 1322, s. 70-72; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1993, III, 1446-1447; a.mlf., Kitâbü'l-Fâżıl (nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1956, s. 62-63; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 277-280; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, III, 265; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XIV, 63-76; XV, 289-304; Hâlidiyyân, Kitâbü'l-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. Muhammed Yûsuf), Kahire 1958, II, 346; Merzübânî, Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ (nşr. F. Krenkow), Beyrut 1402/1982, s. 466-467; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 158; Ebû Ubeyd el-Bekrî, Simṭü'l-leʾâlî fî şerḥi Emâli'l-Ḳālî (nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1936, I, 87; İbn Münkız, Kitâbü'l-Menâzil ve'd-diyâr, Kahire 1994, s. 293-294; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 248; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), V, 52-54, 58-59; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, V, 177; İbn Hacer, el-İṣâbe, Kahire 1358/1939, III, 336-337, 340; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb (Bulak), I, 236-238; Th. Nöldeke, Beiträg zur Kenntnis der Poesie der alten Araber, Hannover 1864, s. 87-151; R. Blachere, Histoire de la littérature Arabe, Paris 1952, s. 258-259; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, s. 53-54; Sezgin, GAS, II, 204-205; İbtisâm Merhûn es-Saffâr, Mâlik ve Mütemmim ibnâ Nüveyre el-Yerbûʿî, Bağdad 1968, s.

3-7, 20-23, 30-52, 83-119; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, I, 301-302; A. Jones, Early Arabic Poetry, Oxford 1992, s. 102-125; Mustafa Fayda, Allah’ın Kılıcı Halid Bin Velid, İstanbul 1992, s. 422-441; a.mlf., “Hâlid b. Velîd”, DİA, XV, 290-291; a.mlf., “Mâlik b. Nüveyre”, a.e., XXVII, 514-515.

İbrahim Sarmış

MÜTENÂHİ

(المتناهي)

Âlemin sonlu olduğunu ifade eden felsefe ve kelâm terimi.

Sözlükte “sona ermek, bitmek; sınırlı olmak” anlamlarındaki tenâhî masdarından isim olan mütenâhî kelimesi sonlu varlıklar için kullanılan bir terimdir. Sonsuz kavramı gayr-i mütenâhî (Far. nâ-mütenâhî), sonsuzluk ise lâ tenâhî tabirleriyle karşılanmıştır. İlkçağ Yunan felsefesinde sınır ve son kavramı için peras, belirsiz, sınırsız ve sonsuz olan varlık için apeiron terimi kullanılmıştır.

Eflâtun, apeiron-peras zıtlığını Philebus diyalogunda (15d-17a, 23c-26d) kendi Tanrı ve âlem görüşünü temellendirmek üzere ele almıştır. Filozofun teorisi, herhangi bir varlığın yapısı gereği akledilir olan bir düzen yahut oran içinde bulunduğu ana fikrine dayanır. Âlemin şekli ve sûreti olmayan, dolayısıyla akledilemeyen muazzam bir apeiron, hatta kelimenin tam anlamıyla düzensizlik ifade eden bir kaos şeklinde tasavvuru filozofun sistemiyle çelişeceğinden Eflâtun Tanrı’nın etkinliğini, “sınırlı ile sınırsızı birbirine karıştırıp âleme bir düzen ve bütünlük vermek” olarak da tanımlayacaktır. Bu düzen ve bütünlük içinde fertler sonsuz, türler sonludur. Tabii ve zıt niteliklerin yol açtığı oluş süreci sonsuz, zıtların çatışmasını bir yerde sınırlayan, onları sayısal ölçülere bağlı şekilde oranlı ve düzenli hale getiren ilke sınırlılıktır. Eflâtun bu ilkeyi ahlâka da uygulamıştır. Buna göre tabiatı gereği sınırsız ölçüde aşırılığa meyleden beşerî hazlar, bir sınır ilkesine dayalı olarak belirlenmiş yasa yahut düzenle aklî bakımdan kontrol edilmelidir.

Aristo sonlu-sonsuz kavramlarını Fizik’te (202b-208a) incelemektedir. Filozof öncelikle, sonsuz kavramını toplama ve çarpma yoluyla “sonsuz eklenebilirlik” veya bölme yoluyla “sonsuz bölünebilirlik” mânasında ikiye ayırmakta, sayının ilk anlamda, mekânın ikinci anlamda, zamanın her iki anlamda sonsuz olduğunu ileri sürmektedir. Ancak konu âlemin cismanî cevheri olunca sonsuz büyüklükte bir cismin olamayacağını söylemektedir.

Aristo’ya göre sonsuz mekân veya uzay fiilen var olamaz, fakat mekânın bölünebilirlik bakımından kuvve halinde sonsuz olduğu söylenebilir. Çünkü belli bir orana göre giderek küçülen parçalar almakla bütünü tüketmek mümkün değildir. Ancak filozofun sistemi açısından unutulmaması gereken ana fikir âlemin sonlu büyüklüğe sahip bir küre olduğudur (krş. Ross, s. 103-104). Zira âlemi çepeçevre kuşatan atlas feleğinin ötesinde ne boşluktan ne doluluktan söz edilebilir.

Sonluluk kavramını İslâm felsefesinin daha ilk merhalesinde Ya‘kūb b. İshak el-Kindî Kitâb fi’l-Felsefeti’l-ûlâ, Risâle fî îżâḥi tenâhî cirmi’l-ʿâlem ve Risâle fî vaḥdâniyyetillâh ve tenâhî cirmi’l-ʿâlem adlı eserlerinde ele almıştır. Filozofun sonsuzluk kavramı üzerine yazdığı Risâle fî mâʾiyyeti mâ lâ yümkinü en yekûne lâ nihâye leh de bu cümleden sayılmalıdır. Kindî’nin tezi, cismanî âlemin sonsuz olamayacağını ispatlama düşüncesi üzerine kurulmuştur. Bunun için “kıyâsü’l-hulf” denilen ve bazı esaslarını geometriden alan yöntemine başvurarak cismin sonsuz olduğunun varsayılması durumunda aklın içine düşeceği çelişkileri göstermeye çalışmaktadır (Felsefî Risâleler, s. 148-151, 199-211).

İbn Sînâ, es-Semâʿu’ṭ-ṭabîʿî’de cisimler için sonluluk ve sonsuzluk kavramları geçerli olduğu bağlamlar, bilfiil sonsuzun imkânsızlığı, sebep-tesir bakımından cismin sonlu olduğu gibi meseleleri Kindî’nin ortaya koyduğundan çok daha ayrıntılı biçimde ele almıştır. İbn Sînâ, sonlu ve sonsuz kavramlarını fizik ilmi açısından incelediğinin tamamen farkında olmakla birlikte zihinsel bir apaçıklığa ulaşmak amacıyla, son bulabilen fakat sonsuz olduğu da düşünülebilen doğru yahut kendisine sınırlılığın iliştiği, ancak fiilen sonu bulunmayan çember gibi kavramları çözümleyerek problemin matematikteki görünümlerine de başvurmaktadır. Fizikle aritmetiğin buluştuğu yerde şu soru sorulmaktadır: Cisimlerin miktar yahut sayılarında toplama ve çarpma yoluyla sonsuzca artma yahut bölme işlemi yoluyla sonsuzca bölünebilme niteliği var mıdır? Sonlu boyut, sınırlı mekân ve sonlu sayılardan meydana gelmiş sonsuz dizi kavramlarının cisimde “bilfiil olarak” sonsuzca artma veya bölünmeyi hariçte bırakması sebebiyle filozofun bu soruya cevabı olumsuzdur. Cisimler için sonu olmama ancak kuvve hali için düşünülebilir; sonsuz bölünebilirlik de ancak hayalen tasavvur edilebilir. Filozof sonsuz miktardaki cismin mekândaki hareketini de mümkün görmez. Çünkü bu durumda yer değiştirme imkânsız hale

gelecektir. Aynı tesbit sonsuz olduğu varsayılan bir cismin, konumu aynı kalan dâirevî hareketi için yapılmaktadır. Hareketin ölçüsü kabul edilen zaman ise ilk hareket ettirene ait bu fiilin süreklilik arzetmesi sebebiyle sonu olmayan bir süreçtir (İbn Sînâ, s. 209-232).

İlk hareket ettiricinin sürekli fiili yahut ilk sebep olarak Tanrı'nın sürekli varlık veriyor oluşunun hareket, zaman veya topyekün âlemin sürekliliği fikrini gerektirmesi kelâmcılar tarafından Dehriyye'deki gibi âlemin kıdemi, dolayısıyla Tanrı'nın inkârı iddiası şeklinde algılanmış ve bu algılayış Gazzâlî'nin şiddetli eleştirileriyle âdeta gelenekleşmiştir. Zirvesinde varlığın ilkesi ve kendisiyle zorunlu varlık olarak Tanrı'nın bulunduğu ontolojisiyle İbn Sînâ'nın bu eleştirileri ne kadar hak ettiği tartışmalı bir husustur (Kutluer, s. 97-104). Gazzâlî'nin eleştirilerine kendi açısından cevap vermiş olan İbn Rüşd ise yalnızca Allah'ın gerçek anlamda kadîm olduğunu, âlem ve içindekilerin yaratıcı bir fâilinin bulunduğunu İslâm felsefe geleneği adına açıkça ikrar etmiş, topyekün âlemdeki devamlılığı Tanrı'nın sürekli yaratma fiilinin eseri diye yorumlamıştır (Sarıoğlu, s. 183-198).

Temelleri Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf tarafından atılan kelâm atomculuğu Yunan atomculuğunun terminolojisini kullansa da bu materyalist sistemin ana fikirleriyle tam bir zıtlık içinde gelişmiş, esasen âlemin sonlu ve yaratılmış olduğunu ispata yarayan bir teori olarak hem Mu'tezile hem de Eş'ariyye tarafından benimsenmiştir. Grekçe'de "bölünemeyen" anlamına gelen "atomon"a karşılık İslâm kelâmının aynı anlamdaki "cüz'ü'l-lezî lâ yetecezzâ"sı yaratılmış, sınırlı sayıda, sonlu ve gayri cismanîdir. Démocritos'un sisteminde varlığı inkâr edilen arazlar kelâmcıların yaklaşımında özellikle ispat edilmiş ve ontolojik süreksizlikleri ısrarla vurgulanmıştır. Atomik cevher arazsız düşünülemeyeceğinden arazların "iki farklı anda bâki kalamayan" süreksizliği atomlar için de söz konusu edilmiştir. Tıpkı cevher ve arazlardan oluşan cisimler gibi zaman ve hareket de atomlardan oluşmakta, böylece cismanî, zamanî ve hareketli olan bütün fizik varlık kadrosu atomik, sonlu, süreksiz ve dolayısıyla yaratılmış kabul edilmektedir. Sonuç itibariyle atomcu modelin hem yeniden inşasında hem ilâhiyyât meselelerine uygulanmasında kelâmcıların sadece Allah'ın ezelî ve ebedî olduğu, O'ndan başka bütün varlık ve oluşların son bulacağı ilkesi yönlendirici bir rol oynamıştır (M. Âbid el-Câbirî, s. 231-272).

Bu arada âlemin yaratılmış ve sonlu olduğu telakkisini aklî delillerle desteklemek üzere hıristiyan bilgini Yahyâ en-Nahvî'ye ait De Aeternitate Mundi contra Proclum adlı eserden -Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife'sinde de görüldüğü üzere-kelâmcıların âzami ölçüde istifade ettiği ve bu delillerin İbn Rüşd tarafından Aristocu bir yaklaşımla yeniden ele alındığı bilinmektedir (Wolfson, s. 315-331). Yahyâ en-Nahvî'nin Proclus'a karşı yazdığı bu reddiyenin Arapça'ya Kitâb fi'd-Delâle ʿalâ ḥads̱i'l-ʿâlem adıyla yansımış bir versiyonunda Proclus'un yanı sıra Aristo ve âlemin kadîm olduğunu ileri süren öteki filozoflar Dehriyye kapsamına sokulmaktadır. Müellif kitabını bu tür saçmalıkları reddetmek için yazdığını, dolayısıyla âlemin önce yok iken sonradan yaratıldığını ispat etmek istediğini belirtmektedir (Pines, II [1972], s. 321 vd.).

Şehristânî'nin Nihâyetü'l-iḳdâm'ı sözü geçen terminolojinin sıkça kullanıldığı tipik kelâm metinlerinden biridir. Kendisinin âlemin yaratılmışlığını ve sonluluğunu ispat ederken gösterdiği çaba, Gazzâlî'den sonra geçen yıllara rağmen İslâm filozoflarına ait fikirlerin kelâm çevrelerinde ciddi tehdit olarak algılanışından hiçbir şey eksiltmediğini ortaya koymaktadır. Kelâmcıya göre âlemin sonradan ve yoktan yaratılmış olduğu inancı bütün dinlerde müşterek olup Milet okulu gibi bir grup eski Yunan filozofu da aynı doğrultuda görüşlere sahiptir. Ancak Aristo ile birlikte bu inanç ve telakkiden bir kopma meydana gelmiştir. Aristo'yu izleyen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozofları bir yaratıcısı olduğunu kabul etmekle beraber âlemin ezelî, göksel hareketin de sonsuz olduğunu ileri sürmüşlerdir (Nihâyetü'l-iḳdâm, s. 5 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

Eflâtun, Philebus, 15d-17a, 23c-26d; a.e. (trc. B. Jowett, The Dialogues of Plato içinde), Oxford 1875, IV, 54-56, 63-67; Aristoteles, Fizik, 202b-208a; a.e. (trc. Saffet Babür), İstanbul 1997, s. 105-135; Ya'kūb b. İshak el-Kindî, Felsefî Risâleler (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2002, s. 148-151, 199-211; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (1), s. 209-232; Şehristânî, Nihâyetü'l-

iḳdâm fî ʿilmi’l-kelâm (nşr. A. Guillaume), London 1934, s. 5-89; F. E. Peters, Greek Philosophical Terms, New York 1967, s. 19-20, 155; W. D. Ross, Aristoteles (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1993, s. 103-104; M. Âbid el-Câbirî, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı (trc. Burhan Köroğlu v.dğr.), İstanbul 1999, s. 231-272; H. A. Wolfson, Kelâm Felsefeleri (trc. Kasım Turhan), İstanbul 2001, s. 315-331; İlhan Kutluer, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İstanbul 2002, s. 87-112; Hüseyin Sarıoğlu, İbn Rüşd Felsefesi, İstanbul 2003, s. 183-198; S. Pines, “An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus”, IOS, II (1972), s. 320-352; H. P. Owen, “Infinity in Theology and Metaphysics”, The Encyclopedia of Philosophy (nşr. P. Edwards), New York-London 1972, IV, 190-193.

İlhan Kutluer

MÜTENEBBÎ

(المتنبّي)

Ebü’t-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. Abdissamed el-Cu‘fî el-Kindî el-Mütenebbî (ö. 354/965)

Arap şairi.

303 (915-16) yılında Kûfe’nin Benî Kinde mahallesinde doğdu. Soyu, Yemen Mezhic kabilesinin kollarından Benî Cu‘fî b. Sa‘d el-Aşîre’ye dayanır. Şeceresi Ahmed b. Hüseyin b. Mürre b. Abdülcebbâr olarak da geçer (İbn Hallikân, I, 62). Babasının lakabı olan Îdânü’s-sikā terkibi Abdân es-Sekkā şeklinde okunarak onun Kûfe’nin Kinde mahallesinde deveyle suculuk yaptığına dair anekdotlar ortaya konulmuştur (İbrâhim el-Ureyyız, s. 60). Hayatı boyunca Güney Arapları’nı üstün görmesine rağmen nesebini gizlemesi, fitne ve ihtilâllerin yoğun olduğu döneminde kabilesi sebebiyle kendisine düşmanlık edilmesinden çekinmesi veya ailesinin yoksulluğu sebebiyledir.

Öğrenimine Kûfe’de başladı. 312’de (924) Karmatî istilâsından dolayı ailesiyle birlikte Semâve çölüne göç etti. Bedevî hayatı yaşayan Araplar arasında iki yıl kalarak dil yeteneğini geliştirme, lugat, şiir, hikmet ve emsal öğrenme imkânı buldu. 315 (927) yılının başlarına doğru babasıyla beraber çölden Kûfe’ye dönünce kendini şiire verdi; Ebû Temmâm’ı ve Buhtürî’yi taklit edip ilk ürünlerini vermeye başladı. Ailesinin yoksul olmasının da etkisiyle karşı durulmaz bir arzu duyduğu servet, şöhret ve iktidarın en güvenli yolunun şiir olduğunu düşünerek ilk övgüsünü Ebü’l-Fazl el-Kûfî adında felsefe kültürüne sahip Şiî-Karmatî eğilimli bir zengine takdim etti. Kasidede Bâtınî-Karmatî inancına uygun ifadelerin yer alması onun inanç ve felsefesinin etkisi altında kaldığına, hayata ve insanlara karşı baş kaldıran sert mizacının ve kötümser felsefesinin bundan kaynaklandığına, dünya hayatının aldatmadan ibaret olduğuna dair görüşünün ve dinî nasların sınırlayıcı kayıtlarından kurtulma fikrinin bu felsefeden geldiğine dair görüşler ileri sürülmüştür. Tâhâ Hüseyin ve R. Blachère bu kanaati

taşıyanlardan bazılarıdır. Şevkī Dayf ve birçok çağdaş yazar ise bunu genç şairin takdir edilme arzusu ve kültürünün enginliğini gösterme amacıyla ilgili görmüş, hatta onun birçok şiirinde, Bâtınıyye-Karmatiyye gibi Arap ve İslâm toplumunu bozma niteliği taşıyan akımlara karşı mücadeleci tavrını ortaya koyan ve İmâmiyye akîdeleriyle alay eden görüşlerinin tesbit edildiğini belirtmiştir (Muhammed Berrâde, I, 100-111; M. Muhammed Hüseyin, XVIII [1964], s. 1-47).

Mütenebbî, 316 (928) yılının sonlarına doğru muhtemelen Karmatîler'in Kûfe'yi ikinci defa yağmalaması üzerine babasıyla birlikte Bağdat'a gitti. Burada İbn Düreyd, İbnü's-Serrâc, Ahfeş el-Asgar, Ebû Ömer ez-Zâhid (Gulâmu Sa'leb), Niftâveyh, İbn Dürüsteveyh ve Ebû Ali el-Fârisî gibi dilcilerden lugat, nahiv, edebiyat ve şiir dersleri aldı; kütüphanelerin ve kitapçıların müdavimlerinden oldu. Hallâc-ı Mansûr olayında rolü bulunduğu bilinen mutasavvıf Ebû Ali (Hârûn b. Ali) el-Evâricî'ye methiye yazması ondan tasavvuf kültürü aldığı ve etkisinde kaldığı şeklinde yorumlanmıştır. Bazı şiirlerinde tasavvufî ifadelere yer vermesi, bu alandaki engin kültürünü ortaya koyarak övdüğü kimseler tarafından beğenilme arzusu olarak algılanması şairin tabiatına daha uygun düşen bir yaklaşımdır. Muhammed b. Ubeydullah el-Alevî'ye yazdığı methiye de bu dönemde kaleme alınmıştır. 318'de (930) Suriye'ye gidip çeşitli şehir ve beldelerde gezginci şair olarak dolaştı, basit ücretler karşılığında methiyeler kaleme aldı. Menbic bölgesi bedevî reislerine, Trablusşam ve Lazkiye ediplerine yazdığı şiirler bu devreye rastlar. Bu dönemin şiirleri Ebû Temmâm ve Buhtürî'nin tesiri altında genellikle aceleye gelmiş, orta derecede neo-klasik tarzı yansıtan kasidelerden oluşur.

Bu deneme devresindeki şiirlerinin takdir edilmediğine öfkelenen Mütenebbî ücret karşılığında methiye yazmaktan vazgeçti; servet, mevki ve iktidara kavuşmanın en sağlam yolunun kuvvet ve şiddetten geçtiği kanaatine varıp Lazkiye'de isyan propagandasına başladı. Ağır vergiler koyan yönetime karşı olan bu hareket, Semâve'nin batı yakasında Benî Kelb ve Humus bâdiyesi bedevîleri içinde kısa zamanda yayıldı. Mütenebbî bedevîler arasında büyük bir nüfuz kazandı. Onun bu hareketi Karmatîliğin isyan, şiddet ve sertlik yanlısı ilkelerinden yararlanmış olduğu şeklinde yorumlandı. Başlangıçta başarılı gibi görünen birkaç teşebbüsün ardından Mütenebbî yenilgiye uğradı. İhşîdîler'in Humus valisi Lü'lü' tarafından, o

dönemde isyan çıkaranlara genellikle isnat edilen nebîlik iddiası suçlamasıyla 322 (934) yılı sonlarına doğru yakalanarak Humus'ta hapse atıldı. Tâhâ Hüseyin gibi çağdaş yazarlar şiirlerinde yer alan, gençler arasında yaydığı aksiyoner-devrimci fikirleri sebebiyle hapsedildiğini yazar (Maʿa'l-Mütenebbî, s. 166). 324'te (936) valiye özür dileyen bir methiye yazması üzerine Humus'u terketmek şartıyla serbest bırakıldı. Onun "Mütenebbî" lakabı bu olayla ilgili görülür. Aslında kendisi tarafından Kur'an'a nazîre olarak kaleme alındığı iddia edilen nesir parçaları (Hatîb, IV, 104) Mütenebbî isnadını haklı göstermek için uydurulmuş, edebî değeri onun gibi bir edibin sanatıyla bağdaşmayan yakıştırmalardır. Özellikle Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin Risâletü'l-ġufrân'ında zikrettiği (s. 423-424) serkeş deveyi uysallaştırması, tükürüğü ile bıçak kesiğini iyileştirmesi, kendilerine havlayıp duran ve öleceğini söylediği köpeğin ölmesi, duyu

ötesi olarak algılanan bazı haberleri vermesi gibi mûcize, keramet veya şathiye kabilinden anekdotlar da Mütenebbî lakabının yerleşmesi bağlamında ortaya konulmuş görünmektedir. Ancak peygamberlik iddiasına bedevîleri etkileyip nüfuz kazanmak amacıyla başvurulmuş olması da mümkündür. İbn Cinnî ise taraftarsız ve kimsesiz kalmışlığını anlattığı Semûd arasında Sâlih, yahudiler arasında Îsâ gibi olduğunu beyan eden ve kendisini peygamberlere benzeten dizeleri sebebiyle ona Mütenebbî lakabının takıldığını ileri sürer (Ebû Mansûr es-Seâlibî, I, 8). İbn Reşîḳ de şiirlerinde ortaya koyduğu üstün başarı ve zekâ örneği dolayısıyla kendisine bu lakabın verildiğini söyler (el-ʿUmde, I, 45). Ancak Mütenebbî'nin bu lakaptan rahatsız olduğu göz önünde bulundurularak lakabın onu çekemeyen düşmanları tarafından takıldığını söylemek gerekir. Aslında siyasî ihtirasları olan bir kimsenin son peygamber inancının genel kabul gördüğü bir ortamda bu tür bir iddiaya kalkışması makûl görünmemektedir (M. Muhyiddin Abdülhamîd, VIII/1 [1937], s. 49-52). Mütenebbî'nin isyanından az önce ve isyanı sırasında kaleme aldığı şiirler ikinci dönem şiirlerini teşkil eder. Bunlar aşırı güven ve gurur duygularıyla yazılmış, yer yer geleneksel şiir kalıplarından ayrılan, ilham ve üslûp itibariyle daha güçlü ürünlerdir.

Hapiste iken her şeyden önce güçlü bir şair olması gerektiğini idrak eden Mütenebbî, 325-328 (937-940) yıllarında Dımaşk, Lazkiye, Taberiye, Halep, Antakya gibi şehirleri ve Lübnan'ın çeşitli yerlerini dolaşarak basit

ücretler karşılığında orta halli kimseler ve küçük memurlar için methiyeler yazdı. Bu dönemde, üstün ırk olarak gördüğü Araplar'ın Türkler ve Deylem mevâlîsi gibi kendine göre düşük seviyeli yabancılar tarafından yönetilmesine üzüntülerini dile getirdiği şiirlerinde ırkçı görüşler ortaya koydu (Vâhidî, s. 148, 160; Nâsîf el-Yâzicî, s. 87, 96). Giderek şöhreti artan Mütenebbî, 328 (939) yılı başlarında Suriye emîrü'l-ümerâsı İbn Râiḳ'ın Dımaşk valisi olan Arap menşeli Bedr b. Ammâr el-Harşânî el-Esedî ile tanıştı ve resmî şairi sıfatıyla onun için içten duygularını dile getirdiği yüksek ilham ürünü kasideler yazdı (Vâhidî, s. 206-245; Nâsîf el-Yâzicî, s. 132-163). Hapis hayatının sona ermesinden itibaren bu devrede kaleme aldığı şiirler genellikle şekil yönünden büyük ilerleme kaydetmiş kasîdelerle bazı irticâlî şiirler ve Ebû Nüvâs tarzı bir av tasvirinden meydana gelen üçüncü tarz şiirlerini oluşturur.

Aşırı derecede gururlu olması, saray hayatının entrikalarına ayak uyduramaması ve kendisini çekemeyenler yüzünden vali ile arası açılan Mütenebbî saraydan ayrılarak Suriye çölünde inzivaya çekildi. Dımaşk Valisi Bedr b. Ammâr'ın yeniden Irak'a hareket etmesi üzerine inzivadan çıkıp tekrar methiye yazmaya yöneldi ve ikinci derecedeki bazı kimseler için övgüler kaleme aldı. 336'da (947-48) Hamdânî Emîri Seyfüddevle'nin Antakya valisi Ebü'l-Aşâir'in yanına giderek methiyesini sundu. Vali, ertesi yıl Antakya'ya gelen Seyfüddevle'ye şairlik ve süvariliğinden övgüyle söz ettiği Mütenebbî'yi takdim etti. Seyfüddevle, sarayında birçok şair bulunmasına rağmen o dönemde Arap milletinin ve kendisinin özellikle Haçlılar'a karşı savaşlarını ve kahramanlıklarını daha güçlü bir tonda dile getirecek yiğit, savaşçı ve güçlü bir şaire ihtiyaç duyarak onu Halep sarayına davet etti. Mütenebbî şiirlerini huzurda oturarak okuması, el etek öpmemesi ve yılda en az üç kasidesine 3000 dinar ödenmesi şartıyla Hamdânî sarayına girip Seyfüddevle'nin şairi oldu.

Mütenebbî'nin Bedr ile aralarının bozulduğu 329 (941) yılı ortalarından 337 (948) yılı başlarına kadar kaleme aldığı şiirler dördüncü tarz şiirlerini teşkil eder. Bu koleksiyonda neo-klasik kaside şekline sadık kalınmış olmakla birlikte kadın aşkının dile getirildiği giriş kısımları (nesîb / teşbîb) asgari hadde indirilmiş, bazan bunun yerine hülyaları ile hayal kırıklıklarını dile getiren felsefî-lirik girişlere yer verilmiştir. Cesur, âlicenap ve cömert bir Arap reisi örneğini temsil eden hâmisi Seyfüddevle'ye bağlılığı samimi idi.

Buna karşılık Seyfüddevle de şairinin kıymetini takdir ediyor, onu hediyelere boğuyor, kendisine arkadaş gibi davranıyor, seferlerinde yanına alıyordu. Mütenebbî de Halep'e dönünce hükümdarın Bizans'a ve bedevîlere karşı gerçekleştirilen savaşlarını tasvir ve terennüm ediyordu. Onun savaşları arasındaki kısa zamanlarda saray hayatına iştirak ediyor, çeşitli vesilelerle irticâlî şiirler ve övgüler yazıyor (Vâhidî, s. 522-537; Nâsîf el-Yâzicî, s. 376-395), Seyfüddevle'nin ölen yakınları için mersiyeler kaleme alıyordu (Vâhidî, s. 388 vd., 408 vd.). Mütenebbî'nin Seyfüddevle'nin yanında kaldığı dokuz yıl boyunca yazdığı şiirler sanat hayatının zirvesini teşkil etmekte olup beşinci tarz şiirlerini ve bütün eserlerinin üçte birini oluşturur. "Seyfiyyâtü'l-Mütenebbî" adı verilen bu şiirler, bizzat kendisinin de olayların içinde yer alması sebebiyle tarihî bakımdan birinci derece belge niteliği taşır. Araplar'ın yanı sıra İslâm'ın da azametini tasvir eden bu ürünler onun eserlerinin ve belki de bütün Arap şiirinin en yüksek noktasını teşkil eder. Bu eserlerinde Bizans savaşlarının azametini Ebû Firâs el-Hamdânî'ye göre daha dolgun ve daha destanî bir eda ile tasvir etmiştir. Mütenebbî, Seyfüddevle'nin sarayında birçok âlim, edip ve şairle tanıştı, bir kısmından yararlandı, mağrur tabiatı ve sert mizacı yüzünden çoğunun düşmanlığını kazandı. Ünlü filozof Fârâbî ile tanışması ve ondan faydalanması da bu sırada olmuştur. Sarayda göRüştüğü, dostluk kurduğu ve şiirlerindeki dil sorunlarıyla ilgili olarak muarızlarının itirazlarına cevap verdiği kaydedilen, şiirlerinin şârihi İbn Cinnî'nin konumu ise tarihî bakımdan güçlük arzetmekte, en azından bunun, İbn Cinnî'nin on beş-yirmi beş yaşları arasında iken gerçekleşmiş olması mümkün görünmektedir. Yine Ebü't-Tayyib el-Lugavî, İbn Hâleveyh ve Hâtimî gibi dil ve edebiyat âlimleriyle tanışması ve bir kısmından istifade etmesi de bu süreçte gerçekleşmiştir. Şair Bebbegā da onun vefalı dostlarından biriydi. Kendisinden önce sarayın baş şairi olan Ebü'l-Abbas en-Nâmî ile Seyfüddevle'nin amcazadesi şair Ebû Firâs el-Hamdânî ve bunun yakın dostu dilci İbn Hâleveyh ise ona düşman olanların başında geliyordu. Ebû Firâs'ın düşmanlığının, Mütenebbî'nin yüksek sanatını kıskanmasından ya da onun Seyfüddevle'nin kız kardeşi Havle ile alâkasından ileri geldiği belirtilir, bazılarına göre ise böyle bir alâkanın mevcut olduğu iddiası asılsızdır.

Mütenebbî'nin kibir, azamet ve gururu tahammül edilmez bir noktaya varınca İbn Hâleveyh'in şiirindeki bir dil meselesiyle ilgili tartışmada

Mütenebbî'nin yüzüne anahtar atıp onu yaralaması ve buna ses çıkarılmaması ya da bizzat Seyfüddevle'nin bir mecliste kendisine hokka fırlatması üzerine Mütenebbî ailesiyle birlikte 346 (957) yılının sonlarında Halep'ten kaçarak Şam'a sığındı. Oradan Filistin bölgesindeki Remle'ye gidip Kâfûr'un valisi İbn Tuğç'a methiye yazdı. Nihayet Fustat'a geçip İhşîdîler'in nâibi Habeşli emîr Kâfûr'un himayesine girdi. Muhtemelen kendisine Sayda valiliğini vaad etmiş bulunan emîr (Yûsuf el-Bedîî, I, 115), Mütenebbî'nin şiirlerinde açıkça ya da ta'riz ve telmih yoluyla bu vaadi hatırlatmasına rağmen onun asıl maksadını ve iktidar hırsını görerek vaadini yerine getirmedi. Hayatının üçüncü devresini teşkil eden ve en sıkıntılı zamanlarını oluşturan bu süreçte maddî ve mânevî hürriyetlerinden mahrum kalan

şair kalben nefret duyduğu hâmisine kaside yazmak mecburiyetinde kaldı. "Kâfûriyyâtü'l-Mütenebbî" adı verilen bu zoraki övgülerde Seyfüddevle'nin teveccühünü kaybetmenin üzüntüsü ile Kâfûr'a duyulan hınç güçlü bir şekilde sezilmektedir (a.g.e., I, 125 vd.). Uzun zaman geçmesine rağmen söz konusu vaadin yerine getirilmediğini gören şair diğer İhşîdî kumandanı Rum asıllı Ebû Şücâ' Fâtik'in teveccühünü kazanmaya çalıştı, ancak bu zat 350'de (961) ölünce Kâfûr'la münasebeti daha gergin bir hal aldı. Neticede bir defa daha kaçmaya karar verdi, aynı yılın kurban bayramında Kâfûr'a ağır bir hicviye yazarak Arabistan çölünü güçlüklerle geçip Kûfe'ye ulaştı. Orada kısa bir süre kaldıktan sonra Bağdat'a giderek dostu, âlim ve edip Ali b. Hamza el-Basrî'ye konuk oldu. Burada Halife Tâi'-Lillâh, emîrü'l-ümerâ Muizzüddevle ve Büveyhî Veziri Mühellebî için methiye yazmaktan imtina etmesi üzerine vezir el-Eġānî sahibi Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Ebû Ali el-Hâtimî, İbnü'l-Haccâc ve İbn Sükkere el-Hâşimî gibi çevresindeki edip ve şairleri kışkırttı; onların, sanatını ve kişiliğini küçük düşürmeye çalışmalarına rağmen Mütenebbî kendilerine cevap bile vermedi (İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, I, 92). Bağdat'ta ikameti sırasında daha önce Mısır'da yaptığı gibi ders okuttu, dostlarına şiirlerini açıkladı, bir ara Kûfe'yi ziyaret etti.

354 (965) yılı başlarında Büveyhî Veziri Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd'in daveti üzerine gittiği Errecân'da vezirin himayesine mazhar olup ona birkaç methiye kaleme aldı. Aynı yılın yazında Büveyhî Sultanı Adudüddevle'nin davetiyle Şîraz'a giden Mütenebbî'nin ona yazdığı methiyeler en iyi

eserlerinden sayılır. Şîraz'dan Bağdat'a geçerken Sevâdübağdat'ın batısındaki Nûmâniye yakınında Deyrülâkūl denilen yerde Ramazan 354'te (Eylül 965), daha önce Hakkında hicviye yazdığı Dabbe b. Yezîd el-Utbî'nin dayısı Fâtik b. Ebû Cehl el-Esedî idaresindeki Benî Esed ve Benî Dabbe'den bir grup çapulcu bedevî tarafından yolu kesildi, meydana gelen çarpışma sonunda oğlu ve kölesiyle birlikte öldürüldü, divanının kendi yazdığınüshası dahil bütün malı ve eşyası yağmalandı (Yûsuf el-Bedîî, I, 227, 239).

Güçlü bir yapıya sahip olan Mütenebbî ilk yıllarını çölde bedevîler arasında geçirmesi, ayrıca Seyfüddevle'nin beraberinde yıllarca savaşlara katılmasının etkisiyle zorluklara katlanan, kuvveti ve kuvvetliyi yücelten, korkaklıktan nefret eden, gerektiğinde ölüme bile meydan okuyan bir kişiliği temsil ediyordu. Sınırsız bir yükselme ve iktidar hırsı taşıyan, megalomani derecesinde kibir ve gurur duygusuna sahip bulunan, asla eğilmeyen, başkalarını küçük gören, dolayısıyla birçok düşman kazanan bir şahsiyetti. Daima doğru sözlü, yalandan nefret eden, sevdiklerini yürekten seven vefakâr bir karakter ortaya koymuştur. Bunun yanında hayata, insanlara ve zamana karşı kötümser bir felsefenin temsilcisiydi. Mal hırsına ve cimriliğine dair bazı anekdotlar naklediliyorsa da bu husus, mal ve serveti şeref ve onurunu koruma vasıtası saydığı bir felsefeyle ilgili görülmüştür.

Birçoklarına göre en büyük Arap şairi sayılan Mütenebbî'nin şöhreti bugüne kadar varlığını sürdürmüştür. Daha hayatta iken çevresini kuşatan ateşli hayranları eserinin kıymetini düşürmeye çalışan muhaliflerine karşı onu savunmuştur. Muhaliflerinin çoğu mizacından şikâyetçi olduğu gibi şair olarak da eleştiriler yöneltiyordu, ancak bu eleştiriler sadece bir zümrenin düşüncelerini yansıtıyordu. Onun vefatıyla birlikte gerçekleri birincilerden daha açık gören ve ikincilerin abartılarına düşmeyen tarafsız bir üçüncü kitle meydana gelmiştir. Bu yeni zümrenin fikrî üstünlüğü galip gelmiş ve Mütenebbî'nin çağdaşı olan nesil ortadan kaybolunca hemen bütün aydınlar şairin yanında yer almıştır. V. (XI.) yüzyıldan itibaren Mütenebbî adı "büyük şair" sanıyla eş anlamlı sayılmıştır. Bu sebeple onun edebî otoritesi Arap şiiri üzerinde görülen en önemli etkilerden olmuş, methiye yazan bütün Arap şairleri çeşitli ölçülerde onun tesirinde kalmıştır. Bugün Kuzey Afrika'da en çok okunan şair olduğu gibi Suriye ve Mısır'da da övgü ve

hayranlık dolu yayınların konusunu teşkil etmiş, Mısır'da edebî meziyetleri ve felsefesinin cüretkârlığı kadar Araplık hislerinin coşkunluğu sebebiyle de takdir edilmiştir.

Divanında yer alan ve çeşitli kültür verilerini yansıtan şiirler âlim, kültürlü ve aydın bir şair portresi çizmektedir. Çok okuyan bir kimse olduğu, seyahatlerinde bile kütüphanesini yanında taşıdığı, vefatından sonra kütüphanesinde yer alan kitaplarda kendi el yazısıyla düştüğü birçok hâşiye ve not görüldüğü, İbnü'l-Amîd'in lugata dair bir eserini kendisinden okuduğu, Mısırlılar'a İbn Vellâd'ın el-Maḳṣûr ve'l-memdûd'unu okuttuğu ve bu eser üzerine eleştiriler yaptığı kaydedilir.

Mütenebbî'nin şiirleri kendi zamanında Suriye, Irak ve Mısır'da meydana gelen hadiselerin, Bizans ve Hamdânîler'le alâkalı olay ve savaşların tarihî bir tescilidir. Bu durum, onun geniş tarih kültürünü gösterdiği gibi şiirinde yer alan şehir ve mekân adlarına dair zengin bir envanter de engin coğrafya bilgisini ortaya koymaktadır. İnsanın tabiat ve davranışları ile hayat-ölüm ilişkisine dair tecrübesini yansıtan hikemiyat onun şiirine hâkim olan ana temalardandır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in mâna, üslûp, kıssa ve istiarelerinden etkilenme ve esinlenmeler şiirine yansıyan temel özelliklerdendir.

Gerçekte hiçbir felsefî ekol veya tasavvufî mezhebin müntesibi olmadığı halde sırf çevresindeki aydın kesime engin kültürünü kanıtlamak ve onların takdirini kazanmak amacıyla şiirlerinde sûfestâiyye, hevâiyye, maddiyye gibi akımlardan söz etmiş; hareket-sükûn, fâsit kıyas, ruhun ölümsüzlüğünden ve duyusal algının gerçekliğinden şüphelenme gibi düşüncelere yer vermiştir. Abdal, hulûl, tecellî, hal, havâtır, hakikat-hayal, zâhir-bâtın, huzur-gaybet, zaman, yakīn, kılletten kesretin çıkışı gibi sûfiyye, bâtıniyye, Karmatiyye ve Şîa sembolizmini onların abartılı üslûbu içinde şiirlerine yansıtmıştır (Şevkī Dayf, s. 321-351). Yunan kültür ve felsefesinin hikemiyatını mantıkî kıyaslarla pekiştirerek yeni kalıplar içinde dillendirmiştir. İbn Abbâd, yazdığı risâlede Mütenebbî'nin hikmet ve mesel haline gelmiş 370'den fazla beytini, Hâtimî ise risâlesinde Aristo'dan esinlendiği 120 kadar vecize ve hikmet dizesini açıklamıştır.

Mütenebbî, özellikle Arap dili ve edebiyatı alanında gördüğü tahsilin yanı

sıra bedevîler arasında yetiştiği için dilin bütün inceliklerine vâkıf olmuştur. Şiirlerinde Kûfe dil mektebinin mensubu olarak yaygın Basra anlayışına ters düşen şâz kullanımlara, şâz terkiplere, nâdir ve garip lugatlara yer vermesi lugat ve nahiv sahasındaki geniş kültürünü kanıtlamak, takdir kazanmak, bilinçli olarak tefsir ve te'vil güçlüğü ortaya koyarak dikkatleri çekmek gibi amaçlarla ilgili görülmüştür. Mütenebbî lugat ve nahiv meselelerini derinlemesine şiirine yansıtan ilk ve son şairdir. Başta İbn Hâleveyh olmak üzere birçok dilci ile arasında özellikle Seyfüddevle'nin sarayında çetin tartışmalar geçmiş, çekemeyenleri bunları karalama ve küçük düşürme vasıtası olarak kullanmıştır. Radî elEsterâbâdî, Şerḥu'l-Kâfiye'sinde Mütenebbî'nin bazı kıyas dışı kullanımlarına örnek vermiş, İbn Cinnî divanının şerhinde, İbnü'ş-Şecerî el-Emâlî'sinde, İbn Hişâm Muġni'l-lebîb'inde problemli görülen bazı ifadeleri te'vil ederek Mütenebbî'yi savunmuştur. Belâgat kitapları çoğu güzellik,

bir kısmı da kusur örneği olarak Mütenebbî'den getirilmiş dizelerle doludur.

Mütenebbî'nin şiirleri parlak mânalar, serpiştirilmiş zengin hikmet ve meseller, abartılı anlatımlar, bedevî unsurlar, kötümser felsefenin tezahürleri, sınırsız bir yükselme hırsı ile onur, gurur ve kibrin, yiğitlik ve kahramanlık ile Araplık ruhunun terennümü; olayları, savaş ve ihtilâlleri, dinî-fikrî mezhep, akım ve görüşleriyle çağının tarihî tescili; hırs, tamah, şan, şöhret ve yiğitliğiyle mustarip hayatının aynası konumundadır. Şiirinde istiare, müşâkele, cinas ve tıbâk (tezat) gibi geleneksel söz sanatlarını felsefî, tasavvufî ve lisanî telmihler ilâvesiyle lafız-mâna armonisi içinde kullanmıştır. İfade zarafetini esas alan Şam ekolünün en büyük temsilcisi sayılan Mütenebbî parlak teşbihler, zarif istiareler ve bazı lafzî sanatlarla süslü muhteşem bir üslûba sahiptir. Kasideye ya kadim şairler gibi gazelle başlar ya da doğrudan giriş yapar ve kasidelerini serpiştirilmiş hikmet dizeleriyle süsler. “Dizelerinde sebebinin açıklanması güç olan bir deha sırrı gizlidir” sözü onun şiiri Hakkında yapılmış en gerçekçi değerlendirmeyi yansıtır.

Daha çok medih ve fahr olmak üzere hikmet, mesel, edep, mersiye, hiciv, gazel ve tasvir ele aldığı başlıca temalardır. Methiyeleriyle hayatını kazanan Mütenebbî övdüklerinin kahramanlık, mertlik, cömertlik, soyluluk ve zekâ durumlarını abartılı bir dille anlatmış, genellikle övdüğü kimse ile ilişkisi

kesilinceye kadar övgülerini yalnız ona hasretmiş, kasideyi memduhu ile kendisi arasında ikiye ayırarak kendi erdemlerinden de söz etmiştir. Kıtalar hariç divanında yer alan 112 övgü kasidesi arasında en güzelleri Seyfüddevle ile ilgilidir. Bunlar yürekten kopan bir sevgi ve duyguya tercüman olurken Kâfûr için kaleme aldığı zoraki övgüler ta‘riz ve telmihler şeklinde yergi iğneleri içerir. Kendisini herkesten üstün görmesinin doğal bir sonucu olarak çok miktardaki fahriye kıta ve dizelerinde kendini, ailesini, geçmişini ve şiirini över; çekemeyenlerini ve düşmanlarını yerer; zulümden nefret eden, üzerine yağan felâket ve musibetlere aldırmayan, ölüme meydan okuyan savaşçı kişiliğini ortaya koyar. Öldürülme olayında yolu kesildiğinde kaçıp kurtulmaya davranmışken kölesinin, “At, gece ve çöl tanır beni / Kılıç, mızrak, kâğıt ve kalem tanır beni” anlamındaki dizesini hatırlatması üzerine, “Kahrolası, beni katlettin!” demiş ve öldürülünceye kadar savaşmıştır.

Aklın hâkim olduğu mersiyelerinde yakınma ve acınma duygularından ziyade tâziye ve teselli dile getirilmiş, ölenin ve ailesinin erdem ve iyilikleriyle ölüm felsefesine dair hikmet ve mesellere yer verilmiştir. Kendi anneannesi, Seyfüddevle’nin annesiyle kız kardeşi Havle ve Ebû Şücâ‘ Fâtik’le alâkalı mersiyeleri en güzelleridir. Şahsî tecrübeleriyle Hint, Fars, Yunan kültür ve felsefelerine dair birikiminden doğmuş hikmet, mesel, vecize ve edep türü güzel sözler hemen bütün şiirlerinde yoğun biçimde yer alır. Dillerde dolaşan bu tür sözleri, Ebü’l-Atâhiye gibi sırf hikemiyata yönelmiş şairlerinkinden daha çok olup hayat-ölüm, zaman ve zamane insanları, insan tabiatı ve davranışlarına dair ilginç tesbitler ihtiva eder. Mütenebbî’nin fırtınalı hayatı tabiat manzaralarını seyretme imkânı ve fırsatı vermediğinden tasvire dair şiirleri azdır. Fakat onun Taberiye gölü tasviri, Şi‘bü Bevvân tasviri ve Hummâ tasviri belki de bütün Arap şiirinin tasvir şaheserleri olarak kabul edilmiştir. Hasımlarını küçümseyen ve onların seviyesine düşmek istemeyen mağrur tabiatı yergiye müsait olmadığından bu konudaki şiirleri de fazla değildir. Çoğu kıtalar şeklinde olup 200 beyte ulaşmayan bu şiirler genellikle ta‘riz ve telmihten öteye geçmez. Ancak canı acıtılınca ağır hiciv yeteneğini ortaya koyan şairin İhşîdî Emîri Kâfûr’la ipleri kopardığı zaman yazdığı ve onun fizikî kusurlarını karikatürize ettiği “Dâliyye”si bir hiciv şaheseri diye kabul edilir. Yine sert-ciddi ve mağrur erkek tabiatı, yüksek idealler uğrunda omuzunda ağır yük ve davalar taşıyan kişilik profiliyle uyuşmadığı için

Mütenebbî’de kadın tasviri ve gazel teması da nadirdir; sadece bazı kasidelerinin girişinde geleneğin aksine asgari hadde indirilmiş vaziyette görülür. Ancak bu sertliğin arasında güzelliği hissettiren şiirlerinde gençliğini aralarında geçirdiği doğal güzelliği temsil eden bedevî kızlarını şehirli kızlara tercih ettiği görülür.

Divanı. Mütenebbî’nin bizzat derleyip tertip ettiği ve öğrencilerine okuttuğu divanı bütün şiirlerini kapsamaz. Divanını Ebü’l-Hasan Muhammed b. Ahmed el-Mağribî el-Müteyyem (ö. 400/1010), Ebü’l-Hasan Ali b. Eyyûb el-Kummî ile İbn Cinnî rivayet etmiştir. Son rivayet alfabetik dizimlidir. Divanda yer alan şiirler “Şâmiyyât” (2352 beyit), “Seyfiyyât” (1540 beyit), “Kâfûriyyât” (528 beyit), “Fâtikiyyât” (357 beyit) ve “Şîrâziyyât” (396 beyit) olmak üzere toplam 5173 beyti (şârih Vâhidî’ye göre 5490 beyti) kapsar. Hüseyin b. Ubeydullah es-Sıkıllî, et-Tekmile ve şerḥu’l-ebyâti’l-müşkile min (fî) Dîvâni Ebi’ṭ-Ṭayyib el-Mütenebbî (nşr. Mâcid el-Ceâfire v.dğr., Yermük 1980; nşr. Enver Ebû Süveylim, Amman 1985) ve Abdülazîz el-Meymenî, Ziyâdâtü Dîvâni şiʿri’l-Mütenebbî (Kahire 1345) adlı eserlerinde divanda yer almayan bazı şiir ve kasidelerini toplamış, Meymenî divana kaside ve kıta olarak kırk beş parça eklemiştir. İlk baskısı Kalküta 1230’da (1814) (Muhibbî şerhiyle birlikte) gerçekleştirilen eserin tahkikli ve tahkiksiz olarak çok sayıda neşri ve baskısı yapılmıştır (Avvâd v.dğr., VI/3 [1397], s. 273).

Divanda yer alan şiirlerin hepsinin veya müşkil kısımlarının şerhine ve bazı şerhlerin eleştirisine dair IV. (X.) yüzyılın sonlarından itibaren ve daha çok V. (XI.) yüzyılda olmak üzere 100’e yakın Arapça eser (krş. a.g.e., VI/3 [1397/1977], s. 275-291) ve birkaç Farsça şerh yazılmıştır. İlk şerh Sa‘d b. Muhammed el-Vahîd el-Ezdî el-Bağdâdî’ye (ö. 385/995) aittir. Mütenebbî’nin öğrencisi ve sadık dostu kabul edilen İbn Cinnî Fesrü şiʿri’l-Mütenebbî (nşr. Safâ Hulûsî, I, Bağdat 1390/1970; II, 1398/1978), el-Fetḥu’l-vehbî ʿalâ müşkilâti’l-Mütenebbî (nşr. Muhsin Gayyâd Uceyl, Bağdat 1393/1973) ve Tefsîru maʿânî Dîvâni’l-Mütenebbî adıyla üç şerh kaleme almıştır. Bu şerhler için aralarında Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve Şerîf el-Murtazâ’nın da bulunduğu edipler tarafından eleştiri eserleri kaleme alınmıştır. Divanın yayımlanmış diğer şerhlerinin müellifleri arasında Ebü’l-Alâ el-Maarrî, İflîlî, İbn Sîde, Ebü’l-Yümn el-Kindî, Batalyevsî, İbn Usfûr el-İşbîlî, İbnü’l-Müstevfî,

Muhammed Emîn el-Muhibbî, Nâsîf el-Yâzicî ve Berkûkī gibi eski ve yeni isimler yer almaktadır. Ahmed b. Ali el-Mühellebî, el-Meʾâḫiẕ ʿalâ şurrâḥi Dîvâni'l-Mütenebbî adlı eserinde İbn Cinnî, Maarrî, Vâhidî, Ebü'l-Yümn el-Kindî ve Hatîb et-Tebrîzî şerhlerini eleştirmiş, eserin İbn Cinnî ve Maarrî eleştirileri kısmı yayımlanmıştır (nşr. Cemîl Mahmûd el-Mağribî, I-II, Mekke 1400/1980). Divanın Farsça şerhlerinden Muhammed b. İbrâhim'e (Kalküta 1261) ve Muhammed Abdülmün'im Ubeydullah el-Hindî'ye (Agra 1300) ait olanlar basılmıştır. Abdülkāhir el-Cürcânî, Fuâd Efrâm el-Bustânî, Osman Ali el-Kar'âvî ve Nebîl Fâzıl, Mütenebbî divanından antolojiler meydana getirmişlerdir. Hammer-Purgstall (Alm.), Pietro Poolen (Lat.), O. Rescher (Alm.); A. J. Arberry (İng.), A. Wormhoudt (İng.), Silvestre de Sacy (Fr.) divanın tamamını veya ondan yapılmış seçmeleri tercüme etmişlerdir (daha fazla bilgi için bk. a.g.e., VI/3 [1397], s. 273-275).

Mütenebbî'nin şiirleri üzerine, başta Ebû Temmâm ile Buhtürî'den olmak üzere kadîm şairlerden yaptığı iddia edilen serika ve intihallerle dil hataları ve bunlara yazılan reddiyelerle ilgili olarak çok sayıda eser yazılmıştır. Bu eleştirilerin bir kısmında şahsî husumet yüzünden küçük alâka ve benzerlikler de serika ve intihal kabul edilmiştir. Hâtimî, İbn Vekî', Sâhib b. Abbâd ve Ebû Sa'd (Saîd) Muhammed b. Ahmed el-Amîdî'nin eserleri bu kabildendir. Kādî Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, Seâlibî ve Abdülkāhir el-Cürcânî gibi mutedil eleştirmenler, bunların birçoğunu tevârüd (rastlantı) veya şairler arasında ortak tema ve klişeler diye görmüştür. Bu konuda ilk eseri yazan râvisi Muhammed b. Ahmed el-Mağribî'dir (el-İntiṣârü'l-münebbî ʿan feżâʾili'l-Mütenebbî). Daha sonra Sâhib b. Abbâd, el-Ems̱âlü's-sâʾire min şiʿri'l-Mütenebbî (nşr. Zühdî Yeğen, Beyrut 1950) ve el-Keşf ʿan mesâviʾi şiʿri'l-Mütenebbî (Kahire 1349); Hâtimî, er-Risâletü'l-mûḍıḥa (veya el-Muvaḍḍıḥa) fî ẕikri seriḳāti Ebi'ṭ-Ṭayyib el-Mütenebbî ve sâḳıṭı şiʿrih (nşr. M. Yûsuf Necm, Beyrut 1965) ve er-Risâletü'l-Ḥâtimiyye fîmâ vâfaḳa'l-Mütenebbî fî şiʿrihî kelâme Arisṭo fi'l-ḥikme (nşr. Fuâd Efrâm el-Bustânî, Beyrut 1931) ve Kādî Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, el-Vesâṭa beyne'l-Mütenebbî ve ḫuṣûmih (Sayda 1331) adlı eserlerini kaleme almışlardır. İbn Vekî', Ebû Mansûr es-Seâlibî, Muhammed b. Ahmed el-Amîdî, İbnü'd-Dehhân, Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, İbn Bessâm eş-Şenterînî ve Bâ-Kesîr el-Hadramî de bu alanda eser ortaya koyanların bir kısmıdır.

Korkîs Avvâd ve Mîhâîl Avvâd'ın 1977'de yayımladığı Mütenebbî ve divanıyla ilgili yazma, kitap ve makalelerin listesi 127 sayfadır (el-Mevrid, VI/3 [1397/1977], s. 263-390). Listenin bugün itibariyle daha da uzadığı şüphesizdir. Kitaplardan bazıları şunlardır: Yûsuf el-Bedîî, eṣ-Ṣubḥu'l-münebbî ʿan ḥays̱iyyeti'l-Mütenebbî (nşr. Yâsîn el-Arafât, Dımaşk 1350/1930); Hüseyin Hüsnî, el-Edebü'l-mürebbî fî ḥayâti'l-Mütenebbî (İskenderiye 1917); Kemal Hilmi, Ebü'ṭ-Ṭayyib el-Mütenebbî (Kahire 1921); Şefîk Cebrî, el-Mütenebbî mâliʾü'd-dünyâ ve şâġilü'n-nâs (Dımaşk 1349/1930); Mahmûd Muhammed Şâkir, Mütenebbî (Kahire 1976, I-II); Abbas Hasan, el-Mütenebbî ve Şevḳī (Kahire 1951); Zekî el-Mehâsinî, el-Mütenebbî (Kahire 1956); Ma'rûf er-Rusâfî, Naẓra icmâliyye fî ḥayâti'l-Mütenebbî (Bağdat 1959); George Gureyyib, el-Mütenebbî (Beyrut 1967); M. Muhammed Hüseyin, el-Mütenebbî ve'l-Ḳarâmiṭa (Riyad 1401/1981); Mustafa eş-Şek'a, Ebü'ṭ-Ṭayyib el-Mütenebbî fî Mıṣr ve'l-ʿIrâḳeyn (Beyrut 1983); İlyâ Hâvî, el-Mütenebbî (Beyrut 1990). Vefatının hicrî takvime göre 1000. yılı (1355/1936) münasebetiyle yazılan bazı eserler de şunlardır: Tâhâ Hüseyin, Maʿa'l-Mütenebbî (Kahire 1936); Abdülvehhâb Azzâm, Ẕikrâ Ebi'ṭ-Ṭayyib el-Mütenebbî baʿde elf ʿâm (Bağdat 1936); Muhammed Cevâd, el-Mütenebbî baʿde elf ʿâm (Bağdat 1936, 1984); İbrâhim el-Ureyyız, Fennü'l-Mütenebbî baʿde elf ʿâm (Küveyt 1962, 1974). Başta Francesco Gabrieli olmak üzere Bohlen, Hammer-Purgstall, Régis Blachère, E. Garcia Gomez, S. A. Bonebakker, Louis Massignon, Andras Hamori gibi birçok şarkiyatçı da Mütenebbî Hakkında eserler kaleme almıştır (daha fazla bilgi için bk. a.g.e., VI/3 [1397/1977], s. 382-390).

Frederic Gabrieli, Andras Hamori, R. Blachère ve Louis Massignon, ayrıca I. Goldziher, P. Bachmann, W. Björkman, I. J. Krackovskij, M. Canard, J. J. Reiske, Hammer-Purgstall, J. Hell, R. A. Nicholson ve Silvestre de Sacy gibi çok sayıda şarkiyatçı Mütenebbî'nin felsefesi, nebîlik iddiası, devrimci fikirleri, pesimizmi, Arapçılığı, şiirinde Antere etkisi, İsmâiliyye izleri, Maarrî, İbn Zeydûn, İbn Hânî ve Bâkî'ye tesirleri, şiirinde tabiat, Bizans-Arap savaşları, Seyfüddevle, Kâfûr, Ebû Şücâ' Fâtik ve diğerlerine yazdığı şiirleri gibi değişik konuları ele alan çok sayıda makale neşretmiştir. Bininci ölüm yılı dolayısıyla bazı şarkiyatçıların yazdığı makaleler, Dımaşk Fransız Enstitüsü'nün yayımladığı al-Mutanabbī recueil publié à l'occasion de son millenaire adlı eserde toplanmış (Beyrut 1936), Hasan el-İmrânî el-Mütenebbî fî dirâsâti'l-müsteşriḳīne'l-Ferensiyyîn adıyla bir eser yazmıştır

(Beyrut 1415/1994; daha fazla bilgi için bk. a.g.e., VI/3 [1397/1977], s. 382-390).

Vefatının 1000. yıl dönümü münasebetiyle Mütenebbî özel sayısı olarak yayımlanan Kahire Üniversitesi’nin Ṣaḥîfetü Dâri’l-ʿulûm adlı dergisinin iki sayısı (Kahire 1936, II/4, III/1); Mecelletü Mecmaʿi’l-ʿilmiyyi’l-ʿArabî bi-Dımaşḳ’ın iki özel sayısı (Dımaşk 1936; XIV, 1954, III) ve el-Mevrîd dergisinin özel sayısı (Bağdat 1397/1977, VI/3) başta olmak üzere Arapça dergi ve gazetelerin çoğunda, Ahmed Emîn, İbrâhim es-Sâmerrâî, Afîf Abdurrahman, Selîm el-Cündî, Necdî Nâsif, Ali el-Cârim, Ahmed el-Bedevî, Ekrem Fâzıl, Sibâî Beyyûmî gibi yazarlar tarafından Mütenebbî’yi çeşitli yönlerden inceleyen çok miktarda makale yazılmıştır (daha fazla bilgi için bk. a.g.e., VI/3 [1397/1977], s. 292-382).

BİBLİYOGRAFYA

Mütenebbî, Dîvân (nşr. Abdülvehhâb Azzâm), Kahire 1363/1944, tür.yer.; Sâhib b. Abbâd, el-Ems̱âlü’s-sâʾire min şiʿri’l-Mütenebbî (nşr. Zühdî Yeken), Beyrut 1950; Hâtimî, er-Risâletü’l-Ḥâtimiyye fîmâ vâfaḳa’l-Mütenebbî fî şiʿrihî kelâme Arisṭo fi’l-ḥikme (nşr. Fuâd Efrâm el-Bustânî), Beyrut 1931; Ebü’l-Hasan el-Cürcânî, el-Vesâṭa beyne’l-Mütenebbî ve ḫuṣûmih (nşr. M. Ebü’l-Fazl İbrâhim - Ali M. el-Bicâvî), Sayda-Beyrut 1386/1966, s. 82, 183, 216, 441, ayrıca bk. tür.yer.; Ebû Mansûr es-Seâlibî, Yetîmetü’d-dehr, Dımaşk 1304, I, 8, 78-162; ayrıca bk. tür.yer.; Ebü’l-Alâ el-Maarrî, Risâletü’l-ġufrân (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1397/1977, s. 423-424; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1353/1934, I, 45, 92; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IV, 102-105; Vâhidî, Dîvânü Ebi’ṭ-Ṭayyib el-Mütenebbî ve fî es̱nâʾi metnihî şerḥu’l-Vâḥidî (nşr. F. Dieterici), Berlin 1861, s. 148, 160, 206-245, 388 vd., 408 vd., 522-537; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâʾ (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim), Kahire 1294, s. 366-374; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 62, 120-125; Yûsuf el-Bedîî, eṣ-Ṣubḥu’l-münebbî ʿan ḥays̱iyyeti’l-Mütenebbî (Ukberî, Şerḥu Dîvâni’l-Mütenebbî içinde), Kahire 1308, I, 5-245; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü’l-edeb, I, 382-389; II, 302-

317; Nâsîf el-Yâzicî, el-ʿArfü’ṭ-ṭayyib fî şerḥi Dîvâni Ebi’ṭ-Ṭayyib, Beyrut 1882, s. 87, 96, 132-163, 376-395; R. Blachère, La poète arabe al-Mutanabbī, Paris 1929; a.mlf., “Mütenebbî”, İA, VIII, 858-862; a.mlf. - [Ch. Pellat], “al-Mutanabbī”, EI² (Fr.), VII, 770-774; Tâhâ Hüseyin, Maʿa’l-Mütenebbî, Kahire 1936, tür.yer.; al-Mutanabbī, Beyrouth 1936; Ömer Ferruh, el-Minhâc fi’l-edebi’l-ʿArabî ve târîḫih, Beyrut 1380/1960, s. 216-236; a.mlf., Târîḫu’l-edeb, II, 455-483; Sezgin, GAS, II, 484-497; IX, 290-294; İbrâhim el-Ureyyız, Fennü’l-Mütenebbî baʿde elf ʿâm, Küveyt 1974; Şevkī Dayf, el-Fen ve meẕâhibüh, Kahire 1976, s. 303-351; Mahmûd M. Şâkir, el-Mütenebbî, Kahire 1976, I-II, tür.yer.; Aʿyânü’ş-Şîʿa, VIII, 277-281; J. Krackovskij, “Mutanabbi i Abu’l-Ala”, ZVO, XIX (1909), s. 1-52; F. Gabrieli, “La Vita di al-Mutanabbi”, RSO, XI (1926-28), s. 27-42; Ṣaḥîfetü Dâri’l-ʿulûm (Mütenebbî özel sayısı), II/2, Kahire 1936; M. Hâşim Atıyye, “el-Mütenebbî ve Kâfûr”, a.e., s. 79-89; Mütevellî Kāsım, “el-Vaṣf fî şiʿri’l-Mütenebbî”, a.e., s. 132-169; Hasan Alvân, “el-Merʾe fî şiʿri’l-Mütenebbî”, a.e., s. 188-207; M. Mehdî Allâm, “Felsefetü’l-Mütenebbî fî şiʿrih”, a.e., III/1 (1936), s. 5-66; Ali Cârim, “Ṭumûḥu’l-Mütenebbî”, a.e., s. 67-76; Sibâî Beyyûmî, “Ġazelü’l-Mütenebbî ve nesîbü’l-ḫayâl ve’l-felsefe fîh”, a.e., s. 132-174; M. Muhyiddin Abdülhamîd, “Ḥayâtü’l-Mütenebbî tenebbüʾühû (1)”, ME, VIII/1 (1937), s. 49-57; MMİADm. (Mütenebbî özel sayısı), XXIX/3 (1374/1954); Ahmed Ahmed, “el-Mütenebbî ve Seyfüddevle”, a.e., s. 75-92; Ahmed Emîn, “Felsefetü’l-ḳuvve fî şiʿri’l-Mütenebbî”, a.e., s. 92-102; Emîn er-Reyhânî, “el-Mütenebbî resûlü’l-ʿurûbe”, a.e., s. 102-128; M. İs‘âf en-Neşâşîbî, “Ebü’ṭ-Ṭayyib ve’n-nüḥât”, a.e., s. 128 vd.; Ahmed Rızâ, “Rûḥu’ṭ-ṭumûḥ fi’l-Mütenebbî”, a.e., s. 212 vd.; M. Selîm el-Cündî, “Ṯeḳāfetü’l-Mütenebbî ve mesâdirühâ”, a.e., s. 391 vd.; J. Daher, “Essai sur le pessimisme chez poète arabe al-Mutanabbī”, Arabica, IV/1, Leiden 1957, s. 42-54; Muhammed Berrâde, “el-Mütenebbî ve’l-Ḳarmaṭıyye”, el-Baḥṯü’l-ʿilmî, I,

Rabat 1964, s. 100-111; M. Muhammed Hüseyin, “el-Mütenebbî ve’l-Ḳarâmiṭa”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, Câmiʿatü’l-İskenderiyye, XVIII, İskenderiye 1964, s. 1-47; el-Mevrid (Mütenebbî özel sayısı), VI/3, Bağdad 1397/1977; Ekrem Fâzıl, “el-Mütenebbî fî dirâsâti’l-müsteşrıḳīn”, a.e., s. 43-86; Azîz Ârif, “el-İtticâhü’l-bâṭınî fî şiʿri’l-Mütenebbî”, a.e., s. 97-108; Abdülganî el-Mellâh, “Hel ilteḳa’l-Mütenebbî bi-İbn Cinnî”, a.e., s. 141-150; Selmân Hâdî et-Tu‘me, “Sîretü’l-Mütenebbî”, a.e., s. 155-162; C.

Avvâd - Mîhâîl Avvâd, “Râ˒idü’d-dirâse ˓an Ebi’ṭ-Ṭayyib el-Mütenebbî”, a.e., s. 263-390.

İsmail Durmuş

MÜTERCİM ÂSIM EFENDİ

(ö. 1235/1819)

Sözlük yazarı ve tarihçi.

Seyyid Ahmed Âsım, Antep'te dünyaya geldi. Doğum tarihini Ebüzziyâ Mehmed Tevfik ile, Antep'te gördüğü bir şiir mecmuasına dayanan Hikmet Turhan Dağlıoğlu 1169 (1755) olarak kaydederler. Semerkantlı Şeyh Osman'ın soyundan gelen şair Husûlî Efendi'nin torunu ve Antep'in tanınmış âlim ve şairlerinden Antep Şer'iyye Mahkemesi başkâtibi Mehmed Cenânî Efendi'nin oğludur. Ataları arasında Nazmü'l-leâl yazarı Şeyh Ahmed Şihâbî Efendi ile Çarpınlı hattat Şeyh Ahmed Efendi gibi şair, lugatçı ve hattat birçok şahsiyet vardır.

Ahmed Âsım Antep'te iyi bir eğitim gördü, Arapça, hat ve dinî ilimleri tahsil etti. Şiir ve edebiyatı babasından ve o sırada Antep'te olan Kilisli Rûhî Mustafa Efendi'den öğrendi. Antep Mahkemesi Kalemi'ne devam ettiği sırada bir taraftan da tanınmış âlim ve şairlerin meclislerinde bulundu. Daha sonra Antep mukātaası mutasarrıfı Battalzâde Mehmed Nûri Paşa'nın divan kâtibi oldu (1203/1788-89). Sarayla arası açılan Mehmed Nûri Paşa Hakkında idam hükmü çıkınca Antep'te çatışmalar başladı. Bu sırada Âsım Efendi de çok sıkıntı çekti ve Kilis'e kaçtı. Târih'inde (II, 227) bu felâket sonunda bütün malını ve servetini kaybettiğini, Antep'in zengin bir ailesinden olduğu halde sıkıntıya düştüğünü, özellikle kütüphanesinin yağma edilmesinden büyük üzüntü duyduğunu anlatır. Kilis'te sekiz ay kadar kaldıktan sonra geçim sıkıntısı yüzünden ailesiyle kardeşlerini Antep'e gönderdi, kendisi 1204'te (1789-90) İstanbul'a hareket etti.

Âsım Efendi'nin ilim âleminde adının duyulmasına vesile olan çalışması, 1205-1212 (1791-1797) yılları arasında tercüme ettiği ve III. Selim'e sunduğu Tibyân-ı Nâfi' der Terceme-i Burhân-i Kātı' adlı eseridir. Padişah bunun üzerine "Sefâret, Vekāyi' tahriri ve nâmenüvislik" gibi bir göreve tayinle kendisine hareketi dâhil rütbesiyle bir medrese ruûsu ve ev verilmesini, ayrıca 300 kuruş maaş bağlanmasını emretti. Târih'inde (II, 72)

kendisine bağlanan 300 kuruşluk arpalıktan istifade etmemesi için Şeyhülislâm Topal Atâullah Mehmed Efendi'nin Tirsiniklioğlu'nun tasarrufunda bulunan Pravadi kazasını tevcih ettiğini, başlangıçta 50-60 kuruş aldığı halde zamanla bunu da alamadığını belirtir. III. Selim'in Âsım Efendi'ye verdiği ev çıkan bir yangın sırasında yanınca padişah kendisine yeniden ihsan ve atıyyelerde bulundu. Arapça öğrenmek isteyenler için Tuhfe-i Vehbî'ye nazîre olarak 1213'te (1798) Tuhfe-i Âsım'ı yazan Âsım Efendi bir müddet sonra da Halepli İbrâhim b. Mustafa el-Mudarî'nin Naẓmü's-sîre (Siyer-i Halebî) adlı Arapça kitabının tercümesini tamamladı ve III. Selim'e takdim etti. 1215'te (1800-1801) yine III. Selim'in yardımıyla Mısır üzerinden Hicaz'a gitti ve Medine'de hocası Abdullah Necib Efendi ile görüşerek onun tavsiyesiyle Şerh-i Siyer-i Halebî'yi yazdı (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2299). Dönüşte Şam ve Halep'e uğradı, oradan 1216'da (1801-1802) Antep'e ve Maraş'a gitti. İstanbul'a ailesiyle birlikte döndü ve Üsküdar'da Nuhkuyusu'ndaki evine yerleşti. İstanbul'a geldiği günlerde çok sıkıntı çekti, III. Selim ile II. Mahmud'dan yardım gördü. 9 Şevval 1215'te (23 Şubat 1801) kendisine Molla Gürânî Mescidi'nde ders okutma ruhsatı verildi. 1222'de (1807) Âmir Efendi'nin yerine vak'anüvis oldu, ölünceye kadar bu görevde kaldı. 15 Rebîülevvel 1229'da (7 Mart 1814) Süleymaniye müderrisi iken Selânik kadılığına gönderildi (Şânizâde, II, 215). Selânik'ten döndükten sonra 9 Safer 1235 (27 Kasım 1819) tarihinde İstanbul'da vebadan öldü; Karacaahmet Mezarlığı'nda Harmanlık'tan Miskinler'e giden yolun sağ tarafındaki set üzerine defnedildi.

Âsım Efendi başarısını en çok sözlükçülük alanında göstermiş, Farsça ve Arapça'dan Türkçe'ye çevirdiği iki eserle "Mütercim" unvanını almış, ayrıca vak'anüvis sıfatıyla yazdığı eser ve yaptığı tercümelerle tarih alanında adını duyurmuştur. Üç dilde şiir yazacak kadar güçlü bir edip olan Âsım Efendi'nin, Tibyân-ı Nâfi' ile Kāmus Tercümesi'nin önsözünde yer alan şiirleri bu alandaki maharetini göstermeye yeterlidir. Ayrıca Mecmûa-i Ebyât u Eş'âr'da şiirleri vardır (Süleymaniye Ktp., Hüseyin Kâzım Kadri, nr. 161, vr. 13a, 15a, 90a). Tibyân-ı Nâfi'in önsözünde bulunan, en tanınmış gazeline Sünbülzâde Vehbi bir nazîre yazmıştır. Âsım Efendi'nin bestelenmiş bazı şiirleri de vardır.

Eserleri. 1. Burhân-ı Kātı' Tercümesi (Tibyân-ı Nâfi' der Terceme-i

Burhân-ı Kātı‘). Muhammed Hüseyin b. Halef-i Tebrîzî tarafından yazılan Farsça sözlüğün tercümesidir. Âsım Efendi önsözünde Kāmûsü'l-Acem diye isimlendirdiği, fakat Burhân-ı Kātı‘ Tercümesi diye anılan bu sözlükte Farsça kelimelerle birlikte astronomi, astroloji, felsefe, tasavvuf ve hendese gibi ilimlere dair bilgilerin de bulunduğunu belirtir. Tercümeyi yaparken sadece aslına bağlı kalmamış, otuzdan fazla sözlükten yararlanarak eseri farklı bir tertibe sokmuştur. Birçok yazma nüshası bulunan Burhân-ı Kātı‘ Tercümesi birkaç defa basılmış, yeni harflerle son neşrini Mürsel Öztürk ve Derya Örs gerçekleştirmiştir (Ankara 2000; ayrıca bk. BURHÂN-ı KĀTI‘). 2. Kāmus Tercümesi (el-Okyânûsü'l-basît fî tercemeti'l-Kāmûsi'l-muhît). Fîrûzâbâdî'nin el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ adlı Arapça sözlüğünün Türkçe'ye tercümesidir. Âsım Efendi'ye bu büyük çalışmayı Medine'de iken hocası Abdullah Necib Efendi tavsiye etmiştir. Beş yılda tamamlanan eser 1814'te II. Mahmud'a takdim edilmiş ve hemen basılması için ferman çıkmıştır (Şânîzâde, II, 217). Âsım Efendi, el-Ḳāmûs'u çevirirken Murtazâ ez-Zebîdî'nin Tâcü'l-ʿarûs adlı şerhinden de faydalanmış, âyet, hadis ve şiir örnekleri vermiş, ayrıca el-Muḥkem, el-ʿUbâb gibi kaynaklardan yeni kelimeler ve anlamlar eklemiştir. Âsım Efendi, tercümesinde Arapça kelimelere Türkçe karşılık bulmakta büyük gayret ve titizlik göstermiştir, dolayısıyla eser Türkçe'nin de zengin bir sözlüğü niteliğindedir. Özellikle bitki ve hayvan adları gibi bilinmesi güç kelimelerin tesbitinde yöre ağızlarından da yararlanmıştır. Birkaç defa basılan Kāmus Tercümesi üzerinde (I-III, İstanbul 1230-1233, 1268-1272; I-IV, 1304-1305; I-III, Kahire 1250) çeşitli çalışmalar yapılmıştır (bk. el-KĀMÛSÜ'l-MUHÎT). 3. Tuhfe-i Âsım. Arapça öğrenmek isteyenler için hazırlanan manzum bir sözlüktür (Bulak 1254). 1251 beyitten oluşan eserin girişinde iki mesnevi, alfabenin her harfiyle kafiyeli altmış altı kıta, sonunda da üç mesnevi vardır. Eser tarif edilen eşyanın mâna ve medlûlüne göre fasıllara ayrılmıştır. 4. Târih. Âsım Efendi'ye vak‘anüvislik teklif edildiğinde Kāmus Tercümesi'nin bütün zamanını aldığını öne sürerek kabul etmemişse de ikna edilerek

9 Zilkade 1222 (8 Ocak 1808) tarihinde bu göreve getirilmiştir. Olayları nereden yazmaya başlayacağını tesbit için selefleri Pertev ve Âmir efendilerin müsveddelerini istemiş ve eserini 1218 (1804) yılından başlatmıştır. Seleflerinin dağınık ve liste halindeki müsveddelerinden başka Dîvân-ı Hümâyun kalemlerinden çıkardığı malzemeyi de kullanmıştır.

Âsım Efendi 1804-1806 yılları arası olaylarını yazıp sadârete sunmuş, fakat Alemdar Vak‘ası’nda Bâbıâli ile birlikte vekāyi‘nâmesi de yanmıştır. Sultan Mahmud kendisini III. Selim’in hal‘inden itibaren olayları yazmakla görevlendirince Âsım Efendi, takdim ettiği vekāyi‘nâmenin müsveddelerinden temize çektiği metni padişaha sunmuştur. Bu nüsha muhtemelen İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde kayıtlı yazmadır (TY, nr. 6014). Sultan Mahmud eseri beğenmiş ve müellifini taltif etmiştir. Sadâret kaymakamının sunduğu telhisle de “devrinin yegâne âlimi” olarak geçim sıkıntısından kurtarılmıştır. Âsım Efendi vekāyi‘nâmesini II. Mahmud’un cülûsuna kadar getirmiş, kalan on iki yıllık zabıt müsveddelerini halefi Şânîzâde Mehmed Atâullah’a devretmiştir. Mütercim Âsım, 1218-1221 vekāyi‘nâmesinin ardından yirmi beşer cüz halinde iki cilt daha sunmuştur. Bunlardan ilkinin 1221 sonları ile (1807 başları) 1222 (1807-1808) yılı olaylarından bir kısmını ihtiva ettiği, ikincisinin 1222 sonlarından (1808 başları) II. Mahmud’un cülûsuna kadar (Temmuz 1808) gelen hadiseleri ele aldığı anlaşılmaktadır. Mısırlı Mustafa Fâzıl Paşa’nın ön ayak olmasıyla basılan eseri sonradan verilen tertibi yansıtmaktadır. Matbu metinde müellif tarafından yapılan ilâvelerle bazı kişilerin yaptığı eklemeler de yer almaktadır (I, 2-75). Matbu metnin (İstanbul 1284) ilk cildi ilâve kısımlar istisna edilirse Abdürrahim Muhib Efendi’nin Fransa’ya elçi tayininden III. Selim devri sonlarına kadar gelmekte, II. cildi Kabakçı isyanı, III. Selim’in hal‘i, IV. Mustafa dönemi ve II. Mahmud’un cülûsu olaylarını ihtiva etmektedir. Mütercim Âsım’ın Târih’ini Cevdet Paşa kaynak olarak kullanmış, iktibaslarda bulunmuş, zaman zaman da tenkit etmiştir (İA, XIII, 281). Olayları klasik vekāyi‘nâme geleneğine bağlı kalarak rûznâme tarzında yazan Âsım Efendi yer yer yaptığı eleştiri ve yorumlarla gerçek bir tarihçi portresi çizer. 5. Merahu’l-meâlî fî şerhi’l-Emâlî. Ali b. Osman el-Ûşî’nin kelâma dair el-Emâlî adlı eserinin şerhi olup (İstanbul 1266, 1304) III. Selim’e sunulmuştur. 6. Terceme-i Siyer-i Halebî. İbrâhim b. Mustafa el-Halebî el-Mudarî’nin altmış üç beyitlik Naẓmü’s-sîre adlı eserinin açıklamalı tercümesidir (Kahire 1248). Bazı müellifler tarafından yanlışlıkla Nûreddin el-Halebî’ye izâfe edilen bu eser de III. Selim’e sunulmuştur. 7. Makāle-i İstibsâr-âmiz der Beyân-ı Âmeden-i İngiliz. On altı varaktan ibaret olup İngilizler’in İstanbul’a gelişini tasvir eder; Şefiknâme’ye nazîre olarak yazılmış gibidir. Âsım’ın el yazısıyla olan müsveddenin Fâtih Millet Kütüphanesi’nde olduğu belirtilirse de (İTA, I, 578) bu yazma İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (TY, nr.

1638).

Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî'nin Mısır'ın Napolyon Bonapart tarafından işgalinden bahseden eserinin Türkçe çevirisi olan Terceme-i Mazharu (Muzhiru)'t-takdîs bi-hurûci (zehâbi, zevâli tâifeti Devleti)'l-Fransîs'in İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 2448, 9628) bulunan nüshalarında eserin Seyyid Ahmed Âsım, 19, 2452 ve 6034 numaralarda kayıtlı olanlarda ise Reîsületibbâ Mustafa Behcet Efendi tarafından tercüme edildiği belirtilmektedir. Bütün bu nüshalar kelimesi kelimesine aynıdır. Eser, Mustafa Behcet Efendi tarafından tercüme edildiği belirtilerek Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis'in 171-201. nüshalarında yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mütercim Âsım Efendi, Târih, İstanbul 1284, I-II, tür.yer.; Murâdî, Silkü'd-dürer, I, 39; Şânîzâde, Târih, II, 215, 217; Karslızâde Cemâleddin Mehmed, Osmanlı Târih ve Müverrihleri: Âyîne-i Zurefâ, İstanbul 1314, s. 65-67; Fatîn, Tezkire, s. 265-266; Sicill-i Osmânî, I, 136; III, 283; Muhyiddin, Yeni Edebiyat, İstanbul 1330, s. 137-138; Osmanlı Müellifleri, I, 375-377; II, 47, 194; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, I, 54-60; Kilisli Kadri, Kilis Tarihi, İstanbul 1932, s. 150-155; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1936, I, 266-269; Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri", Tanzimat, İstanbul 1940, s. 755-757; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 47-48; Ömer Âsım Aksoy, Mütercim Âsım: 1755-1819, Ankara 1962; Ebül'ulâ Mardin, Huzur Dersleri (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, 207-212, 876-903; Orhan Şaik Gökyay, "Burhan-ı Katı' Çevirisinin Türkçe Açısından Önemi", Ömer Asım Aksoy Armağanı, Ankara 1978, s. 125-136; Babinger (Üçok), s. 369-370; a.mlf., "Āṣim", EI² (İng.), I, 707; Kemal Güler, Kamusu'l-Muhit Tercümesindeki Türkçe Hayvan İsimleri (yüksek lisans tezi, 1988), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Fatih Kirişçioğlu, Mütercim Asım Efendi'nin Kamus Tercümesi'ndeki Uzuv İsimleri (yüksek lisans tezi, 1988), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hüseyin Ayan, "Mütercim Asım Efendi", Osmanlı Döneminde Gaziantep

Sempozyumu (haz. Yusuf Küçükdağ), Gaziantep 2000, s. 23-28; İlyas Karslı, Mütercim Âsım Efendi ve Arap Lügatçiliğindeki Yeri (doktora tezi, 2000), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Numan Yazıcı, Dünya Çapında Dil Âlimi Antepli Mütercim Âsım Efendi, Gaziantep 2001; Ali Fuâd,

"Hicâ-i Nâsir Müverrih Âsım Efendi", SF, sy. 63 (1928), s. 153-155; Mehmed Âkif Ersoy, "Hasbihal", SM, IV/101 (1326), s. 384; Hayreddin Nedim, "Riyâzü'l-kütebâ ve hıyâzü'l-üdebâ", Şehbâl, II/45, İstanbul 1327, s. 413-415; Rızaüddin Fahreddin, "Meşhur Adamlar Ulug Hadiseler-Âsım Efendi", Şûrâ, Orenburg 4 Şâban 1332, s. 353-356; M. Şakir Ülkütaşır, "Mütercim Âsım Efendi", Ülkü, 3. seri: I/10, Ankara 1947, s. 6-8; Ali Birinci, "Âsım Tarihi'nin Matbuat Âlemini Teşrifi", Dergâh, I/9, İstanbul 1990, s. 17; M. Fuad Köprülü, "Âsım Efendi", İA, I, 665-673; Bekir Kütükoğlu, "Vekāyinüvîs", a.e., XIII, 281-282; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, "Âsım Mütercim, Seyyid Ahmed Âsım Efendi", İTA, I, 564-581; Tahsin Yazıcı, "ʿĀṣem Efendī", EIr., II, 740-741.

Mustafa S. Kaçalin

MÜTERCİM RÜŞDÜ PAŞA

(1811-1882)

Osmanlı sadrazamı.

Şubat 1811'de Sinop'a bağlı Ayandon kazasında doğdu. Asıl adı Mehmed Rüşdü olup kayıkçı Hasan Ağa'nın oğludur. Kendisi üç yaşlarında iken ailesi İstanbul'a gelip yerleşti. 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra Tophâne'de açılan Asâkir-i Muntazama Yedinci Tertip Taburu'na girdi. Özel hocalardan Arapça ve Farsça'nın yanı sıra Fransızca öğrendi. Fransızca öğrenmesi memuriyet kademelerinde hızla yükselmesine zemin hazırladı. Hüsrev Paşa'nın aracılığı ile bazı askerî nizamnâmelerin Türkçe'ye tercümesi işiyle meşgul olmak üzere serasker tercümanlığına getirildi. Bundan dolayı "Mütercim" lakabıyla şöhret buldu. Kolağası rütbesiyle Rumeli, Anadolu ve Suriye'de dokuz yıl hizmet gördükten sonra 1839'da miralay, 1843'te Rumeli ordusunda mirlivâ oldu; ardından Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî'ye üye yapıldı. 1845'te ferik rütbesine terfi ettirildi ve redif kuvvetlerinin kuruluşuyla görevlendirildi. 1847'de Hassa Ordusu müşirliğine, ardından Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî reisliğine (Haziran 1848), seraskerliğe (Mayıs 1851) ve yeniden Hassa Ordusu müşirliğine (23 Mayıs 1853) getirildi. Bu görevinde altı ay kadar çalıştıktan sonra istifa etti. Meclisi Tanzîmat üyesi (Ekim 1854) ve arkasından ikinci defa serasker (Haziran 1855) oldu. Azledildikten sonra (Kasım 1856) kısa sürelerle yeniden seraskerlik, Tophâne müşirliği, Meclisi Âlî üyeliği ve reisliği görevlerinde bulundu.

Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa'nın azliyle 24 Aralık 1859 tarihinde sadrazamlığa getirildi. Ancak İngiltere Kraliçesi Victoria'nın padişaha yazdığı bir mektupta Mehmed Emin Paşa'nın azlinden üzüntü duyduğunu belirtmesi ve bu arada saray erkânının kendisi aleyhinde bulunması yüzünden azledildi (27 Mayıs 1860). 1860 yılı ortalarında Meclisi Hazâin reisi ve Eylül 1861'de dördüncü defa serasker tayin edildi. Seraskerlik görevinden ayrılınca (2 Ocak 1863) bir süre mâzul kalan Rüşdü Paşa Meclisi Âlî üyeliğine (Temmuz 1865), ardından Meclisi Vâlâ reisliğine (30

Nisan 1866) ve kısa bir süre sonra da ikinci defa sadrazamlığa (5 Haziran 1866) getirildi. Girit isyanının alevlendiği bu sırada bir Yunan savaşının patlak vermesinden ve Rusya'nın işe karışacağından endişelenen Rüşdü Paşa sadâret görevinden istifa etti (11 Şubat 1867) ve beşinci defa seraskerliğe getirildi. bu görevi bir yıl sürdü. Meclisi Âlî üyesi (11 Kasım 1870) ve Adliye nâzırı (25 Eylül 1871) oldu. Ancak Sadrazam Mahmud Nedim Paşa'nın önceki Adliye Nâzırı Şirvânîzâde Mehmed Rüşdü Paşa ile Zabtiye Müşiri Hüsnü Paşa, Mâbeyin Başkâtibi Emin Bey, Divitçi İsmâil Paşa ve Serasker Hüseyin Avni Paşa'yı yargılamadan sürgünle cezalandırmak istemesine Tanzimat prensiplerine aykırı olduğu gerekçesiyle itiraz ettiğinden bir ay sonra azledildi. 19 Ekim 1872'de üçüncü defa getirildiği sadâretten 15 Şubat 1873'te istifa etti. İstifasının sebebi, Hariciye Nâzırı Mısırlı Halil Şerif Paşa'yı Mısır hidivinin ısrarına ve rüşvet teklifine rağmen azletmek istememesidir. Fakat istifası kabul edilmeyerek azledildi. Medrese öğrencilerinin gösterileri yüzünden görevinden uzaklaştırılan Mahmud Nedim Paşa'nın yerine dördüncü defa sadrazamlığa getirildi (12 Mayıs 1876). Sultan Abdülaziz'in, "Sizi halk istediği için görevlendirdim" demesi kendisinin padişah tarafından bu makama isteksizce getirildiği şeklinde yorumlandı. Onun sadrazamlığı ile birlikte Osmanlı Devleti'nde yeniden İngiltere yanlısı bir politika hâkim oldu.

Durumun sakinleşmesiyle padişahın Mahmud Nedim Paşa'yı tekrar sadârete getirmek istemesi saltanat değişikliğine gidilmesi fikrine kuvvet verdi. Böylece Mütercim Rüşdü Paşa ile onun sadrazamlığı döneminde önemli makamlara gelen Midhat Paşa, Hüseyin Avni Paşa ve Şeyhülislâm Hayrullah Efendi, Sultan Abdülaziz'in hal'ini gerçekleştirdiler. Bununla beraber konuşmalarında bu olayı benimsemediğini, hatta padişahı uyarmaya teşebbüs ettiğini, fakat sonuçta arkadaşlarıyla birlikte hareket etmek mecburiyetinde kaldığını söylemekteydi. V. Murad'ın cülûsu ve Sultan Abdülaziz'in ölümü sırasındaki karışıklıkları önlemeye çalıştı. Sultan Murad'ın saltanatı süresince onun hastalığı dolayısıyla ülkeyi âdeta padişahsız idare etti. Birlikte davranmalarına rağmen devletin yapısında meydana getirilecek değişiklikler konusunda Midhat Paşa ile aynı düşüncede değildi. Cevdet Paşa ile beraber, akıllı bir padişahın olması halinde Kānûn-ı Esâsî'ye gerek olmadığı, Tanzimat ilkelerinin yeterli sayıldığı görüşünü savunmaktaydı. Bu sırada yapılan Kānûn-ı Esâsî

tartışmalarında en sert muhalefeti gösterdi. Bu yüzden yeni padişahın cülûsunu ilân eden hatt-ı hümâyunda meşrutiyet vaadinin yer almasını engelledi. Ona göre halk seçim sistemine dayanan bir rejim için henüz yeterli olgunlukta değildi. Kānûn-ı Esâsî'de padişahın yetkilerinin sınırlandırılmasına karşı çıktı ve Kānûn-ı Esâsî'ye dış baskılar yüzünden muvafakat ettiğini belirtti.

II. Abdülhamid'in saltanatının ilk anlarında makamını koruduysa da padişahın devlet işleriyle yakından ilgilenmesinden rahatsız oldu. Öte yandan padişah da onu yeterli görmemekte, ayrıca Sultan Abdülaziz'in ölümü dolayısıyla kendisine güven duymamaktaydı. Mütereddit bir şahsiyete sahip olan Rüşdü Paşa Rusya ile savaş ortamına girildiği, Kānûn-ı Esâsî hazırlıkları ve Tersane Konferansı ile ilgili çalışmaların yoğunlaştığı bir sırada ihtiyarlığını ve rahatsızlığını ileri sürerek istifa etti (19 Aralık 1876). Rüşdü Paşa'nın iki padişahın hal'i ve iki padişahın cülûsu ile geçen dördüncü sadâreti yedi ay sekiz gün sürdü. Mart 1878'de Meclisi Âlî üyeliğine getirildi. Ali Suâvi vak'ası üzerine azledilen Sâdık Paşa'nın yerine beşinci defa sadârete getirildi (28 Mayıs 1878). Kıbrıs'ın elden çıkmasına muhalif olduğu halde adanın İngilizler'e devriyle ilgili son formaliteler onun sadrazamlığına rastladı. Padişahın güvenini kaybeden Sâdık Paşa'yı Dahiliye nâzırı yapmak istemesi ve Ali Suâvi'nin adamlarını affettirme çabası içine girmesi II. Abdülhamid'in, Hakkındaki endişelerini arttırdığından yedi gün sonra azledildi. Şubat 1879'da Manisa'daki çiftliğinde oturmasına

izin verildi. Sultan Abdülaziz'in ölümüyle ilgili olarak kurulan Yıldız Mahkemesi'nde yargılanmak üzere tutuklanmasına karar verildi. Ancak o sırada ağır hasta olduğundan İstanbul'a sevki sakıncalı görülerek İzmir'e götürülüp orada üç gün süreyle sorgulandı ve ardından Manisa'ya getirildi. Mahkeme neticesinde herhangi bir ceza almadı. Nisan 1882'de Manisa'da vefat etti ve Hatuniye Camii bahçesine defnedildi.

Son derece dürüst, asla rüşvet kabul etmeyen, kanunları iyi bilen, zeki, ciddiyetten ayrılmayan ve güzel konuşan bir devlet adamıydı. Mâzul iken iyi bir tenkitçi olarak sivrilmişse de iktidara geçtiğinde pek önemli bir icraat gösterememiştir. Saray, ordu ve Bâbıâli arasında denge unsuru olup ilk başlarda saray-ordu grubunun taraftarı gibi görünmüşse de devlet adamları

arasındaki gruplaşmalarda her tarafla iyi ilişkiler tesis ettiğinden çok defa ön planda olmuştur. Bu sebeple rakipleri tarafından zaman zaman İstanbul'dan uzaklaştırılmak istenmesine rağmen her dönemde burada kalmayı başarmıştır. Temkinli kişiliği dolayısıyla Tanzimatçılar muhalefeti susturacak ve iş birliği sağlayacak birini aradıklarında onu iktidara getirirlerdi. Sonraları Reşid Paşa'ya muhalif olan Âlî ve Fuad paşalarla birlikte hareket etmiş olup reformlara taraftardı. Bununla beraber devletin kurtarılmasına imkân bulunmadığına ve çöküşün mukadder olduğuna inanırdı.

BİBLİYOGRAFYA

Cevdet, Ma'rûzât, s. 10, 13-19, 21, 25-26, 51, 55, 213-214; a.mlf., Tezâkir, I-IV, tür.yer.; Lutfî, Târih, VII-XV, tür.yer.; Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmanî (haz. Nuri Akbayar, s.nşr. Seyit Ali Kahraman), İstanbul 1996, V, 1407; Mir'ât-ı Hakîkat (Miroğlu), tür.yer.; Süleyman [Paşa], Hiss-i İnkılâb yahud Sultan Aziz'in Hal'i ile Sultan Murad-ı Hâmis'in Cülûsu, İstanbul 1326, s. 61, 62, 64; A. D. Hordtmann, İstanbul ve Yeni Osmanlılar: Bir Osmanlı'dan Siyasi, Sosyal ve Biyografik Manzaralar (trc. G. Habermann-Songu), İstanbul 1999, s. 36, 105, 181, 243-245; Mabeyinci Fahri Bey, İbretnümâ (haz. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1989, tür.yer.; Abdurrahman Şeref, Tarih Musâhabeleri (haz. Enver Koray), Ankara 1985, s. 157, 159-161; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, I, 101-148; IV, 2202; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Midhat ve Rüştü Paşaların Tevkiflerine Ait Vesikalar, Ankara 1946, tür.yer.; a.mlf., Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi, Ankara 1967, tür. yer.; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Ankara 1947-62, VI, 162; VII, 342, 354; VIII, tür.yer.; Ali Fuat Türkgeldi, Mesâil-i Mühimme-i Siyâsiyye (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1957, II, 16-18, 91, 96, 98, 101; Danişmend, Kronoloji2, IV, tür. yer.; Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1972, V, 3214-3216; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul, ts. (Doğu-Batı Yayınları), s. 303-307, 311, 314, 323; Stanford J. Shaw - E. K. Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye (trc. Mehmet Harmancı), İstanbul 1983, II, 103-104, 195, 206-210, 220; R. H. Davison, Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform: 1856-1876 (trc. Osman Akınhay), İstanbul

1997, II, tür.yer.; İsmet Parmaksızoğlu, “Rüşdi Paşa, Mehmed, Mütercim”, TA, XXVII, 475-476.

Abdullah Saydam

MÜTESELLİM

(متسلّم)

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan önce vali ve mutasarrıflar adına vergi toplamakla görevli memur.

Sözlükte "teslim edilen şeyi alan, kabul eden" anlamındaki mütesellim kelimesi Osmanlılar'da çeşitli idarî görevliler için kullanılmıştır. Beylerbeyinin veya sancak beyinin vekili olarak onların sefere gittiklerinde veya görev bölgelerine gitmedikleri zamanlarda yerlerine bakan, vergileri toplayan görevlileri ifade eder. Bazan bunlara voyvoda da denmiştir. XVI. yüzyılın sonlarından Tanzimat dönemine kadar varlığını sürdüren mütesellimlik, Osmanlı taşra idaresinde önemli gelişmelere yol açan bir kurum niteliği kazanmış, özellikle âyan denen mahallî güçlerin sivrilmesinde bir basamak oluşturmuştur.

Mütesellim, sancağın devlet hazinesine ödemek zorunda olduğu para ile diğer gelirleri toplayıp zamanında göndermekle görevliydi ve beylerbeyi yahut sancak beyinin vekili durumunda bulunduğu için onların yetkilerine de sahipti. Bazan mütesellim de yerine birini vekil bırakırdı. Bazı durumlarda mutasarrıflara, dergâh-ı âlî kapıcıbaşılarına da mütesellimlik verilirdi. Mütesellimin görev süresinin bir yıl olması kural olduğu halde buna hemen hemen hiç uyulmazdı. Bazan birkaç ay görevde kalanlar bulunduğu gibi yıllarca aynı sancağın mütesellimliğini yapanlara çok sık rastlanmaktaydı. Sancaklardaki mütesellimliklerin ekseriyetini özellikle XVIII. yüzyılda yerli hânedanlar ellerine geçirmişti. Yerli güçlü gruplara mensup olmayan mütesellimler bu yüzyıldan itibaren, ellerinde fazla kuvvet bulunmadığından görev bölgelerinde tutunamamaya başlamıştır. Bunlar devletin ve sancak beyinin gelirlerini toplayamıyorlardı. Ayrıca yerli hanedanlar halkı kışkırttığından dışarıdan tayin edilen mütesellimler vazife yapamıyordu. Bu yüzden mütesellim tayin edilecek kimsenin halkı ve sancağı koruyabilecek, vergileri toplayabilecek yetenekte ve güçte olmasına dikkat edilirdi.

Beylerbeyi ya da sancak beyinin tayin edeceği mütesellimin bir fermanla İstanbul'dan onaylanması şarttı. Bunun için mütesellim tayin edilecek şahıs kapı kethüdâsı vasıtası ile dilekçe gönderilerek İstanbul'a bildirilir ve bir ferman talebinde bulunulurdu. Daha sonra buyruldu ile mütesellim tayin edilen kişi sancak görevlilerine bildirilirdi. XVIII. yüzyıl boyunca önemli kısmı yerli hânedanlardan seçilen mütesellimlerin birçoğu resmî bir sıfata sahip olmadığı gibi herhangi bir devlet hizmetinde de bulunmamıştı. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında tanınmış ailelere mensup bazı mutasarrıflara da mütesellimlik verildiği görülmektedir. Meselâ Çapanoğlu Süleyman, Bozok ve Yeni İl mutasarrıfı, dergâh-ı muallâ kapıcıbaşılığı unvanlarını taşıyordu. Bunun dışında kendisine Kayseri, Çankırı, Ankara ve Sivas mütesellimlikleri verilmişti. Süleyman Bey bazı yerlere mütesellim vekili tayin ederek mütesellimlik görevini yerine getiriyordu. XVIII. yüzyılda mütesellimlik görevini ele geçirmek için yöredeki güçlü aileler bazan birbiriyle mücadeleye giriyordu. Konya'da Gaffarzâdeler ile Mühürdarzâdeler, Ankara'da Nakkaşzâdeler ile Müderriszâdeler bunlara örnek olarak gösterilebilir. Bu yüzyılda yerli hânedan mensupları mütesellimlikleri uzun süre ellerinde tutabildikleri gibi uzaklaştırılmış olsalar da görevi yeniden ele geçirebilmekteydiler. XVIII. yüzyılda uzun süren savaşlar sebebiyle sancak beylerinin seferde bulunması ya da başka görevleri dolayısıyla sancaklarına gelememesi, sayıları çok artmış olan vezirlere pek çok sancağın arpalık olarak verilmesi, bunların da yerlerine mütesellim tayin ederek İstanbul'da oturmaları yüzünden mütesellim sayısı hızlı bir artış gösterdi. Böylece

sancaklarda kuvvetli ailelere mensup mütesellimlerle yörenin önde gelenleri ve özellikle âyan arasında sık sık menfaat çatışmaları ortaya çıkıyordu. Her ne kadar mütesellimler yetki bakımından âyanlardan üstün idiyseler de önemli işleri görmekte halk ile devlet arasında aracılık yapan âyanlar bu sırada büyük servetler ediniyorlardı. Bazı aileler zaman zaman mütesellimlik, zaman zaman da âyanlık görevini yürütmekteydiler. Bir kısım mütesellimler âyanlarla anlaşarak çeşitli suistimallere ve yolsuzluklara karışabiliyordu. Bu arada topladıkları vergiyi zimmetlerine geçirdikleri de olurdu.

Mütesellimlerin yolsuzluk ve baskılarıyla ilgili şikâyetler çoğalınca XIX. yüzyılda bunların tayininde değişiklikler yapıldı. Devlet idaresindeki

merkezîleşme çabalarının bir neticesi olarak mütesellimlerin özellikle İstanbul’dan ve dergâh-ı âlî kapıcıbaşıları ile diğer büyük rütbeli görevliler arasından seçilmesi esası getirildi. II. Mahmud döneminde sancakların büyük çoğunluğu Mukātaat Hazinesi’ne bağlandığından Anadolu, Sivas, Maraş ve Adana eyaletleri de bu hazinece tayin edilen vali ve mutasarrıflar tarafından yönetiliyordu. Hamîd-ili, Teke-ili, Hudâvendigâr, Eskişehir, Aydın, Niğde, Kastamonu, Karesi, Bolu, Viranşehir, Ankara, Çankırı, Saruhan, Beyşehir, Kırşehir, Çorum, İçel, Kocaeli sancakları bu hazineye bağlıydı ve bunların mütesellimleri de doğrudan doğruya hazinece tayin ediliyordu. Bu sancakların bir kısmı 1832’de Mansûre Hazinesi’ne nakledildiğinden mütesellimler de o hazinece görevlendirilmeye başlandı. Eyaletlerde redif askerî teşkilâtı kuruluncaya kadar mütesellimler asker toplayıp istenilen yere göndermekle yükümlü oldular. Mütesellimlerin büyük bir kısmı bu görevi yerine getirdiyse de bir kısmı bu konuda başarı gösteremedi. Diğer taraftan mutasarrıfların yerli unsurlardan mütesellim tayin etmesi XVIII. yüzyılda olduğu gibi bu yüzyılda da bazı yerlerde sürdü. 1839’da Tanzimat Fermanı ile devlette yeni bir düzenlemeye gidilirken mütesellimlik kurumu da ele alındı. Düzeltilmesi mümkün görülmediğinden kaldırılarak yerine sancakların yalnızca malî işleriyle uğraşmak ve eyalet defterdarlarına yardımcı olmak üzere muhassıllıklar teşkil edildi.

BİBLİYOGRAFYA

Kâmil Kepeci, Bursa Kütüğü, Bursa Orhan Gazi Ktp., nr. 13307, I, vr. 325; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü’l-vukūât (nşr. Mehmed Gālib Bey), İstanbul 1327, III, 80; H. A. R. Gibb - H. Bowen, Islamic Society and the West, London 1957, I, 198, 255, 257; Yücel Özkaya, Osmanlı İmparatorluğunda Âyânlık, Ankara 1977, tür.yer.; a.mlf., XVIII. Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yaşantısı, Ankara 1985, s. 11, 35; a.mlf., “XVIII. Yüzyılda Mütesellimlik Müessesesi”, DTCFD, XXVIII/3-4 (1977), s. 369-390; Midhat Sertoğlu, Osmanlı Tarih Lügatı, İstanbul 1986, s. 235; Talat Mümtaz Yaman, “Mütesellimlik Müessesesine Dair”, Türk Hukuk Tarihi

Dergisi, I, Ankara 1944, s. 75-105; Musa Çadırcı, “II. Mahmut Döneminde Mütesellimlik Kurumu”, DTCFD, XXVIII/3-4 (1977), s. 287-296.

Yücel Özkaya

MÜTESEYYİD

(bk. SEYYİD).

MÜTEŞÂBİH

(المتشابه)

Mâna yönünden birden fazla ihtimal taşıdığı için anlaşılmasında güçlük bulunan lafız veya ifade.

Teşâbüh masdarından türeyen müteşâbih kelimesi “benzeşen, ayırt edilmesi zor olacak şekilde birbirine benzeyen” demektir. Terim olarak mâna yönünden birden fazla ihtimal taşıdığından anlaşılmasında güçlük bulunan lafız veya sözü ifade eder. Müteşâbih âyette yer alan bir lafız konumuna göre başka âyetlerde farklı mânalara gelebilir, ancak her birinin kastedilebilir olması açısından anlamlar birbirine benzer, bundan dolayı hangi mânanın kastedildiği açıkça bilinemez. Müteşâbihin karşıtı olan muhkem ise “anlam yönünden başka bir ihtimal taşımayan açık mânalı nas” demektir.

Kur’ân-ı Kerîm’de teşâbüh masdarından türemiş kelimeler dokuz âyette yer almakta olup bunların altısı terim anlamıyla ilgili değildir. Üç âyetten ikisi literatürde “müteşâbihat âyeti” diye anılan, Kur’an âyetlerini muhkem ve müteşâbih gruplarına ayıran Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde, diğeri de “sözün en güzeli” olan Kur’an’ı “müteşâbih kitap” şeklinde niteleyen Zümer sûresinin 23. âyetinde geçmektedir. Müteşâbih konusu incelenirken üzerinde durulan muhkem kavramı dört âyette yer almaktadır. Bir âyette peygamberlerin tebliğine şeytanın kendi fikirlerini karıştırmak istediği, fakat Allah’ın bunları izâle edip âyetlerini sağlamlaştırdığı açıklanmakta (el-Hac 22/52), bir diğerinde “muhkem bir sûre” ifadesi geçmektedir (Muhammed 47/20). Hûd sûresinde (11/1) Kur’an âyetlerinin muhkem kılındığı belirtildikten sonra bunların iyice açıklandığı bildirilmiş, müteşâbih âyetinin yer aldığı Âl-i İmrân sûresinde ise önce muhkem, ardından müteşâbih âyetler söz konusu edilmiştir.

Âlimlerin büyük çoğunluğu birincisinde Kur’an’ın bütünü için muhkem, ikincisinde müteşâbih ifadesi kullanılan Hûd ve Zümer sûrelerindeki nitelemelerin zıt değil yakın anlamlı olduğu görüşündedir. Bu bakış açısına

göre Kur’an’ın bütünüyle muhkem olması Allah’tan gelmiş bir kelâm vasfı taşıması, lafız ve mânalarının erişilmez bir üstünlüğe sahip bulunması, başka hiçbir mesajın onun etkinliğini ortadan kaldırmasının düşünülememesi biçiminde anlaşılmıştır. Kur’an’ın bütünüyle müteşâbih olması da doğruluk, sağlamlık, çelişkiden arınmışlık, lafız ve muhteva bakımından erişilmez üstünlük, insanlığın mutluluğuna rehberlik ve Hz. Peygamber’in nübüvvetini temellendirme açısından âyetlerinin uyumlu oluşu şeklinde yorumlanmıştır (Kādî Abdülcebbâr, s. 20-21; Fahreddin er-Râzî, Esâsü’t-taḳdîs, s. 230-231; Takıyyüddin İbn Teymiyye, s. 82). İslâm âlimleri ilgili âyetlerde geçen bu anlamdaki müteşâbihlere “müteşâbih-i âm”, muhkemlere de “muhkemi âm” adını vermiş, Âl-i İmrân sûresinde söz konusu edilenlere ise “müteşâbih-i hâs” ve “muhkemi hâs” demişlerdir (İbnü’l-Vezîr, s. 89-90).

Kelâm ve tefsir ilimlerinin önemli birer terimi haline gelen müteşâbih ve muhkemin geçtiği Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde belirtildiğine göre Kur’an âyetlerinin bir grubu kitabın esasını teşkil eden muhkemler, diğerleri de müteşâbihlerdir. Kalplerinde doğruluktan sapma eğilimi bulunanlar fitne çıkarmak ve te’vile sapmak arzusuyla kitabın müteşâbihlerine uyarlar, halbuki müteşâbihlerin te’vilini sadece Allah bilir. Burada Kur’an’ın esasını muhkem âyetlerin teşkil ettiğine ve müteşâbihlerin bunların ışığı altında anlaşılması gerektiğine işaret edilmiş, ayrıca müteşâbih âyetlerin te’vil edilmeye elverişli bulunmasına mukabil muhkemlerin buna elverişli olmadığına dikkat çekilmiştir. Müfessirlerin âyetin nüzûl sebebi Hakkında naklettiği rivayetlerin birinde belirtildiğine göre Necranlı bir grup hıristiyan Resûl-i Ekrem’e gelmiş, onunla Hz. Îsâ Hakkında tartışarak şöyle demiştir: “Sen Îsâ’nın Allah’ın ruhu ve kelimesi olduğunu söylemiyor musun?” Peygamber de “evet” deyince onlar bunu Hz. Îsâ’nın Allah’tan doğmuş bir ruh olduğu biçiminde te’vil etmiş ve İncil’de mecazen “baba” (eb) diye nitelenen Allah’ı gerçek anlamda Îsâ’nın babası olarak yorumladıkları gibi Nisâ sûresindeki

âyeti de (4/171) te’vil yoluyla Hz. Îsâ’nın ulûhiyyetine delil saymıştır. Diğer bir rivayete göre ise bu âyetin nüzûl sebebi aralarında Ebû Yâsir b. Ahtab’ın da bulunduğu bir grup yahudiyle ilgilidir. Yahudiler, İslâm dini mensuplarının yaşayacağı süre konusunda Resûl-i Ekrem’le tartışmaya girişmiş, hurûf-ı mukattaa ile istidlâl ederek ebced hesabına dayalı rakamlar

ileri sürmüş, bunun üzerine söz konusu âyet nâzil olmuştur. Katâde gibi bazı âlimler de bu âyetle müteşâbihleri kendi görüşlerine göre te'vil etmek isteyen bid'atçıların kastedildiğini söyleyerek buna Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mecûsîliğin yanı sıra Sebeiyye, Havâric, Kaderiyye, Mücessime ve Cehmiyye'nin de dahil edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür (Taberî, VI, 186-199). Resûlullah döneminde yaşayan Ehl-i kitap Hakkında nâzil olduğu bildirilen rivayetler tarihî gerçeklere uygun görünmekle birlikte hak yoldan sapma eğilimi taşıyan herkesin bu âyetin kapsamına dahil edilmesi mümkündür. Zira kaynaklarda Âl-i İmrân sûresinin ilk seksen âyetinin Medine'de Hz. Peygamber'le tartışan Necranlı hıristiyanlar Hakkında indiği belirtilmektedir. Taberî, ilgili âyetin daha ziyade hurûf-ı mukattaayı ebced hesabına göre te'vil etmeye çalışan yahudilere yönelik bulunduğuna ilişkin rivayeti tercih etmişse de (a.g.e., VI, 195-196) bu rivayetin güvenilirliği konusunda tereddütler vardır (Ahmed Hasan Ferhâd, III/5 [1986], s. 186; ayrıca bk. HURÛF-ı MUKATTAA). Anlamları kesin olarak bilinen muhkemler ise İslâm'ın inanç, ibadet ve davranışlara ilişkin temel esaslarını ortaya koyan âyetlerdir (Taberî, VI, 170-174). Sözü edilen âyette fitne aramakla nitelendirilen kimseler, müteşâbihleri şüpheye düşürme ve karışıklık çıkarma aracı olarak görüp arzularına uygun biçimde yorumlayanlardır.

Müfessirlerin tamamı, Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinden hareketle Kur'an'ın muhkem âyetlerle müteşâbih âyetlerden oluştuğunda ittifak etmiştir. Çağdaş tefsir yazarlarından Süleyman Ateş ise Kur'an'da müteşâbih âyetlerin bulunmadığını, Âl-i İmrân sûresinde söz konusu edilen müteşâbihlerin Kitâb-ı Mukaddes'teki müteşâbihlerle ilgili olduğunu ileri sürmüştür. Zira âyetlerin anlamının açık ve anlaşılır olduğu bizzat Kur'an'da ifade edilmiştir (Hûd 11/1; en-Nahl 16/103; en-Nûr 24/34-36). Sahâbîlerin Kur'an âyetlerini te'vil ettiklerine dair kesin bilgi bulunmadığı, ayrıca Kur'an'ın anlamı konusunda ihtilâfa düşmedikleri dikkate alınınca müteşâbihleri te'vil edenlerin hıristiyan âlimleri olduğu anlaşılır (Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, II, 14-16). Süleyman Ateş'in bu iddiası, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı anlamak için gayret sarfetmek gerektiğine ilişkin sözlerinin ve ashabın bunu yerine getirmeye çalıştığına dair bilgilerin yanı sıra başta müteşâbihat âyeti olmak üzere Kur'an'ın beyanları ve müfessirlerin icmâıyla bağdaşmamaktadır.

Hadislerde müteşâbih kavramı geçmekle birlikte anlamı ve tanımı Hakkında bilgi mevcut değildir; sadece Hz. Peygamber'in müteşâbih âyetlere uyanlardan sakınmak gerektiğini söylediği belirtilmiştir (Buhârî, "Tefsîr", 3/1; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 2). Bununla birlikte hadis mecmualarında ve özellikle rivayete dayanan tefsirlerde Resûl-i Ekrem'in yanlış anlaşılma ihtimali bulunan bazı âyetlerin doğru mânalarını açıkladığına dair bilgiler yer almaktadır. Meselâ ashaptan bazıları, imanlarına zulüm karıştırmayanların hidayete eren kimseler olduğunu anlatan âyetteki (el-En'âm 6/82) "zulüm" kelimesine "kişiye yapılan haksızlık" mânası verince Hz. Peygamber söz konusu zulmün "Allah'a ortak koşmak" anlamına geldiğini söyleyerek müteşâbihin te'vilini yapmıştır (Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, II, 153). Sahih kabul edilen bazı hadis metinlerinde müteşâbih nas grubuna giren kelime ve ifadeler bulunmaktadır. Çoğu Allah'ın sıfatları, cennet ve cehennemin tasvirine dair olan bu hadisler âlimler tarafından yoruma tâbi tutulmuştur. Fahreddin er-Râzî'nin Esâsü't-taḳdîs'i âyetlerin yanı sıra müteşâbih hadisleri de içermektedir.

Literatürde müteşâbihlerin te'viline dair ashabın tutumuyla ilgili fazla bilgiye rastlanmamaktadır. Sadece Hz. Ömer'in müteşâbihler Hakkında soru soran Subeyğ adındaki bir kişiyi cezalandırdığı nakledilir (Dârimî, "Muḳaddime", 19). Onun bu tavrı, kendi döneminde yahudilerin Kur'an'ı çelişki taşıyan bir kitap diye itham etmeleri ve müteşâbihleri emelleri doğrultusunda te'vile kalkışmalarıyla irtibatlı olmalıdır (Mahmûd Kâmil Ahmed, s. 138). Nitekim ilk dönem kelâmcılarından Câhiz'in önce yahudilerin, ardından yoğun biçimde hıristiyanların, bilgileri az veya imanları kalplerinde henüz kök salmamış olan halkın zihnini karıştırmak amacıyla müteşâbihlere başvurduklarını belirtmesi, ayrıca Ehl-i kitabın Arap dilinde mecaz, istiare, kinaye gibi anlatım tarzlarının bulunduğunu bilmeden müteşâbihlere yanlış mânalar verdiğine dikkat çekmesi bunu teyit etmektedir (el-Muḫtâr, s. 65-66, 83-84).

Ehl-i kitabın müteşâbihleri İslâm dininin aleyhinde istismar etmeye başlamasından sonra hadis âlimleri, fitneye vasıta kılmak amacıyla müteşâbihlerin te'vilini yapanları uyaran âyetin lafzî mânasına önem vermiş, müteşâbihlerin mânasını irdelemeye şiddetle karşı çıkmış ve buna girişenleri sapıklıkla itham etmiştir. Tesbit edilebildiğine göre ilk defa

Hâricîler, Kur’an’ın içerdiği hükümleri belirlemek için aynı konuya dair muhkem ve müteşâbih âyetleri birlikte incelemiş ve lafızlardan genel hükümler çıkarırken dil kurallarının yanı sıra eski Arap şiirlerindeki kullanımlarına başvurmuştur (İbn Rüşd, s. 150; Mahmûd Kâmil Ahmed, s. 38, 139). Ahmed b. Hanbel ise ilâhî sıfatlara dair müteşâbihleri ilk defa Cehm b. Safvân ve taraftarlarının yanlış bir te’vile tâbi tuttuğunu, daha sonra bu te’villerin Ebû Hanîfe ve Amr b. Ubeyd’in görüşlerine uyanlarca benimsendiğini nakleder (er-Red, s. 66-67). Ehl-i kitabın müteşâbihlere tutunarak Kur’an’ı ve Hz. Peygamber’i eleştirmeye devam etmeleri karşısında Mu‘tezile âlimleri önce Hâricîler’in, ardından Cehm b. Safvân’ın te’vil yöntemini benimseyip İslâm akaidine ilişkin bazı yorumlar geliştirmiştir. Başta Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd olmak üzere Mu‘tezile âlimleri “meâni’l-Kur’ân” ve “müteşâbihü’l-Kur’ân” adını verdikleri eserlerinde muhkem ve müteşâbih âyetleri belirleyip içerdikleri mecazi mânaları açıklamak suretiyle mülhidlerin ve Ehl-i kitabın eleştirilerine cevap vermeye çalışmışlardır. Kādî Abdülcebbâr’a kadar gelişen çalışmalar sonunda müteşâbihlerin muhkemlerin ışığı altında yorumlanma yöntemleri belirlenmiş ve bunun dinî, aklî ve dil bilimi ilkeleri dikkate alınmak suretiyle gerçekleştirilebileceği kanaatine varılmıştır.

Müteşâbihlerin te’vile tâbi tutulması konusunda paralel bir anlayış Sünnî kelâmcıları çevresinde de benimsenmiştir. Bu hareket önce Semerkant civarındaki Hanefiyye-Mâtürîdiyye âlimleri, daha sonra Basra yöresinde Eş‘ariyye kelâmcıları arasında kendini göstermiştir. Ancak gerek Mu‘tezile gerekse Mâtürîdiyye ve Eş‘ariyye âlimleri naslardan hangisinin muhkem, hangisinin müteşâbih olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürmüş, her ekol mensubu benimsediği ilkeleri doğrulayan âyetleri muhkem, bunlara karşı gibi görünenleri müteşâbih kabul etmiştir. Ahmed b. Hanbel’in öncülüğünde oluşan Selefiyye ise âyetlerin bir kısmının diğerlerine aykırı anlam taşımasının düşünülemeyeceği gerekçesiyle te’vile ihtiyaç bulunmadığını, müteşâbihlerin aklî ve dil bilimi ilkelerinin ışığında

değil Resûl-i Ekrem’e ve ashaba nisbet edilen rivayetler çerçevesinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Muhkem ve müteşâbihlerin tam olarak belirlenmesinde görüş ayrılığı bulunmakla birlikte dilin ifade etmekte yetersiz kalması sebebiyle haberî sıfatlara ilişkin âyetlerin müteşâbih olduğu konusunda ihtilâf yoktur. Âlimlerin çoğunluğu konusu ne olursa

olsun birden fazla anlama gelen veya anlamı kapalı olan âyetleri, hurûf-ı mukattaayı, kader ve kıyamet ahvali gibi gayb âlemini ilgilendiren hususlarla mânalarına uzman kişilerin vâkıf olabileceği kevnî âyetleri müteşâbih kabul etmiştir. Bu kadar çok âyetin müteşâbih grubu içinde kabul edilmesini Kur'an'ın yarısından fazlasının anlaşılamaması gibi bir sonuç doğuracağı gerekçesiyle tutarlı bulmayanlar vardır (Mustafa Sabri Efendi, IV, 422-425, 440-443). Dinin ana ilkelerini içeren muhkemlerin ışığında müteşâbihlerin muhtemel mânalarından hangisinin kastedildiğini belirlemek mümkün olduğuna göre, müteşâbihlerin sayısının çokluğu sebebiyle Kur'an'ın yarısından fazlasının anlaşılmamış olacağı iddiası isabetli görünmemektedir. Din âlimleri bunun önüne geçmek ve anlamı kapalı olan âyetleri açıklamak üzere değişik yöntemler geliştirmiştir (bk. MUHKEM).

Bazı kelâm ve tefsir âlimleri, Kur'an'daki peygamber kıssalarının lafzî müteşâbih denebilecek bir özelliğe sahip bulunduğunu söylemiştir. Meselâ aynı muhtevanın değişik sûrelerde farklı lafızlarla ifade edilmesi, bir yerdeki lafız dizilişinin diğerine uymaması, lafızlar arasında takdim ve tehir yapılması, lafzın farklı yerlerde nekre veya mârife biçimine girmesi bu tür içinde mütalaa edilebilir (Bedreddin İbn Cemâa, s. 47-53; Taşköprizâde, II, 524-525). Mânevî müteşâbihlerin bir kısmının muhteva ve mahiyeti sadece Allah tarafından bilinir. Yirmi dokuz sûrenin başında yer alan hurûf-ı mukattaa bu gruba girer. Duyu ve akıl yoluyla bilinemeyen ruh, melek, arş, kürsî, levh, kalem, sûr, sâat, dâbbetü'l-arz, cennet, cehennem gibi varlık ve olayların yanı sıra ilâhî zat ve sıfatların mahiyetine ilişkin âyetler de bu tür müteşâbihler içinde mütalaa edilir. Bunun yanında mâna ve muhtevasının bilinmesi bir delile veya yoruma bağlı olan, daha çok insan hayatı ve uygulamalarına dair âyetler mutlak değil izâfî müteşâbih niteliği taşır. İlimde derinleşmiş âlimlerce (râsihîn) aklî, dinî, ilmî ve dil bilimi verilerine başvurularak yapılan yorumlar sayesinde bu tür müteşâbihlerin anlaşılabileceği genellikle kabul edilmiş, ancak yapılan yorumların kesin olmayacağına dikkat çekilmiştir. Âyetlerdeki teşâbüh umum-husus gibi kemiyet, vücûb-nedb gibi keyfiyet, nâsih-mensuh gibi zaman, örf ve âdetlerin gerçekleşmesi gibi mekân, namazın şartları gibi fiilin kendisiyle doğru veya yanlış olmasını sağlayan şartlarla ilgili olabilir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "şbh" md.; Elmalılı, II, 1038-1040; Osman b. Ali Hasan, s. 479-486).

Müteşâbihatın te’vili konusunda genellikle iki anlayış ortaya çıkmıştır. Evzâî, Süfyân-ı Sevrî, Mâlik b. Enes ve Şâfiî’nin yanı sıra muhaddisler ve Selefiyye’nin çoğunluğu te’vili reddetmiş, Hasan-ı Basrî’den itibaren mütekaddim bazı âlimlerle hemen bütün kelâmcılar ve sonraki âlimler mânaları sadece Allah tarafından bilinenleri hariç müteşâbihlerin belli usul ve kurallar çerçevesinde te’vile tâbi tutulabileceğini kabul etmiş ve bunu fiilen gerçekleştirmiştir. Bunlardan başka Şîa ve mutasavvifenin kendilerine has bazı telakkileri bulunmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de, mânasını Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceği veya belli niteliklere sahip kişilerin özel gayretlerle yorum yapabilecekleri âyetlerin bulunması ayrı bir fikrî tartışma ve inceleme konusu olmuş, tarihte ve günümüzde çeşitli gruplar Kur’an’ın bu ifade şeklini istismar ederek ondan özel amaçları doğrultusunda faydalanmak istemiştir (bk. BÂTINİYYE).

Kur’ân-ı Kerîm’de ve az miktarda bazı hadis rivayetlerinde müteşâbih özelliği taşıyan nasların bulunmasının hikmetlerinden biri, dinin hem kaynağı hem de bazı konuları açısından aşkın bir kurum niteliği taşımasıdır. İlâhî dinlerde en büyük esas (aslü’l-usûl) kâinatı yaratan ve yöneten Allah’ın kendisidir. O’nun zâtının ve mahiyetleri açısından sıfatlarının duyular ve genellikle bunlara bağlı olarak çalışan akıl yoluyla idrak edilemeyeceği bilinmektedir. Bunun yanında ölüm sonrası hayata ait tasvirler, cin, melek ve şeytan gibi gayb âlemine giren konular da gözlem ve tecrübelerin dışında bulunmaktadır. Bu hususlarda dinî metinlerin verdiği bilgiler, dünya tecrübelerine bağlı olarak daima farklılık arzedecek nitelikte yaklaşık (müteşâbih) idrakler şeklinde olacaktır. Şunu da belirtmek gerekir ki dünya hayatı Cenâb-ı Hakk’ın “ruhundan üfleyip” yarattığı insan türü için bir imtihan ve gelişme merhalesi olup her bir fert ölümden sonra yaratıcısına dönecektir. Çeşitli imtihanlardan geçirilerek yetkinlik kazanacak olan insan, yaratıcısına karşı her şeyi irdelemeyip yerine göre teslimiyet faziletini kazanmalıdır. Yaratanla yaratılan arasındaki münasebet karşılıklı hak ve vecîbe esasına değil kuldan teslimiyet, Allah’tan nihayetsiz rahmete bürünmüş sevgiden ibarettir. Esasen müteşâbih âyetinin sonunda ilimde derinleşmiş olanların muhkem ve müteşâbihlerin hepsine teslimiyetle inandıkları ifade edilmektedir. Kur’an âyetlerinin bir kısmının müteşâbih oluşu aslında bu ilâhî kelâma zenginlik ve derinlik kazandırır. Tıpkı nesir veya şiir halindeki edebî metinlerde olduğu gibi çeşitli zaman ve coğrafyalarda farklı kültürlere sahip insanlar tarafından okunduğunda

okuyucunun kültürüne göre farklı anlayışların ortaya çıkması tabiidir. Kur'an başlangıçtan günümüze kadar lafzı ve okunuşu ile aslî hüviyetini korumuş tek ilâhî kitaptır. Buna karşılık bazı âyetlerinin yorumlanmasındaki fikrî hareket onun için bir eksiklik değil bir meziyet olarak kabul edilmelidir. Müteşâbihler konusunda ilk dönemlerden itibaren çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Bunların içeriği genellikle müteşâbihlerin tesbiti, te'vile tâbi tutulup tutulmayacağı, te'vili benimseyenler için nasıl yorumlanacağı şeklindedir (bk. TE'VİL).

FIKIH. Hanefî usul âlimleri başlangıçta müteşâbih terimini "birden fazla mânaya ihtimali olan söz" şeklinde açıklarken V. (XI.) yüzyılın başlarından itibaren açıklık-kapalılık bakımından yapılan lafız ayırımı içine yerleştirerek "en çok kapalılık taşıyan lafız" anlamında kullanmaya başlamışlardır. İlk döneme ait anlayışın temsilcilerinden Kerhî ve Cessâs'ın, müteşâbihin teklifî hüküm içeren ifadeler Hakkında da söz konusu olabileceği ve birden fazla ihtimale açık olmayan muhkeme hamledilmek suretiyle kapalılığının giderilebileceği kanaatini taşıdıkları anlaşılmaktadır. Meselâ Mâide sûresinin 89. âyetinde kefâret gerektiren yeminden söz edilirken kullanılan "akd" fiilinin şeddesiz okunuşu ("akadtüm" kıraati) iki mânaya açıktır: Sözlü olarak yapılan yemin (ileride bir işi yapma veya yapmama hususunda and içme), kalpteki istek ve yöneliş. Şeddeli okuyuş ise ("akkadtüm" kıraati) bunlardan sadece birincisini ifade etmektedir. Bu durumda şeddesiz okuyuş tek anlam taşıyan okuyuşa göre yorumlanır ve yemin kefâretinin sadece mün'akid yeminde, yani ileriye dönük bir vaad içeren sözlü and içmede gerekli olduğuna, mün'akid olmayan (mâzideki bir durumla ilgili) yeminde vâcip sayılmadığına hükmedilir. Debûsî'den sonra Hanefî usul eserlerinde kabul gören ve yerleşik hale gelen anlayışa göre ise müteşâbih, "dünyada hiç kimsenin bilemeyeceği

kadar veya sadece ilimde derinleşmiş kişilerce bilinebilecek ölçüde kapalılık taşıyan lafız" şeklinde tanımlanır olmuştur. Bu anlamıyla müteşâbihin örneklerine teklifî hüküm içeren ifadelerde rastlanamayacağı kabul edildiğinden bu terimin fıkıh usulü terminolojisinde muhkemin karşıtı olarak yer alması tamamen teorik olup kapalılık bakımından yapılan lafız ayırımını tamamlamaktan başka işlevi bulunmamaktadır (M. Edîb Sâlih, I, 311-325). Mütekellimîn metodunu benimseyen usulcüler ise lafzın kapalı oluşunu ifade etmek üzere mücmel ve müteşâbih terimlerini kullanırlar.

Ancak bu iki terimin birbiriyle ilişkisi konusunda farklı yaklaşımlar vardır (bk. MÜCMEL).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “şbh”, “ḥkm” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “şbh”, “ḥkm” md.leri; et-Taʿrîfât, “Müteşâbih” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 792-795; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “şbh” md.; Dârimî, “Muḳaddime”, 19; Buhârî, “Tefsîr”, 3/1; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 2; Hasan-ı Basrî, Risâle fi’l-ḳader (nşr. Muhammed İmâre, Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd içinde), Kahire 1971, I, 86-87; Ahmed b. Hanbel, er-Red ʿale’z-zenâdıḳa ve’l-Cehmiyye (ʿAḳāʾidü’s-selef içinde), s. 66-67; Ressî, Uṣûlü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd (Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd içinde), I, 97-121; a.mlf., el-ʿAdl ve’t-tevḥîd ve nefyü’t-teşbîh ʿanillâh (Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd içinde), II, 106-110; Câhiz, el-Muẖtâr fi’r-red ʿale’n-naṣâra (nşr. M. Abdullah eş-Şerkāvî), Beyrut 1411/1991, s. 65-66, 83-84; Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, er-Red ʿale’l-Mücbire (Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd içinde), II, 107-108; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Şâkir), VI, 170-205; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 64; Şerîf er-Radî, Ḥaḳāʾiḳu’t-teʾvîl fî müteşâbihi’t-tenzîl, Tahran 1406, s. 127-147, 217-218, 396-398; Kādî Abdülcebbâr, Müteşâbihü’l-Ḳurʾân (nşr. Adnân M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 6-36; İbn Mutarrif el-Kinânî, el-Ḳurṭayn ev kitâbey Müşkili’l-Ḳurʾân ve Ġarîbih li’bni Ḳuteybe, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 36, 91-97, 113-124; II, 102-108; Cüveynî, el-İrşâd (Temîm), s. 60; Tâcülkurrâ el-Kirmânî, el-Burhân fî müteşâbihi’l-Ḳurʾân (nşr. Ahmed İzzeddin Abdullah Halefullah), Mansûre 1411/1991, s. 44-64; Zemahşerî, el-Keşşâf, I, 412-413; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli’d-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979, s. 25; İbn Rüşd, el-Keşf ʿan menâhici’l-edille (nşr. M. Âbid el-Câbirî), Beyrut 1998, s. 150; Fahreddin er-Râzî, Esâsü’t-taḳdîs (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, s. 226-249; a.mlf., Mefâtîḥu’l-ġayb, VIII, 166-170; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, Reddü’l-müteşâbih ile’l-muḥkem mine’l-âyâti’l-Ḳurʾâniyye ve’l-eḥâdîs̱i’n-nebeviyye, Kahire 1415, s. 31-54, 114-162; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Tefsîru Sûreti’l-İḫlâṣ, Kahire 1323, s. 73-99; Bedreddin İbn Cemâa, Keşfü’l-meʿânî fi’l-müteşâbih mine’l-mes̱ânî

(nşr. Abdülcevâd Halef), Karaçi 1990, s. 45-53, 87; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, Kahire, ts. (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), II, 153; İbnü'l-Vezîr, Îs̱ârü'l-ḥaḳ ʿale'l-ḫalḳ, Beyrut 1403/1983, s. 89-90; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 356-357, 524-525; Sadreddîn-i Şîrâzî, Müteşâbihü'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Celâleddin Âştiyânî), Tahran 1362, s. 76-103; Seffârînî, Levâmiʿu'l-envâri'l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), I, 102-107; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, III, 80-88; XVI, 159-160; XXIII, 258; Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, Şerḥu Ramażân Efendi ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1320, s. 113-114; Milaslı İsmail Hakkı, Kur'an'ın Mûcizeleri ve Müteşâbih Âyetlerin Tefsiri, İstanbul 1935, s. 68-90; Elmalılı, Hak Dini, II, 1035-1048; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, III, 163-175, 196; Muhammed el-Hudarî, Uṣûlü'l-fıḳh, Kahire 1389/1969, s. 136-137; Halîl Yâsîn, Eḍvâʾ ʿalâ müteşâbihâti'l-Ḳurʾân, I, 16, 123-124; Mustafa Sabrî Efendi, Mevḳıfü'l-ʿaḳl ve'l-ʿilim ve'l-âlem min Rabbi'l-ʿâlemîn, Beyrut 1401/1981, IV, 410-443; Mahmûd Kâmil Ahmed, Mefhûmü'l-ʿadl, Beyrut 1983, s. 31-52, 91-92, 100, 138-150; Ahmed İsâm el-Kâtib, ʿAḳīdetü't-tevḥîd fî Feṭhi'l-bârî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, Beyrut 1403/1983, s. 167-170; M. Edîb Sâlih, Tefsîrü'n-nuṣûṣ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, I, 229, 311-325, 326, 332-351; M. Sait Şimşek, Kur'an'da İki Mesele: Müteşâbih-Nesh, İstanbul 1987, s. 9-15; Süleyman Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1989, II, 12-17; Adnân Muhammed Zerzûr, ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, Beyrut 1991, s. 163-178; Osman b. Ali Hasan, Menhecü'l-istidlâl ʿalâ mesâʾili'l-iʿtiḳād ʿinde Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa, Riyad 1413/1993, II, 473-487; Muhsin Demirci, Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine, İstanbul 1996, s. 38-67, 71-86, 116-129; Abdülkerîm el-Hatîb, "el-Muḥkem ve'l-müteşâbih fî kitâbillâh", Eḍvâʾü'ş-şerîʿa, VII, Riyad 1396, s. 207-224; Ahmed Hasan Ferhâd, "Meʿâni'l-muḥkem ve'l-müteşâbih fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm", Mecelletü'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, III/5, Küveyt 1986, s. 141-208; M. Ali eş-Şehristânî, "es-Sebeb fî istiʿmâli'l-Ḳurʾân ʿale'l-müteşâbihât", el-Câmiʿatü'l-İslâmiyye, I/4, London 1994, s. 57-66; Yusuf Işıcık, "Kur'an'da İki Temel Kavram: Tevil ve Müteşâbih", SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XIII, Konya 2002, s. 20-26.

Yusuf Şevki Yavuz

MÜTEŞÂBİHÜ’l-KUR’ÂN

(متشابه القرآن)

Kādî Abdülcebbâr’ın (ö. 415/1025) müteşâbih kabul ettiği bazı Kur’an âyetlerini inceleyip yorumladığı eseri.

Lafız ve mâna yönünden birden fazla ihtimal taşıdığı için anlaşılmasında güçlük bulunan âyetler (müteşâbihü’l-Kur’ân) Hakkında müfessir Mukātil b. Süleyman’dan (ö. 150/767) itibaren müstakil eserler yazılmıştır. Kādî Abdülcebbâr kitabının mukaddimesinde, eserini Kur’an’ın muhkem âyetlerini müteşâbihlerinden ayırmak ve bunların doğru şekilde anlaşılmasını sağlamak amacıyla kaleme aldığını belirtmekle beraber (s. 38-39) adıyla ilgili herhangi bir beyanda bulunmamaktadır. Tenzîhü’l-Ḳurʾân ʿani’l-meṭâʿin adlı eserinin mukaddimesinde Kur’an’ın muhkem ve müteşâbihlerini ayırmak üzere mushaf tertibine göre bir kitap yazdığını, burada müteşâbih âyetlerin mânalarını ve bazı kişilerin hataya düşme sebeplerini açıkladığını belirtmekte (s. 7), el-Muġnî’de ise Kitâbü’l-Müteşâbih (XVI, 395) ve Beyânü’l-müteşâbih fi’l-Ḳurʾân (XX/2, s. 258) adlı eserine atıfta bulunmaktadır. Hâkim el-Cüşemî, Şerḥu’l-ʿUyûn’da (s. 369) onun eserlerini sıralarken Müteşâbihü’l-Ḳurʾân’a da yer vermektedir. el-Muġnî ve Tenzîhü’l-Ḳurʾân’daki ifadelerinden müellifin Müteşâbihü’l-Ḳurʾân’ı hayatının erken dönemlerinde kaleme aldığı anlaşılmaktadır.

Müteşâbihü’l-Ḳurʾân iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısmın başında, eserde ele alınacak âyetlerde müellifin tartışmalı gördüğü konuları “mesele” başlığı altında incelediği on iki maddelik bir giriş bulunmakta (s. 1-39) ve bu kısım Yûsuf sûresinin ilgili âyetlerinin incelenmesiyle sona ermektedir (s. 398). Ra‘d sûresiyle başlayan ikinci kısım mushafın sonuna kadar devam etmektedir (s. 709). Ardından gelen hâtimenin (s. 711-738) başında, müellif cebir taraftarlarının ileri sürdükleri görüşlere mesnet olmak üzere tutundukları âyetlerin zâhirî mânalarının kendilerini desteklemediği şeklinde kitabının ilk sayfalarında verdiği hükmü yeterince açıkladığını ve bu husustaki izahlarının tefsire dair eserlere dayandığını belirtir. Daha sonra on altı mesele halinde ilcâ (icbâr), teklif, lutuf, mefsedet, tevfik, hızlân, dua

gibi konularda Mu‘tezile’nin görüşlerini özetler ve bunların kitabın anlaşılabilmesi için gerekli olduğunu söyler. Böylece eser müteşâbih âyetlerin zikredildiği ve te’villerinin yapıldığı 905 mesele ile tamamlanır.

Kādî Abdülcebbâr zâhirî mânaları tevhid ve adalet ilkelerine uygun düşen âyetleri muhkem, bunlara aykırı görünenleri müteşâbih kabul eder. Müteşâbih âyetleri mushaf tertibi içinde ele alarak kendi mezhebinin prensipleri istikametinde değerlendirir, düşüncelerine aykırı bulduğu görüşlere cevap vermek üzere değişik yöntemlerle te’viller yapar. Bu yöntemlerden biri Kur’an’ı Kur’an’la yorumlamaktır. Tevhid ve adlin gerekliliği çerçevesinde Kur’an’ın delil oluşu aklî bir bilgiye dayanması ile mümkündür. Aksi takdirde bir kısır döngü oluşur (s. 7-8). İkinci yöntem müteşâbihlerin aklî delillere başvurularak açıklanması şeklidir. İslâm âlimlerinin Kur’an’da anlamsız herhangi bir şey bulunmadığı, onda mevcut her âyetin mutlaka bir mânaya delâlet ettiği, muhkemi veya müteşâbihiyle birlikte bütün âyetlerin aklî delile uygun biçimde anlaşılması gerektiği konusundaki görüş birliğine dikkat çekerek

ilâhî hitaptaki kasd ve muradın bilinmesinde aklın rolüne büyük önem atfeder. İlâhî hitabın bu yolla anlaşılması sırasında ileri sürülebilecek “keyfî tutum” eleştirilerine karşı “dil dışı karîneler” olarak vasıflandırdığı Hz. Peygamber’in açıklamaları ve ulemânın icmâı gibi hususları dile getirir.

Müteşâbihü’l-Ḳurʾân, Mu‘tezile’nin kullandığı kelâm terimlerinin ve diğer mezheplerle görüş farklılıklarının sıkça vurgulandığı bir eserdir. Kādî Abdülcebbâr, bu kitabını kaleme alırken tefsir alanında yazılmış eserlere dayandığını belirtmekle birlikte isim vermemektedir. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, onun el-Muḥîṭ adlı tefsirini Eş‘arî’nin tefsirinden hareketle yazdığını kaydetmektedir (el-ʿAvâṣım, s. 97). Ancak Müteşâbihü’l-Ḳurʾân’ın nâşiri Adnân Muhammed Zerzûr, bu görüşü isabetli bulmayarak Kādî’nın diğer eserlerinde olduğu gibi bunda da Ebû Ali el-Cübbâî’den faydalanabileceğini, hatta Eş‘arî tefsirinin de bu şekilde telif edilmiş olabileceğini söylemektedir (neşredenin girişi, s. 30-34). Müellifin Müteşâbihü’l-Ḳurʾân’da Eş‘arî’nin adını hiç zikretmezken otuz yedi yerde Ebû Ali’ye atıfta bulunması da (meselâ bk. s. 55, 100, 129, 172, 190, 322) bu görüşü desteklemektedir. Kādî Abdülcebbâr’dan sonra bu konuda yazılmış eserler onun bu yönteminden uzak görünmektedir. Nitekim İbnü’l-

Lebbân'ın Müteşâbihü'l-Ḳurʾân'ı, Fahreddin er-Râzî'nin Esâsü't-taḳdîs'i ve İbn Teymiyye'nin el-İklîl fi'l-müteşâbih ve't-teʾvîl'inde Kur'an'da yer alan bütün müteşâbih âyetlerin değil sadece ilâhî sıfatlarla ilgili olanların ele alındığı görülür. Müteşâbihü'l-Ḳurʾân, Adnân Muhammed Zerzûr tarafından Yemen'de bulunan iki yazma nüshasına dayanılarak geniş bir mukaddime ve çeşitli indekslerle birlikte yayımlanmıştır (Kahire 1969).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, Müfredâtü elfâẓi'l-Ḳurʾân (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Beyrut-Dımaşk 1423/2002, s. 443; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 1437; Kādî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Ḳurʾân (nşr. Adnân M. Zerzûr), Kahire 1969; a.mlf., Tenzîhü'l-Kurʾân ʿani'l-meṭâʿin, Beyrut, ts. (Dârü'n-nehdati'l-hadîse), s. 7; a.mlf., el-Muġnî, XVI, 395; XX/2, s. 258; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 39; Hâkim el-Cüşemî, Şerḥu'l-ʿUyûn (Kādî Abdülcebbâr, Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile içinde, nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1406/1986, s. 369; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-ʿAvâṣım (nşr. Ammâr C. et-Talibî, Ârâʾü Ebî Bekr İbni'l-ʿArabî el-kelâmiyye içinde), Cezayir, ts. (eş-Şeriketü'l-vataniyye li'n-neşr ve't-tevzî'), s. 97; Sezgin, GAS, I, 626; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 186; Muhammed ez-Zühaylî, Merciʿu'l-ʿulûmi'l-İslâmiyye, Dımaşk, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 201; Muhsin Demirci, Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine, İstanbul 1996, s. 59; Fâtıma Abbas Abdurrahman - Mehâ Ahmed Allâm, Delîlü'r-resâʾili'l-mâcistîr ve'd-duktûra elletî nûḳışet fî Külliyyeti dâri'l-ʿulûm münẕü ʿâm 1950 ve ḥattâ nihâyeti fibrâyir 1997, Kahire 1418/1997, s. 65; Hikmet Beşîr Yâsîn, İstidrâkât ʿalâ Târîḫi't-türâs̱i'l-ʿArabî, Cidde 1422, II, 329; G. C. Anawati, "Textes arabes anciens édités en Egypte", MIDEO, X (1970), s. 139-141; Kâsıd Yâsir ez-Zeydî, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân bi'l-Ḳurʾân", Âdâbü'r-Râfideyn, XII, Musul 1980, s. 312-314; M. Bernand, "La méthode d'exégèse coranique de ʿAbd al-Ǧabbār à travers son mutašābih", MUSJ, L/1 (1984), s. 87-100.

Metin Yurdagür

MÜTEVÂLÎ

(bk. METÂVİLE).

MÜTEVÂTİR

(المتواتر)

Konusunun doğruluğu bilgisini bizzat kendisi veren haber anlamında kelâm ve fıkıh usulü terimi.

Sözlükte “araya zaman girmekle beraber kesintiye uğramaksızın devam etmek, birbiri ardınca gelmek” anlamındaki vetr kökünden türeyen mütevâtir kelimesi kelâm ve fıkıh usulünde konusunun doğruluğu bilgisini bizzat kendisi veren haberi ifade eder; böyle bir haber için gerekli görülen şartlar çerçevesindeki nakil keyfiyetine de tevâtür denir. Haberi nakledenlerin aynı anda ve birlikte değil farklı zamanlarda ve birbiri ardınca nakletmiş olmaları sebebiyle böyle bir adlandırma yapılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de peygamberlerin aralıklı olarak peş peşe gelişini anlatmak için bu kökten tetrâ kelimesi kullanılmıştır (el-Mü’minûn 23/44).

Klasik İslâm bilgi teorisine göre bilgi kaynakları sağlam duyular, akıl ve sâdık haberdir. Sâdık haber kapsamında değerlendirilen haberler içerisinde doğruluğu bizzat haberin kendisiyle sabit olanı mütevâtir haberdir. Diğer haberlerin doğruluğunun bilinmesi haber dışında bir delile bağlıdır ve bu yönüyle söz konusu haberlerin doğruluğu bilgisi nazarîdir. Mütevâtir haberler mantık ilminde evveliyât, bâtınî müşâhedeler, dış duyulurlar ve tecrübelerle birlikte bilginin kaynaklarından biri olarak değerlendirilir. Dinî bilgilerin intikalinde üstlendiği rol sebebiyle sâdık haber klasik literatürde titiz incelemelere konu edilmiştir. Ancak tevâtür konusu, klasik literatürde dinî bilgilerin nakliyle sınırlı olmaksızın genel bir bilgi kaynağı şeklinde ele alınıp temellendirilmiş ve dinî bilgiler bir haberin konusu olmaları itibariyle bu kapsama dahil edilmiştir.

Hz. Peygamber’in verdiği haber onu doğrudan işitenler bakımından -içeriğinin doğruluğu konusunda başka hiçbir kayıt ve şarta gerek olmaksızın-bizâtihi bilgi kaynağı olurken doğrudan duymayanlar için bilgi kaynağı olması o sözün tevâtüren nakledilmiş bulunmasına bağlıdır. Tevâtüren nakledilmiş peygamber sözünün Resûl-i Ekrem’den bizzat

duyulmuş söz gibi olduğu hususunda kayda değer aykırı bir görüş yoktur. Bir hadisin mütevâtir olmasının anlamı, o hadisin Hz. Peygamber tarafından söylendiği konusunda hiçbir kuşku bulunmaması, Kur'an'ın mütevâtir olmasının anlamı ise Resûlullah'ın ağzından çıktığı gibi hiçbir değişikliğe uğramadan zamanımıza kadar ulaşmış bulunmasıdır. Bu bakımdan tevâtür nasların sübûtunun kesinliğine ilişkin bir kavram olup anlamlarının kesinliği ve bağlayıcılığı ayrı bir konudur.

Tevâtür derecesine ulaşmayan haberler Hanefîler'ce meşhur ve âhâd olmak üzere iki kısma ayrılırken Hanefîler dışındaki usulcüler tarafından âhâd olarak adlandırılır ve bunların zarurî bilgi (ilim) ifade etmeyeceği kabul edilir. Ancak Hz. Peygamber'den nakledilen bir haberin bağlayıcı olması haberin tevâtüren nakledilmesine bağlı değildir; zira haberin ilim ifade etmesiyle bağlayıcı olması farklı konulardır. Bu sebeple meşhur haber ve haber-i vâhid ilim ifade etmediği halde fıkhî hükümlere ulaşırken yaygın biçimde kullanılmıştır (bk. HABER-i VÂHİD; MEŞHUR). İlim ifade ettiği kabul edilen icmâın mütevâtir haberden farkı bu niteliğini ilgili şer'î deliller sayesinde kazanmış olmasıdır. Bundan dolayı mütevâtir haber aklı olan herkes için bilgi kaynağı olarak kabul edilirken icmâ sadece müslümanlar için geçerli bir bilgi kaynağıdır (Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu'l-Lümaʿ, II, 573).

Mütevâtir hadisin "Hz. Peygamber'e ittisâlinde hiçbir şüphe bulunmayan hadis" şeklinde tavsif edilmesi bu haberin isnadının araştırılmasını gereksiz hale getirmiş, dolayısıyla mütevâtir konusu daha çok kelâm ve fıkıh usulünün ilgi alanında kalmıştır. Klasik dönem hadisçilerinden bazılarının mütevâtir nitelemesine rastlansa da bununla, usulcülerin kullanımında görülen teknik anlamda mütevâtir haber değil yaygınlık kazanmış (meşhur, müstefîz) haberin kastedildiği genelde kabul edilir. Nitekim İbn Abdülberr'in mestler üzerine mesh hadisi Hakkındaki "istefâza ve tevâtere"

şeklindeki ifadesi Irâkī tarafından hadisin mütevâtir olduğu değil yaygınlık kazandığı anlamında yorumlanmıştır. Orta dönemden sonraki bazı hadisçiler tarafından Resûl-i Ekrem'den sabit olmuş mütevâtir hadis bulunup bulunmadığı tartışılmış, mütevâtir olduğu ileri sürülen haberlerin toplandığı Süyûtî'nin Ḳaṭfü'l-ezhâri'l-mütenâs̱ire fi'l-aḫbâri'l-mütevâtire ve Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî'nin Naẓmü'l-mütenâs̱ir mine'l-ḥadîs̱i'l-

mütevâtir isimli eserleri gibi birçok risâle kaleme alınmıştır (mütevâtir hadis konusuna hadisçilerin bakışları için bk. İbnü’s-Salâh, s. 267-269; Zeynüddin el-Irâkī, s. 225-226; İbn Hacer el-Askalânî, s. 3-5).

“Bir topluluğun, doğruluğu bilgisini bizzat kendisi ifade eden haberi” gibi tanımlar mütevâtir haberin özünü ve epistemolojik değerini yansıtır. Doğruluk bilgisini akıl, peygamber sözü veya destekleyici jest, mimik ve davranışlar gibi hâricî karînelerden alan haber mütevâtir olarak adlandırılmaz. Şekli dikkate alınarak yapılan ve literatürde yaygınlık kazanmış olan tanımlamaya göre ise mütevâtir haber, “bütün tabakaları itibariyle, yalan üzerinde anlaşmaları âdeten imkânsız sayıda kişiler tarafından rivayet edilen haber”dir. Buradaki “âdeten” kelimesi yerine bazı tanımlarda “aklen” yer alır. “Âdeten” kaydı imkânsızlığın mantıkî bir zorunluluk olmadığını belirtme amacına yöneliktir; zira akıl, haberi verenlerin sayısına bakılmaksızın herkesin yalan söyleyebileceğini mümkün görür.

Mütevâtir haber lafzî ve mânevî olmak üzere ikiye ayrılır. Lafzî mütevâtir bilginin aynı lafızlarla, mânevî mütevâtir ise aynı anlamın farklı lafızlarla nakledilmesini ifade eder. Mütevâtir haberin örnekleri olarak klasik literatürde daha çok Kur’an’ın nakli, beş vakit namaz, namaz rek‘atlarının sayısı ve zekât miktarları zikredilir. Bazı Mâlikî âlimleri Medine ehlinin amelini tevâtür kapsamında değerlendirmişse de bu yaklaşım tevâtürün yolunun fiil değil haber olduğu belirtilerek reddedilmiştir. Kur’an’ın mütevâtir olarak nakledildiği konusunda bir tereddüt bulunmadığı gibi kıraatlerden yedisinin de mütevâtir olduğu ifade edilir. Hz. Peygamber’in sözleri arasında lafzî mütevâtir bulunup bulunmadığı tartışılsa da anlamca mütevâtir olan birçok haber vardır. Resûl-i Ekrem’in mûcizelerinin büyük çoğunluğu mânevî tevâtür yoluyla nakledilmiştir. İcmâın hüccet sayıldığını gösteren hadislerin de lafızları bakımından âhâd olsalar bile ifade ettikleri ortak anlam bakımından mütevâtir olduğu kabul edilir.

Şartları. Tevâtürün başlıca üç şartı vardır. 1. Kesret yeter sayı. Haberi nakledenlerin yalan üzerinde kasten veya tesadüfen birleşmeleri tasavvur olunamayacak bir sayıda olması. Bu şartın aranması, yalan söylemeyi imkânsız kılan başka sebepleri tanım dışı bırakmak amacına yöneliktir. Peygamberin ve ümmetin tamamının yalan söylemesi düşünülemez, fakat

bunların gerekçesi farklıdır. Âlimlerin çoğunluğu zarurî bilgi sağlayan haberi mütevâtir olarak gördüğü için haber verenlerin sayısını değil bilginin gerçekleşmiş olmasını esas almış ve tevâtür için muayyen bir sayı bulunmadığını belirtmiştir. Gazzâlî haber verenlerin sayısını eksik, yeter ve fazla olmak üzere üçe ayırır. Eksik sayıdaki kişilerin haberi ilim ifade etmezken yeter sayıdaki kişilerin haberi ilim ifade eder. Fazla sayıdaki kişilerin bir kısmının haberiyle bilgi oluşur, fazlalık da fazlalık olarak kalır. Yeter sayı haberin bilgi doğurmasıyla anlaşılır; belirli bir sayıdan hareketle haberin bilgi sağlayacağı sonucuna varılamaz. Karîne bulunmadığını var saydığımızda kendisiyle zarurî bilginin oluştuğu en az sayı Allah için mâlûmdur, bizim için ise mâlûm değildir ve bu sayıyı bilme imkânı da yoktur. Meselâ çarşıda bir adam öldürüldüğüne şahit olan bir topluluk olay mahallinden ayrılıp yanımıza gelse ve bize bu haberi verse birinci kişinin haberi zannımızı harekete geçirir, ikinci ve üçüncü kişilerin haberi bunu pekiştirir; haber verenlerin sayısı arttıkça zannımız iyice pekişir ve neticede artık şüphe duyamayacağımız zarurî bir bilgi haline gelir. Bu tür bilginin oluştuğu anı tesbit edip habercilerin sayısını hesaplayabilmek son derece zordur. Çünkü kanaatin kuvvetlenmesi, tıpkı mümeyyiz çocuğun aklî melekelerinin giderek güçlenip yükümlülük sınırına ulaşması ve sabah ışığının yavaş yavaş kemal noktasına varması gibi “gizli bir tedrîcîlik” içinde olmuştur. Bir olay Hakkında ilim ifade eden yeter sayının başka olaylar Hakkında da ilim ifade edip etmeyeceği tartışılmış, sayının olaylara ve kişilere göre değişiklik gösterebileceği genelde kabul edilmiştir. Bâkıllânî ise bir vâkıa Hakkında bilgi ifade eden her sayının diğer bütün olaylar Hakkında da bilgi ifade edeceği ve bilgi oluşumu noktasında kişiden kişiye değişikliğin söz konusu olmayacağı kanaatindedir. Gazzâlî, karînesiz haber açısından Bâkıllânî’nin görüşünü doğru bulurken karîneli haberler açısından aynı anlayışın sürdürülmesini eleştirir. Çünkü karînelerin haber vermeye eklenmesi ve bazı karînelerin haber verenlerin belli bir sayısının yerini tutması mümkündür. Meselâ beş altı kişinin bir kimsenin öldüğünü haber vermesi durumunda bu sayı zarurî bilgi meydana getirmek için yetersiz sayılsa bile öldüğü bildirilen kişinin babasının üstünü başını parçalayarak olay mahallinden çıkması sayının geri kalan kısmının yerini tutan bir karîne olabilir (açıklama ve tartışmalar için bk. el-Müstaṣfâ, I, 134-145). Şahitlerde müslüman olma ve adalet gibi bazı nitelikler arandığı halde mütevâtir haberde haber verenlerin niteliklerinin araştırılmaması, bu tür haberde muayyen bir sayının öngörülmemiş olmasıyla bağlantı

kurularak açıklanmıştır. Yine mütevâtir haberin haber verenlerin sayısına bağlı olmayışı veya tevâtür için belli bir sayının öngörülmeyişi, bilginin mütevâtir haberden doğmuş olmayıp Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiği kabulüyle de irtibatlandırılır. Bu yaklaşıma göre Allah az veya çok sayıdaki kişilerin haber vermesiyle bilgiyi yaratabilir; bilginin oluşmasında müessir olan şey yaratmadır; tevâtür sayısı ise bilginin oluşmasında etkisi olmayan mûtat bir sebeptir. Mütevâtir haberde muayyen sayı aranmamasından hareketle bu tür haberin ilim ifade etmesine yöneltilen itirazlar değişik biçimlerde cevaplandırılmıştır. Öte yandan bu konuda belirli sayı önerenler de olmuş, bazıları, bir kısım şer'î hükümlerde şahitlik nisabı olan dördü aştığından beş sayısını yeterli görürken bazıları da Hz. Peygamber'le biattaki nakiblerin, Hz. Mûsâ'nın arkadaşlarının, Bedir Gazvesi'ne katılan sahâbenin sayısını esas alarak on iki, yetmiş ve üç yüz şartını koşmuşlardır. Bâkıllânî tevâtür sayısının dörtten, İstahrî ondan aşağı olamayacağı kanaatindedir (bu görüşlerin eleştirisi için bk. İbn Berhân, II, 147-150). 2. İstinad. Haberi nakledenlerin haberin içeriğini duyulara dayalı olarak bilmeleri şarttır. Zanna dayalı olarak veya akıl yürütme yoluyla ulaşılan bilginin haber verilmesiyle ilim oluşmaz. 3. İstivâ (eşitlik). Bununla yukarıda zikredilen iki şartın bütün tabakalarda mevcut olması kastedilmektedir. Meselâ Hz. Ali'nin imâmeti konusunda nas bulunduğuna ilişkin haber bütün tabakalarda tevâtürün şartlarını taşımadığı için ilim oluşturmamıştır. Bu şart genel kabul görmekle birlikte meşhur haberi mütevâtirin bir türü olarak değerlendiren Cessâs'ın bir tabakada bu şartın bulunmayışının tevâtüre zarar vermediği fikrinde olduğu söylenebilir.

Bazı âlimler tevâtür için genel tasvip görmeyen başka şartlar da ileri sürmüştür; bunların başlıcaları şunlardır: a) Tevâtür ehlinin sayılamayacak veya bir beldeye

sığmayacak kadar çok olması; b) Haber veren kişilerin neseplerinin, bölgelerinin, din ve mezheplerinin farklı olması; c) Haber verenlerin müslüman ve âdil olması; d) Tevâtüre katılanların haber vermeye zorlanmış olmamaları; e) Mâsum imamın da haber verenler arasında bulunması (mütevâtir haberin şartları hak. bk. Seyfeddin el-Âmidî, II, 36-42; Tûfî, II, 87-102).

Bilgi Değeri. Mütevâtir haber haber verenlerin doğru söylediklerini gösterir

ve haberin konusunun gerçekliği bilgisini ifade eder. Az sayıdaki karşı görüş sahipleri bir yana bırakılırsa mütevâtir haberin ilim ifade ettiği hususunda İslâm âlimleri arasında ihtilâf yoktur. Mütevâtir haberin sağlayacağı bilgi haberin doğruluğu bilgisi olup duyularla elde edilen bilgi düzeyindedir. Bu düzeydeki bilgiyi ifade etmek için "el-ilmü'l-yakīn, ilmü'l-yakīn, el-ilmü'l-yakīnî" gibi kavramlar kullanılmakta olup kelâm, fıkıh, mantık gibi farklı disiplinlerde bunlara yüklenen anlamlar arasında ince farklar bulunması mütevâtir haberin epistemolojik değeri açısından belirleyici bir etkiye sahip değildir. Usulcüler, mütevâtir haberin ilim ifade ettiğine karşı çıkmanın inat veya akıldaki bozukluktan başka izahının olamayacağını, aklî melekeleri yerinde olan bir kimsenin şer'î konulardaki mütevâtir haberi inkâr etmesinin Peygamber'i yalanlama veya ona karşı gelme anlamına geleceğinden onu küfre götüreceğini belirtirler. Hatta İbn Rüşd, mütevâtir haberin yakīn ifade ettiğini inkâr eden kimsenin kalbinde olana aykırı (yalan) beyanda bulunduğundan dolayı cezalandırılması gerektiğini söyler.

Mütevâtir haberin ilim ifade etmesi bir bitkinin büyümesi, çocuğun aklının ve bedeninin zamanla olgunlaşması, yemek yiyenin doyması gibi gizli tedrîcî artış yoluyla gerçekleşir. İbn Rüşd mütevâtir haberin sağladığı bilginin nereden, nasıl ve ne zaman oluştuğunun bilinmediğini söylerken hem bu noktayı hem de mütevâtir haberle bilgi arasında bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmadığını belirtmek istemiştir. Âlimlerin çoğunluğunun kanaati de bilgiyi mütevâtir haberin "tevlîd" etmediği, yani haberle bilgi arasında sebep-sonuç ilişkisi bulunmadığı yönündedir. Bilgi mümkün ve mevcuttur. Her mümkün ve mevcut olan şey Allah'ın yaratmasıyladır. Dolayısıyla bilgiyi gerektiren şey haber değil Allah'ın yaratmasıdır. Âlimlerin "bilgi doğurma" tabirini değil "bilgi ifade etme, bilgiyi gerektirme" tabirlerini kullanmalarında da bu incelik saklıdır. Mütevâtir haberin ifade ettiği bilginin Allah'ın yaratmasıyla olduğu konusunda Sünnîler ile Mu'tezile aynı fikirde olmakla birlikte Mu'tezile nazarî bilginin müvelled olduğunu, yani "nazar"ın bilgiyi doğurduğunu öne sürer (tevlîd tartışmaları için bk. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, III, 850-852; İbn Berhân, II, 146-147; Seyfeddin el-Âmidî, II, 35; Bedreddin ez-Zerkeşî, IV, 238-241).

Mütevâtir haberin kesin bilgi sağladığı kabul edilmekle birlikte bu bilginin doğrudan mı (zarurî) yoksa dolaylı mı (nazarî, istidlâlî, iktisâbî)

gerçekleştiği tartışmalıdır (bk. ZARÛRİYYÂT). Âlimlerin çoğunluğu bunun zorunlu bilgi olduğu görüşündedir. Nazarî olduğu görüşü Mu‘tezile’den Kâ‘bî ile Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’ye, Sünnîler’den Dekkāk, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, Ebü’l-Hattâb el-Kelvezânî, İbnü’l-Kattân ve Gazzâlî’ye nisbet edilir. Yaptığı değerlendirme telifçi bir nitelik taşıdığından Gazzâlî’ye zarurî ile nazarî arasında üçüncü bir mertebe görüşü de nisbet edilmiştir. Tevâtür bilgisinin zorunlu bilgiyle müktesep bilgi arasında yer aldığını, zorunludan zayıf, müktesepten güçlü olduğunu savunanlar da vardır. Hatta Tûfî, genel kabul gören ikili tasniften farklı şekilde bilgiyi üçlü bir tasnife tâbi tutarak mütevâtir haberin sağladığı bilgiyi mahz zarurî bilgi ile mahz nazarî bilgi arasına yerleştirmiştir. Mütevâtir haberin zarurî bilgi ifade ettiğini öne sürenler tevâtür bilgisinin -çocuklar gibi-istidlâle ehil olmayan kimseler için de meydana gelmesi, tevâtürün sağladığı bilginin de zarurî bilgi gibi aklın tasdike mecbur kaldığı bilgi olması vb. gerekçelere tutunurken nazarîliğini ileri sürenler, haber yoluyla elde edilen bilgiyle duyularla elde edilen bilgi arasında bir farklılık bulunduğu ve bu farklılık varken ikisine de zarurî denilmesinin doğru sayılmayacağı, mütevâtir haberin bilgi ifade etmesinin istidlâle bağlı olduğu ve bunun da onun nazarî olduğunu gösterdiği gibi gerekçelere dayanmışlardır. İki tarafın gerekçelerini ayrı ayrı değerlendiren Âmidî bu konuda kesin bir tercih yapmanın zor olduğunu söyler. Şîa’dan Şerîf el-Murtazâ’nın da eğilimi bu yöndedir. Birçok usulcü, tevâtür bilgisinin zarurî mi yoksa nazarî mi olduğu tartışmasının zarurî ve nazarî kavramlarının anlamlarının belirginleştirilmesiyle yumuşatılabileceğini belirtir; hatta bazıları bu tartışmanın öze yönelik olmadığı kanaatindedir (konuyla ilgili tartışmalar için bk. Gazzâlî, I, 132-133; Seyfeddin el-Âmidî, II, 31-35; Tûfî, II, 80).

Meşhur haberi mütevâtir haberin bir türü olarak gören Cessâs’a göre meşhur haber de mütevâtir gibi bilgi ifade eder; ancak mütevâtir haber sayesinde oluşan bilgi tıpkı sağlam duyularla meydana gelen bilgi gibi zorunlu iken meşhur haber sayesinde oluşan bilgi kesinlik ifade etse de yaratıcının tanınması bilgisi gibi istidlâlîdir. Öte yandan mütevâtir haberin ilme’l-yakīnden daha alt düzeyde bir bilgi (ilmü’t-tume’nîne) ifade edeceğini, başka bir deyişle mütevâtir haberle bilgi sabit olsa da yanılma ve yalan ihtimalinin bütünüyle ortadan kalkmış olmayacağını, çünkü tek başına iken yalan söyleme ihtimali olan kimselerin başkalarıyla

bulunduklarında da yalan söyleyebileceklerini öne sürenler olmuştur (bu görüş ve eleştirisi için bk. Şemsüleimme es-Serahsî, I, 284-286; Lâmişî, s. 145-149).

Mütevâtir haberin bilgi değeriyle ilgili olarak bu bilginin objektif olup olmadığı, yani haberi duyan herkes için bilgi meydana getirip getirmeyeceği, bu haberin geçmişteki olaylar mı, hâlihazırda cereyan eden olaylar mı yoksa her ikisi Hakkında mı bilgi meydana getireceği, mütevâtir haberin bilgi ifade etmesinde karînelere ihtiyaç bulunup bulunmadığı, bu bilginin aklî mi yoksa âdet kaynaklı mı olduğu gibi başka konular da tartışılmıştır (Şehâbeddin el-Karâfî, s. 350; Bedreddin ez-Zerkeşî, IV, 241).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 1471-1473; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1988, III, 31-59; Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 434-441; a.mlf., et-Taḳrîb ve'l-irşâd (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1413 /1993, I, 188-193; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XII, 59-68; XV, 331-338; XVI, 9-23, 41-47; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 22; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1983, s. 80-92; Şerîf el-Murtazâ, eẕ-Ẕerîʿa ilâ uṣûli'ş-şerîʿa, Tahran 1376, II, 8-34; İbn Hazm, el-İḥkâm, Beyrut 1985, I, 102-106; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-ʿUdde fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî), Riyad 1414/1993, III, 841-857; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-ʿUdde (nşr. M. Rızâ el-Ensârî el-Kummî), Kum 1417, I, 69-82; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb), Mansûre 1997, I, 368-377; a.mlf., et-Telḫîṣ (nşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî), Beyrut 1417/1996, II, 281-311; Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu'l-Lümaʿ (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1408/1988, II, 569-577; a.mlf., et-Tebṣıra fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. M. Hasan Heyto), Dımaşk 1403/1983, s. 291-297; Bâcî, İḥkâmü'l-fuṣûl fî aḥkâmi'l-uṣûl (nşr. Abdullah Muhammed el-Cübûrî), Beyrut 1409/1989, s. 236-246; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr içinde, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-

Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, II, 654-671; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/1973, I, 282-293; Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, Ḳavâṭıʿu'l-edille fi'l-uṣûl (nşr. M. Hasan eş-Şâfiî), Beyrut 1997, I, 324-332; Gazzâlî,

el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 132-145; Kelvezânî, et-Temhîd fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Muhammed b. Ali b. İbrâhim), Cidde 1406/1985, III, 14-33; İbn Berhân, el-Vüṣûl ile'l-uṣûl (nşr. Abdülhamîd Ebû Züneyd), Riyad 1404/1984, II, 139-156; Lâmişî, Kitâb fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1995, s. 145-149; Mâzerî, Îżâḥu'l-maḥṣûl (nşr. Ammâr et-Tâlibî), Beyrut 2001, s. 421-432; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Bağdad 1407/1987, II, 627-633; İbn Rüşd el-Hafîd, eż-Żarûrî fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Cemâleddin el-Alevî), Beyrut 1994, s. 67-70; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut 1412/1992, IV, 227-270; Muvaffakuddin İbn Kudâme, Ravżatü'n-nâẓır (nşr. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle), Riyad 1415/1994, I, 347-360; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm (nşr. İbrâhim el-Acûz), Beyrut 1405/1985, I, 258-272; II, 31-42; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 267-269; Şehâbeddin el-Karâfî, Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1414/1993, s. 349-353; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1990, II, 73-102; Teftâzânî, et-Telvîḥ, Kahire 1377/1957, II, 2-3; a.mlf., Şerḥu'l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, I, 210-215; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar), Küveyt 1988, IV, 231-251; Zeynüddin el-Irâkī, et-Taḳyîd ve'l-îżâḥ, Beyrut 1984, s. 225-227; İbn Hacer el-Askalânî, Nuḫbetül-fiker, İstanbul 1288, s. 3-5; Molla Hüsrev, Mirʾâtü'l-uṣûl, İstanbul 1321, s. 209-210; Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, Şerḥu Ramażân Efendi ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1320, s. 46-56; Fenârî Hasan Çelebi, Ḥâşiye ʿale't-Telvîḥ, İstanbul 1284, II, 186; İbnü'n-Neccâr, Şerḥu'l-Kevkebi'l-münîr (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd), Dımaşk 1980, II, 323-344; A. Zysow, The Economy of Certainty: An Introduction to Typology of Islamic Legal Theory (doktora tezi, 1984), Harvard University, s. 1-24; Bilal Saklan, Mütevatir Hadisler ve Meseleleri (yüksek lisans tezi, 1986), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Bernard G. Weiss, The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī, Salt Lake City 1992, s. 274-328; a.mlf., "Knowledge of the Past: The Theory of

Tawatur According to Ghazālī”, St.I, LXI (1985), s. 81-105; Hüseyin Hansu, Mutezile ve Hadis, Ankara 2004, s. 112-124; Murteza Bedir, Fıkıh, Mezhep ve Sünnet: Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi, İstanbul 2004, s. 127-134, 152-159; a.mlf., “An Early Response to Shāfiʿī: ʿIsā b. Abān on the Prophetic Report (Khabar)”, Islamic Law and Society, IX/3, Leiden 2002, s. 285-311; A. J. Wensinck - [W. F. Heinrichs], “Mutawātir”, EI² (İng.), VII, 781-782; G. H. A. Juynboll, “Tawātur”, a.e., X, 381-382.

H. Yunus Apaydın

MÜTEVÂTİRÂT

(المتواترات)

Sayılarının çokluğu veya yalan üzerinde birleşmelerini aklın imkânsız gördüğü kimselerce tasdik edilen, ayrıca akla da aykırı düşmeyen önermeler için kullanılan mantık terimi

(bk. ZARÛRİYYÂT).

MÜTEVEKKİL-ALELLAH, Ahmed b. Süleyman

(المتوكّل على الله أحمد بن سليمان)

el-Mütevekkil-Alellāh Ahmed b. Süleymân b. Muhammed el-Hasenî ez-Zeydî (ö. 566/1170)

Yemen'de ikinci Zeydîler Devleti'nin kurucusu ve Zeydiyye mezhebinin önde gelen imamlarından.

500 (1106) yılında Hûs'ta doğdu. Yemen'de birinci Zeydîler Devleti'ni kuran Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin'in soyundandır. Zeyd b. Hasan b. Ali el-Beyhakī'den fıkıh, Seyyid Hasan b. Muhammed el-Hâdevî, Abdullah b. Ali el-Ansî ve İshak b. Ahmed b. Abdülbâis'ten dinî ilimleri okudu. 532'de (1137-38) imamlığını ilân edip Sa'de ve civarında halkı kendisine biat etmeye çağırdı. Daha sonra Emlah ve Necran'da davet faaliyetini sürdürdü. Kısa sürede şöhreti Yemen'in her tarafına yayıldı. Necran, Zebîd ve Cevf'te büyük ilgi gördü. Berat şehrindeki Dühme kabilesi de ona itaat arzetti. Sultan Hâtim b. Ahmed b. İmrân'ın etrafında toplanıp Mütevekkil-Alellah'a karşı mücadele bayrağını açan Hemdânîler 533'te (1138-39) 700 süvariyle San'a'ya girdiler. Mütevekkil-Alellah 535'te (1140-41) Sa'de'deki kabilelerin desteğini sağlayıp Cevf'e geçince onlar da bağlılık arzetti. Mütevekkil, kendisine muhalefet eden Benî Rebîa kabilesini bozguna uğratıp yurtlarını tahrip ettikten sonra büyük bir kalabalıkla Sa'de'ye döndü. Buradan Zamâr'a bağlı Cebceb'e geçti. Ertesi yıl birçok kabile elçilik heyetleri gönderip kendisini imam olarak tanıdıklarını ve biat ettiklerini bildirdiler. 545'te (1150) Yemen'in muhtelif şehirlerine giderek İslâm'a aykırı davranışlarda bulunanları cezalandıran Mütevekkil aynı yıl San'a halkının daveti üzerine yola çıktı. Beytibevs denilen yerde konakladığı sırada Hadûr halkıyla Benî Şihâb kabilesi gelip biat etti. Burada iken San'a'ya gönderdiği bir adamının Sultan Hâtim tarafından yakalanıp sorguya çekilmesi üzerine taraflar arasında savaş rüzgârları esmeye başladı. Mütevekkil, Mezhic ve Havlân kabilelerinin desteğini sağladıktan sonra

San‘a üzerine yürüdü. Hemdânî Sultanı Hâtim b. Ahmed ona karşı koyamayacağını anlayıp itaat arzettiyse de kabul edilmedi. Mütevekkil’in taraftarları muhasarayı sürdürünce San‘alılar eman dilediler. Sultan Hâtim, yakın adamları ve eşrafıyla birlikte Beytibevs’e gidip İmam Mütevekkil’in huzuruna çıktı, Kâ‘b b. Züheyr’in ünlü şiirini okuyup af diledi. İmam da onu ve adamlarını affettiğini bildirdi. Mütevekkil ertesi gün San‘a’da muhteşem bir törenle karşılandı (545/1150). Meşhur Kadı Ca‘fer b. Ahmed’i San‘a kadılığına tayin etti. Bir süre sonra İmam Mütevekkil ile Sultan Hâtim arasında ihtilâf çıktı. İmam Mütevekkil’in San‘a dışında bulunmasını fırsat bilen Sultan Hâtim 547’de (1152) San‘a’ya girmeyi başardı ve 556 (1161) yılında vefat edinceye kadar San‘a’nın hâkimiyetini elinde tuttu.

Yemen’in çeşitli şehirlerinden gelen haberleri değerlendiren ve İslâm’a aykırı hareket edenleri şiddetle cezalandıran Mütevekkil bu amaçla 549’da (1154) Sa‘de’ye yürüyüp yedi ay boyunca şehri kuşattı, halkın af dilemesi üzerine kuşatmaya son verdi. Ertesi yıl Mezhic ve diğer bazı kabilelerden oluşturduğu 3000 süvariyle Bâtınîler ve Hemdânî Sultanı Hâtim’in kuvvetleriyle savaştı. Savaşın ilk safhalarında mağlûp olduysa da ardından toparlanıp onları bozguna uğrattı. Daha sonra San‘a üzerine yürüyüp Hemdânîler’in Gumdân’da yaptırdığı müstahkem geçitleri yıktırdı. 553 (1158) yılında halkın davetiyle Zebîd’e yürüdü. Sultan Hâtim Ramazan 556’da (Ağustos 1161) San‘a’da ölünce İmam Mütevekkil güçlü bir düşmanından kurtulmuş oldu. 565’te (1169-70) Kāsımîler’den Kāsım b. Ali el-İyânî ile yaptığı bir savaşta beklenmedik bir saldırıya mâruz kalıp esir düşen İmam Mütevekkil, Hemdânî Sultanı Ali b. Hâtim’in aracılığıyla serbest bırakıldı.

Mütevekkil-Alellah, Rebîülâhir 566’da (Aralık 1170) Havlân b. Âmir’e ait topraklardaki Hîdân şehrinde vefat etti. İyi bir şair ve edip, fıkıh, tefsir, hadis ve münazara ilimlerinde büyük bir âlim olan Mütevekkil-Alellah, Zeydîliği parçalamaya çalışmakla itham ettiği Mutarrifiyye ile Hüseyniyye’yi şiddetle eleştirmiş, Mutarrifiyye aleyhinde çeşitli kitaplar yazmıştır. Taberistan Zeydîleri ile Yemen Zeydîleri arasında bir fark görmeyip her ikisinin de aynı kökten doğduğunu savunarak Zeydiyye’nin birliğini sağlamaya çalışmıştır. Onun zamanında Şiî-Mu‘tezilî düşünce Yemen’de yayılma imkânı bulmuştur.

Önemli eserleri şunlardır: Uṣûlü'l-aḥkâm fi'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm, Ḥaḳāʾiḳu'l-maʿrife fî maʿrifeti'n-naẓar ve vücûbih, el-Ḥikmetü'd-dürriyye ve'd-delâleti'n-nebeviyye (Nûriyye), er-Risâletü'l-vâżıḥatü'ṣ-ṣâdıḳa fî tebyîni irtidâdi'l-fırḳati'l-mâriḳati'l-Muṭarrifiyyeti'ṭ-ṭabîʿiyyeti'z-zenâdıḳa, er-Risâletü'l-Hâşimiyye li-ünfi'ḍ-ḍalâl min mez̠hebi'l-Muṭarrifiyyeti'l-cehhâl, ez-Zâhir fî uṣûli'l-fıḳh,

Dîvânü şiʿri'l-İmâm el-Mütevekkil-ʿAlellāh Aḥmed b. Süleymân, Ḳaṣîdetü'l-İmâm el-Mütevekkil ilâ Neşvân el-Ḥimyerî, er-Risâletü'l-Mütevekkiliyye fî hetki estâri'l-İsmâʿîliyye, Kitâbü'l-ʿUmde Şerḥu'r-Risâleti'l-Hâşimiyye (yazma nüshaları ve diğer eserleri için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 699; Abdullah Muhammed el-Habeşî, s. 589-591; Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, s. 114-116).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, Târîḫu'l-Yemen: el-Müsemmâ Behcetü'z-zemen fî târîḫi'l-Yemen (nşr. Mustafa Hicâzî), Beyrut 1985, tür.yer.; Yahyâ b. Hüseyin es-San'ânî, Ġāyetü'l-emânî fî aḫbâri'l-Ḳuṭri'l-Yemânî (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968, s. 296-318; Brockelmann, GAL Suppl., I, 699; Ahmed Hüseyin Şerefeddin, el-Yemen ʿabre't-târîḫ, Âbidîn 1384/1964, s. 210-211; Hasan Süleyman Mahmûd, Târîḫu'l-Yemeni's-siyâsî fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, Bağdad 1969, s. 218, 234-236; M. Yahyâ el-Haddâd, et-Târîḫu'l-ʿâm li'l-Yemen, Beyrut 1407/1986, II, 358-368; Abdullah b. Abdülkerîm el-Cürâfî, el-Muḳteṭaf min Târîḫi'l-Yemen, Beyrut 1407/1987, s. 125-127, 175, 178-179; Ahmed b. Muhammed eş-Şâmî, Târîḫu'l-Yemeni'l-fikrî fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî, Beyrut 1407/1987, I, 454-473; Eymen Fuâd Seyyid, Târîḫu'l-mez̠âhibi'd-dîniyye fî bilâdi'l-Yemen, Kahire 1408/1988, s. 265-266; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 588-591; Hüseyin Abdullah el-Ömerî, "Aḥmed b. Süleymân b. Muḥammed", el-Mevsûʿatü'l-Yemeniyye, Beyrut 1412/1992, I, 53; Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, Aʿlâmü'l-müʾellifîne'z-Zeydiyye, Amman 1420/1999, s. 114-116;

C. L. Geddes, “Hamdānids”, EI² (İng.), III, 125; W. Madelung, “Muṭarrifiyya”, a.e., VII, 772-773; a.mlf., “Zaydiyya”, a.e., XI, 480.

Abdülkerim Özaydın

MÜTEVEKKİL-ALELLAH, Ca‘fer b. Muhammed

(المتوكّل على الله جعفر بن محمّد)

Ebü’l-Fazl el-Mütevekkil-Alellāh Ca‘fer b. Muhammed el-Mu‘tasım el-Hâşimî el-Abbâsî (ö. 247/861)

Abbâsî halifesi (847-861).

Şevval 206’da (Mart 822) Bağdat yakınlarındaki Femüssılh’ta doğdu. Babası Halife Mu‘tasım-Billâh, annesi Türk asıllı bir hanım olan Şücâ‘dır. Halifeliğinden önceki hayatına dair yeterli bilgi bulunmayan Mütevekkil’in 227 (842) yılında hac emîri olarak Mekke’ye yaptığı yolculuk dışında başşehir Sâmerrâ’dan ayrılmadığı anlaşılmaktadır.

Halife Vâsiḳ-Billâh veliaht tayin etmeden vefat edince Abbâsî tarihinde ilk defa devlet erkânı yeni halifeyi seçmek için toplandı. Kādılkudât İbn Ebû Duâd, Vezir İbnü’z-Zeyyât, Muhammed b. Abdülmelik, aralarında İnâk et-Türkî ve Vasîf’in de bulunduğu Türk kumandanları ile diğer devlet görevlilerinin katıldığı toplantıda Vâsiḳ’ın oğlu Muhammed’in hilâfet makamına getirilmesi kararlaştırıldı. Fakat küçük yaşta olması itirazlara yol açtı. Vasîf ve diğer Türk kumandanlarının destekleri sonucu Vâsiḳ-Billâh’ın kardeşi Ca‘fer, Mütevekkil-Alellah lakabıyla halife ilân edildi (24 Zilhicce 232 / 11 Ağustos 847).

Mütevekkil, ilk iş olarak Vâsiḳ-Billâh zamanında halifeyi kendisine karşı kışkırtan Vezir İbnü’z-Zeyyât’ı azletti. Ardından yolsuzlukla suçlanan bazı divan başkanlarıyla çeşitli devlet görevlilerinin işlerine son verdi. Büyük miktarlara ulaşan mal varlıklarının müsadere edilmesini emretti. İlk zamanlarında devlet işlerini bizzat takip eden Mütevekkil 233 (848) yılı sonlarında vezirliğe Muhammed b. Fazl el-Cercerâî’yi getirdi. Bir süre sonra onun yerine Türk asıllı Ebü’l-Hasan İbn Hâkān’ı tayin etti (236/850). Mütevekkil, daha sonra Halife Me’mûn’un başlatıp Mu‘tasım ve Vâsiḳ-

Billâh'ın devam ettirdiği siyasî, dinî ve fikrî politikalarda değişikliklere yöneldi. Otoritesini güçlendirmek için devlet içindeki nüfuzlu unsurlarla mücadeleye girişti, halkı memnun eden bir politika takip etti. Bu da yeni bir siyasî-dinî eğilimle kendini gösterdi. Bu doğrultuda önce Mu'tezilî siyasete karşı çıkarak devletin ve toplumun gündemindeki halku'l-Kur'ân'la ilgili dinî tartışmaları ve Mu'tezile'nin görüşünü benimsemeyenler üzerinde uygulanan baskıyı sona erdirdi (bk. MİHNE). Kur'an'ın mahlûk olduğu konusundaki tartışmalar yasaklandı. Mihnenin tam anlamıyla ortadan kalkması Başkadı Ebü'l-Velîd Muhammed'in görevinden azledilmesiyle gerçekleşti (237/851-52). Mütevekkil bu tarihten sonra muhafazakâr Sünnî âlimlerinin hâmisi oldu. Mihne sebebiyle tutuklu bulunanları serbest bıraktı. Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden Kādılkudât İbn Ebû Duâd'ı uzaklaştırıp yerine Yahyâ b. Eksem'i getirdi. Sünnîliğin yaygınlaştırılmasına çalıştı. Mihne döneminde muhalefetin âdeta öncülüğünü yapmış olan Ahmed b. Hanbel'e yakınlık gösterdi, Hanefî âlimlerini önemli görevlere getirdi.

Türk kumandanlarının nüfuzundan rahatsızlık duyan halifenin bu husustaki ilk icraatı İnâk et-Türkî'yi bertaraf etmek oldu. İnak hac dönüşü Bağdat'ta düzenlenen bir suikast sonucu öldürüldü (235/849). Mütevekkil aynı yıl üç oğlu Müntasır, Mu'tez ve Müeyyed'i sırayla veliaht tayin etti. Bu tayindeki maksadını etraflıca açıkladığı uzun bir ahidnâme çıkarttı (Taberî, IX, 176-180). Siyasî ve sosyal faaliyetleri ve müslümanlara karşı davranışları sebebiyle halktan gelen yoğun şikâyetler üzerine zimmîlerle ilgili sınırlayıcı birtakım kararlar aldı (235/850, 239/853).

Öte yandan diğer Abbâsî halifeleri gibi Mütevekkil de Hz. Ali evlâdına karşı şiddet ve baskı politikası uyguladı. Bu hususta aşırı tavırlarıyla dikkat çeken halife Ali b. Cehm, şair Şâmî, İbn Lüey, Ömer er-Ruhhacî, Vezir Ubeydullah b. Yahyâ gibi Hz. Ali ve evlâdına karşı nefret hisleriyle dolu kişileri önemli görevlere getirdi. Ali evlâdı aleyhinde şiir söyleyen şairlere ihsanlarda bulundu. Hz. Ali ile sürekli alay etti ve Ali evlâdının her hareketinden şüphe duydu. Fedek arazisini Ali evlâdından geri alarak yakınlarından birine iktâ etti. Hz. Ali ve evlâdına sevgisiyle tanınan edip İbnü's-Sikkît'i işkenceyle öldürttü (244/858). Mütevekkil döneminde Ali evlâdına karşı gerçekleştirilen baskıcı uygulamalardan ilki ve en önemlilerinden biri onuncu imam Ali el-Hâdî'nin Sâmerrâ'ya sürülerek göz hapsinde tutulmasıdır. Ali evlâdından Muhammed b. Muhammed'i

Rey'deki faaliyetlerinden dolayı Horasan Valisi Abdullah b. Tâhir yakalatarak hapse attırdı ve Muhammed hapiste öldü; aynı şekilde Yahya b. Ömer el-Hüseynî tutuklanıp Bağdat'ta hapsedildi (235/849-50). 236 (850-51) yılında Hz. Hüseyin'in türbesinin ve etrafındaki yapıların yıkılmasını, kabrin bulunduğu arazinin bahçe haline getirilmesini ve halkın burayı ziyaret etmesine engel olunmasını isteyen halife, aynı yıl Mısır Valisi İshak b. Yahyâ'ya emir verip Mısır'da bulunan Ali evlâdının Medine'ye sürülmesini emretti. Daha sonra Mısır'daki Ali evlâdı ikinci bir sürgüne tâbi tutuldu (242/856). Ali evlâdından sevilen bir isim olan Kāsım b. Abdullah b. Hüseyin de Medine'den Sâmerrâ'ya götürülüp zehirletilerek öldürüldü. Zeydî liderlerinden Ahmed b. Îsâ el-Hüseynî takibata uğrayınca halifenin ölümüne kadar gizlenmek zorunda kaldı (247/861). Halifenin bu politikasından Ahmed b. Hanbel de nasibini aldı ve Ali evlâdından birini sakladığı ithamıyla evi arandı. Ali evlâdından Muhammed b. Sâlih'in Medine yakınlarında Süveyka'daki isyanı Ebü's-Sâc kumandasındaki birlikler tarafından bastırıldı. Rey, Taberistan ve diğer bölgelerdeki küçük çaplı hareketler de önlendi.

Mütevekkil'in hilâfet dönemi barış içinde geçmekle beraber zaman zaman sınır eyaletlerinde bazı isyanlar meydana geldi.

Bunların ilki 234 (848-49) yılında Azerbaycan'da İbn Buays tarafından başlatıldı. Boğa es-Sagīr bölgeye gönderilerek isyan bastırıldı (235/849-50). Mütevekkil'i meşgul eden ayaklanmaların en tehlikelisi 237'de (852) İrmîniye'de patlak verdi. Ermeni beyleri vali ile beraberindeki askerleri öldürdüler. İsyanın büyümesi üzerine Mütevekkil, Boğa el-Kebîr'i büyük bir orduyla bölgeye sevketti. Boğa el-Kebîr dört yıl boyunca bölgede kaldı ve karışıklıkları tamamen önledi. Doğu Sudan'daki Nûbe'de Beceliler 241 (855-56) yılında antlaşmayı bozarak bölgedeki müslümanlara yönelik saldırılarını arttırdılar. Muhammed b. Abdullah el-Kummî kumandasında gönderilen büyük bir ordu Beceliler'i ağır zayiata uğrattı ve onlarla yeniden antlaşma yapıldı.

Mütevekkil Bizans'a karşı seferleri sürdürdü. Sınır bölgelerindeki İslâm kara ordusunun gücünü anlayan Bizans, özellikle Girit'e yapılan yardımları kesmek amacıyla 238'de (853) büyük bir deniz filosuyla âni olarak Mısır sahillerinde Dimyat'a saldırdı. Bu saldırıdan sonra Mütevekkil sahillerdeki

önemli merkezlere kaleler inşa edilmesini emretti. Sugūr Valisi Ali b. Yahyâ 239 (853-54) yılından itibaren Bizans topraklarına seferler düzenleyip iç kısımlara kadar ilerledi. 241'de (855-56) iki devlet arasında esir mübadelesi yapıldı. Aynı yıl Bizans Suriye sınır hattındaki Aynizerbâ'ya saldırdı. Bunun üzerine Ali b. Yahyâ Şam sınırından Bizans topraklarına girdi. Mütevekkil Bizans'a kış seferine de çıkılmasını emretti. Harekete geçen Boğa el-Kebîr Orta Anadolu'daki Samâlû'yu fethetti (244/858). Sugūr birliklerinin artan saldırıları üzerine Bizans 245'te (859) esir değişimi istedi. Ancak bu talepten kısa bir süre sonra Sümeysât'a saldırdı. Bu saldırıya karşı Ali b. Yahyâ harekete geçip Bizans hâkimiyetindeki Lü'lüe Kalesi'ni (bugün Ulukışla yakınlarında) teslim aldı. Aynı yıl Fazl b. Karin kumandasındaki donanma Bizans'ın Akdeniz'de faal bir ticaret limanı olan Antalya Kalesi'ni zaptetti. Deniz kuvvetlerine ağırlık veren Mütevekkil, donanmayı Suriye sahil şehirlerine yerleştirip buralarda harekâta hazırlıklı deniz birlikleri meydana getirdi.

Türk kumandanlarının nüfuzunu kırmak için Mütevekkil, başşehrini Arap unsurun ağırlıklı olarak bulunduğu Dımaşk'a nakletmeyi kararlaştırdı. Bu maksatla veziri Ubeydullah b. Yahyâ, başmüşaviri Feth b. Hâkān el-Fârisî ve diğer görevlilerin bulunduğu kalabalık bir heyetle Sâmerrâ'dan ayrılıp Safer 244'te (Mayıs 858) Dımaşk'a geldi. Başşehrin Dımaşk'a nakli ordudaki Türk birlikleri arasında huzursuzluğa yol açtı. Türk askerleri Irak'a dönmek için gösteri yapmaya başladılar. Diğer taraftan Mütevekkil Dımaşk'ın iklimine uyum sağlayamadı, ordunun da yoğun baskısı üzerine aynı yıl Sâmerrâ'ya dönmek zorunda kaldı. Türk kumandanları ile arasındaki ihtilâfın büyümesi üzerine Sâmerrâ yakınlarında Ca'feriye (Mütevekkiliye) adını verdiği şehrin inşasını emreden Mütevekkil kısa süre sonra buraya taşındı (246/860). Arap, Fars ve diğer unsurlardan oluşan yeni askerî birlikler kurdu. Bu unsurlar arasındaki çekişmeden faydalanarak hepsini kontrol altında tutmayı hedeflemekteydi. Ancak bu durum kriz dönemlerinde daha yıkıcı hizip kavgalarını doğurdu.

Mütevekkil'in Türkler'e yönelik politikası ve veliaht tayin ettiği oğullarına karşı hissî ve yanlış tutumu onun öldürülmesinin başlıca sebebi oldu. Büyük oğlu Müntasır'a veliaht tayininde ilk sırayı verdiği halde daha sonra saray entrikalarının tesiri ve Müntasır'la aralarındaki görüş ayrılığından dolayı ikinci sıradaki Mu'tezz'i öne almayı kararlaştırdı. Veliahtlıktan çekilmeyi

kabul etmeyen Müntasır Türk kumandanları ile iş birliği yapma yolunu seçti. Mütevekkil, Türk kumandanlarının Müntasır'la beraber düzenlediği suikast sonucu Ca'ferî sarayında öldürüldü (4 Şevval 247 / 11 Aralık 861). Aynı gün sarayda defnedilen Mütevekkil'in yerine Müntasır-Billâh geçti. Mütevekkil'in katli İslâm tarihinde bir halifeye karşı muhafız birlikleri tarafından işlenen ilk cinayettir. Onun katliyle halifelerin siyasî nüfuzları yanında mânevî nüfuzları da zayıflamaya başladı. Bu olay, bir asırdan fazla bir süredir iktidarda bulunan güçlü Abbâsî hükümdarlarının hızlı bir şekilde gerilemelerinin başlangıcını teşkil etmiştir.

Mütevekkil dönemi ilmî ve kültürel açıdan parlak bir devir olmuş, önceki dönemlerde büyük gelişme gösteren tercüme hareketinin ardından yoğun bir telif devri başlamıştır. Mütevekkil'in dinî konulardaki tartışmaları yasaklaması sonucu Mu'tezile kelâmcılığı ve felsefe alanındaki çalışmaların canlılığını kaybetmesine karşılık hadis alanındaki çalışmalar hızlanmış, pek çok muhaddis onun desteğini görmüştür. Zünnûn el-Mısrî, Hâtim el-Esam, Muhâsibî, Bâyezîd-i Bistâmî gibi zâhid ve sûfîler Mütevekkil zamanında yaşamıştır. Onun saray hekimleri ve nedimleri arasında yer alan Buhtişû' b. Cebrâil, Huneyn b. İshak, Yuhannâ b. Mâseveyh, Ali b. Rabben et-Taberî gibi şahsiyetler tercüme, tedrîs ve telif faaliyetleriyle tıbbî gelişmelere önemli katkılarda bulunmuşlardır. Edebiyattan anlayan ve şiir yazdığı bilinen Mütevekkil'in âlimlere, edip ve şairlere yüksek miktarlarda hediyeler verdiği kaydedilmektedir. İbnü's-Sikkît, Ebû Osman el-Mâzinî, Müberred onun ihsanlarına mazhar olanlardan bazılarıdır. Feth b. Hâkān el-Fârisî, İbrâhim b. Abbas es-Sûlî gibi üst düzey devlet görevlileri edebiyatta dönemin tanınmış simalarındandı. Câhiz ve İbn Kuteybe gibi çok yönlü müellifler sarayın himayesini görmüş, Belâzürî saray danışmanları içinde yer almıştır. Buhtürî, Ali b. Cehm, Mervân b. Ebü'l-Cenûb, Hüseyin b. Dahhâk gibi pek çok ünlü şair Mütevekkil'in nedimleri arasına girmiş ve onun politikalarını desteklemiştir. Mûsiki ile de ilgilenen Mütevekkil mûsiki ustalarının en büyük destekçisi olmuştur. Büyük mûsiki nazariyecilerinden İshak el-Mevsılî, öğrencisi Amr b. Bâne, As'as, Ebû Haşîşe, İbnü'l-Hafsî ve Ahmed b. Sadaka onun nedimlerinden bazılarıdır.

Siyasî rakiplerine karşı acımasız olan Mütevekkil halka âdil ve hoşgörülü davranmaya özen göstermiş, bu konuda devlet görevlilerini uyarmış, halkın menfaatine olan muamelelerde kendisine danışılmamasını, halkın aleyhine

bir durum söz konusu olduğu takdirde mutlaka kendisine bildirilmesini emretmiştir. Vergi konusunda da birtakım düzenlemeler yapmış, mahallî ve kamerî takvimler yerine güneş takvimine geçerek vergi dönemini hasat mevsiminin arkasına almıştır. Devlet gelirlerinin büyük bir kısmını oluşturan haraç vergisinin ödeme zamanının hasat sonrasına alınması çiftçilere vergilerini ödeme konusunda büyük bir kolaylık sağlamıştır.

Mimariye yeni bir üslûp geliştirecek kadar yakın ilgi duyan Mütevekkil giriştiği büyük çaptaki imar faaliyetleriyle başşehir Sâmerrâ'yı genişletmiş, burada günümüze kadar ayakta kalabilen meşhur Sâmerrâ Ulucamii ile yirminin üzerinde saray ve köşk inşa ettirmiştir. Sâmerrâ yakınlarında kendi adıyla anılan bir şehir kuran Mütevekkil, Mekke su yollarındaki büyük çaplı ıslah çalışmalarında bulunmuş, Kâbe'nin onarımı ve tezyinatına önem vermiştir. 247 (861) yılında Nil'in mevsimlere göre su seviyesini ölçmek ve yıllık su taşmalarını hesaplamak için yeni bir mikyas (nilometre) inşa ettirmiştir.

Kaynaklarda son derece cömert bir kişi olarak tanıtılan Mütevekkil devlet hazinesini ölçüsüz şekilde kullanmış, inşa ettirdiği binalar için büyük meblağlara ulaşan harcamalar yapmış, saraylarda düzenlediği muhteşem ziyafetler ve şairlere verdiği câize ve bağışlar devlet hazinesini

tükenme noktasına getirmiştir. Sarayında içki ve eğlence meclisleri tertip etmiş, onun döneminde sarayda oyun, eğlence ve mizah bir hayli yaygınlaşmış, yakınları ve halk da bu hususlarda onu takip etmiştir. Latife ve nüktelerden hoşlanan, kendisi de nüktedan biri olan Mütevekkil nevruz merasimlerinden büyük keyif alır, oyunculara ve halka para dağıtırdı. İbnü'n-Nedîm, satranç Hakkında ilk defa eser yazan Adlî ve Râzî'nin Mütevekkil'in huzurunda satranç oynadıklarını kaydeder.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 43-44; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 196-203, 451, 462-468; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, Târîḫu'l-

ḫulefâ˒ (nşr. M. Mutî‘ el-Hâfız), Beyrut 1406/1986, s. 42-43; Fesevî, el-Maˁrife ve't-târîḫ (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Medine 1410, I, 208-212; Belâzürî, Fütûḥ (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ‘ - Ömer Enîs et-Tabbâ‘), Beyrut 1407/1987, s. 160-162, 199, 221 vd., 296 vd., 417-418, 615, 625; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 484-492; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IX, 154-234; İbn Abdürabbih, el-ˁİḳdü'l-ferîd (nşr. Ahmed Emîn v.dğr.), Beyrut 1983, V, 122 vd.; ayrıca bk. İndeks; İbnü'l-Bıtrîk, et-Târîḫu'l-mecmûˁ (nşr. L. Şeyho v.dğr.), Beyrut 1909, s. 62-65; Mes‘ûdî, Mürûcü'z̲-z̲eheb (Abdülhamîd), IV, 85-128; Makdisî, el-Bed˒ ve't-târîḫ VI, 120-123; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, bk. İndeks; a.mlf., Meḳātilü'ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma‘rife), s. 597-635; Ebû Ali et-Tenûhî, Nişvârü'l-muḥâḍara (nşr. D. S. Margoliouth), Kahire 1918-21, bk. İndeks; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VII, 165-172; İbnü'l-İmrânî, el-İnbâ˒ fî târîḫi'l-ḫulefâ˒ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Leiden 1973, s. 115-120; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XI, 178-360; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 33-103; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 350-356; Ebü'l-Ferec, Târih, I, 231-235; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 237-238; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, VI, 85-94; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXII, 275-298; Zehebî, Aˁlâmü'n-nübelâ˒, Xll, 30-41; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, I, 290-292; Sübkî, Ṭabaḳāt, II, 38-56; Hüseyin b. Muhammed İbn Vâdirân, Târîḫu'l-ˁAbbâsiyyîn (nşr. Müncî el-Kâ‘bî), Beyrut 1993, s. 570-628; D. Sourdel, Le vizirat ˁabbāside de 749 à 936, Damas 1959-60, II, 270-286; a.mlf., "La politique religieuse des succèseurs d'al-Mutawakkil", St.I, XIII (1960), s. 15-21; Hudarî, Muḥâḍarât: ˁAbbâsiyye, s. 254-271; M. Shamsuddin Miah, The Reign of al-Mutawakkil, Dacca 1969; a.mlf., "Some Aspects of Revenue Administration under the Early Abbāsids with Reference to al-Mutawakkil", JPHS, XIV/3 (1966), s. 172-179; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, IV, 12-13 vd., 643, 652 vd.; Tâhir Muzaffer el-Amîd, el-ˁİmâretü'l-ˁAbbâsiyye fî Sâmerrâ˒ fî ˁahdeyi'l-Muˁtaṣım ve'l-Mütevekkil, Bağdad 1396/1976; M. Manazir Ahsan, Social Life under the Abbasids, Londan 1979, bk. İndeks; Cebrâil Süleyman Cebbûr, el-Mülûkü'ş-şuˁarâ˒, Beyrut 1401/1981, s. 135-137; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, bk. İndeks; Nâdiye Hüsnî Sakr, Maṭlaˁu'l-ˁaṣri'l-ˁAbbâsiyyi's̱-s̱ânî: el-İtticâhâtü's-siyâsiyye ve'l-ḥaḍâriyye fî ḫilâfeti'l-Mütevekkil ˁAlellah 232-247, Cidde 1403/1983; W. Muir, The Caliphate its Rise, Decline and Fall, London 1984, s. 519-526; Sâdık Cevdet, er-Riḥletü'l-Mütevekkiliyye ilâ Dımaşḳ, Ürdün 1985; H.

Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphates, London 1986, s. 161-162, 164, 169-172; a.mlf., “al-Mutawakkil ʿAlā’llāh”, EI² (İng.), VII, 777-778; Ekrem Hasan el-Ulebî, el-Ḫalîfe el-Mütevekkil ʿAlellâh Caʿfer: Nâṣırü’s-Sünne, Beyrut 1407/1987; J. M. Fiey, Aḥvâlü’n-naṣârâ fî ḫilâfeti beni’l-ʿAbbâs (trc. Hüsnî Zîne), Beyrut 1990, s. 151 vd.; A. A. Vasiliev, el-ʿArab ve’r-Rûm (trc. M. Abdülhâdî Şuayra), Beyrut, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî), bk. İndeks; Gülgûn Uyar, Ehl-i Beyt: İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma Evlâdı, İstanbul 2004, s. 301-319; N. Abbot, “Arabic Papyri of the Reign of Ca‘fer al-Mutawakkil Ala’llah”, ZDMG, XCII (1938), s. 88-135; J. E. Bencheikh, “La cénacle poétique du calife al-Mutawakkil (m. 247). Contribution à l’analyse des instances de légitimation socio-littéraires”, BEO, XXIX (1977), s. 33-52; Behcet Kâmil et-Tikritî, “el-Ḥissü’l-ʿArabî fî siyâseti’l-ḫalîfe el-Mütevekkil ʿAlellāh el-ʿAbbâsî (232-247 h.-847-861 m.)”, el-Müʾerriḫu’l-ʿArabî, sy. 54, Bağdad 1417/1996, s. 149-159; Christopher Melchert, “Religious Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir”, Islamic Law and Society, III/3, Leiden 1996, s. 320-330; S. K. Hamarneh, “al-Mutawakkil, Imam al-Shāfiʿī and the Muʿtazilites (Revival of the Sunnah)”, HI, XIII /1 (2000), s. 7-31; K. V. Zetterstéen, “Mütevekkil”, İA, VIII, 863-864.

Mahmut Kırkpınar

MÜTEVEKKİL-ALELLAH, Muhammed b. Ebû Bekir

(المتوكّل على الله محمّد بن أبي بكر)

Ebû Abdillâh el-Mütevekkil-Alellāh Muhammed b. Ebî Bekr el-Abbâsî (ö. 808/1406)

Mısır Abbâsî halifesi (1362-1377, 1377-1383, 1389-1406).

746'da (1345) doğdu. Cemâziyelevvel 763'te (Mart 1362) ölen babası Mu'tazıd-Billâh'ın ardından halifeliğe getirildi ve üç dönem halinde toplam kırk yıl hilâfette kaldı. Mütevekkil 777'de (1376) hac niyetiyle Kahire'den ayrılan Memlük Sultanı el-Melikü'l-Eşref II. Şa'bân'la birlikte bulunuyordu. Akabe'ye ulaştıkları sırada yanlarındaki bazı emîrlerin çıkardığı karışıklıklar ve ölüm tehditleri üzerine sultan gizlice Kahire'ye kaçtı ve bir süre sonra yakalanarak öldürüldü (DİA, XXIX, 66-67). Bu arada Akabe'deki emîrler Mütevekkil'e sultanlık önerdiler; ancak o bu teklifi kabul etmedi ve Kahire'ye döndüğünde öldürülmesine büyük tepki gösterdiği II. Şa'bân'ın yerine tahta çıkarılmış olan yedi yaşındaki oğlu el-Melikü'l-Mansûr Alâeddin Ali'ye kendi eliyle sultanlık hil'ati giydirdi. Dört ay sonra, II. Şa'bân'ın öldürülmesine tepki göstermesi ve ardından o sırada yönetimi elinde tutan atabekü'l-asâkir Aynebek'in çocuk sultanı tahttan indirme teklifine karşı çıkıp onun rakibi Emîr Karatay et-Tâzî'yi desteklemesi gibi sebeplerle Aynebek tarafından makamından indirildi. Ayrıca Emîr Aynebek onu Kûs'a sürgüne göndermeye karar verdi ve yerine yeğeni Ebû Yahyâ Zekeriyyâ'yı Mu'tasım-Billâh lakabıyla halife ilân etti. Ancak diğer emîrler Aynebek'in kimseye danışmadan gerçekleştirdiği bu emrivâkilere razı olmadı. Onların tepkisi üzerine Aynebek halifeyi sürgüne göndermekten vazgeçtiyse de kararı muhalif emîrleri tatmin etmedi. Bunun üzerine Aynebek on beş gün sonra Mütevekkil'i makamına iade etti (20 Rebîülevvel 779 / 27 Temmuz 1377) ve artık ona karşı çok hürmetkâr davrandı.

Receb 785'te (Eylül 1383) Mütevekkil'in adı bir isyan hazırlığına karıştı. Bir grup emîrin sultanı devirip yerine Mütevekkil'i geçirmek için hazırlandıklarının duyulması üzerine harekete geçen Sultan Berkuk onu ve birlikte oldukları söylenen emîrleri huzuruna çağırıp yüzleştirdi. Kumandanlardan bazıları Mütevekkil'in Berkuk'un sultanlığını isteyerek onaylamadığını, onun sultanlık makamını gasbettiğine inandığını ve haksız vergiler koyduğunu söylediğini ileri sürdüler. Bunları duyunca kılıcını çekerek Mütevekkil'in üzerine yürüdüğü sırada üst rütbeli emîrler tarafından güçlükle sakinleştirilen Berkuk mezhep başkadılarından onun idamı için fetva istediyse de alamadı ve kendisini halifelikten indirip Kal'atül-cebel'de hapse attırmakla yetinmek zorunda kaldı; ardından yeğenlerinden Ebû Hafs Ömer'i Vâsiḳ-Billâh lakabıyla halife ilân etti. Dört ay sonra yaptıklarına pişman olduğunu söyleyerek Mütevekkil'den özür diledi ve onun Kal'atülcebel'deki bir evde gözetim altında ailesiyle birlikte oturmasına izin verdi (Zilkade 785 / Ocak 1384).

Şevval 788'de (Kasım 1386) Halife Vâsiḳ-Billâh ölünce emîrlerin ve halkın Mütevekkil'i istemesine rağmen Berkuk, Vâsiḳ'in kardeşi eski halife Mu'tasım-Billâh Ebû Yahyâ Zekeriyyâ'yı çağırdı ve ona biat etti. 791 (1389) yılı başlarında, Halep nâibi Yelboğa'nın isyanı ve onun isyanını bastırmakla görevlendirildiği halde yanında yer alan Malatya nâibi Mintaş'ın direnişi büyüyünce Berkuk, Mütevekkil'i evinden aldırarak tekrar hapse attırdı. Ancak isyanın giderek genişlemesi ve isyancıların Mütevekkil'in durumunu buna sebep göstermeleri Berkuk'u onunla barışmaya zorladı ve kendisini huzuruna getirterek yaptıkları için özür diledi. Ardından kaledeki evine dönen Mütevekkil yaklaşık iki ay sonra tekrar halife ilân edilinceye kadar orada oturdu.

Yelboğa ve Mintaş'a bağlı birliklerin Mısır sınırlarına yaklaşmaları üzerine güç günler geçirmeye başlayan Berkuk halkın gönlünü kazanmak için bir taraftan bazı vergileri kaldırırken bir taraftan da çok sevilen Mütevekkil'i büyük bir törenle tekrar halifeliğe getirdi ve el koyduğu bütün mallarını geri verdi. Böylece altı yıllık ikinci bir aradan sonra 10 Cemâziyelevvel 791 (7 Mayıs 1389) Cuma günü hutbe tekrar Mütevekkil-Alellah'ın adına okundu. Fakat Berkuk'un yaptıkları ona umduğu gücü sağlayamadı; isyancılar Kahire'ye girerek onu tahttan indirdiler.

Berkuk’un yerine ikinci defa sultan ilân edilen çocuk yaştaki el-Melikü’s-Sâlih Zeynüddin II. Haccî’ye hükümdarlık taklidi vermekle birlikte Berkuk aleyhinde konuşmayan Mütevekkil, kısa bir süre sonra birbirine düşen Yelboğa ile Mintaş arasında ara buluculuk yapmaya çalıştı, ancak başarılı olamadı. Bu mücadeleden galip çıkarak yönetime tek başına el koyan Mintaş, bir süre Kerek’te sürgünde kaldıktan sonra tahtını geri almak için harekete geçip Dımaşk’ı kuşatan Berkuk’la savaşmaya giderken II. Haccî ve Mütevekkil’i de yanında götürmüştü. Savaşı Berkuk kazandı (14 Muharrem 792 / 2 Ocak 1390); esirler arasında Mütevekkil de bulunuyordu. Daha önce isyancılar Berkuk’u tahttan indirdiklerinde onun aleyhinde konuşmaması ve hal‘ine dair verilen fetvaya muhalefet etmesi sayesinde makamını koruyan ve Berkuk’tan büyük saygı gören Mütevekkil ona tahttan çekildiğini bildiren Haccî’nin yerine tekrar saltanat tevcihinde bulundu.

Mütevekkil-Alellah, Berkuk’un ölümünden sonra onun iki oğluna daha sultanlık hil‘ati giydirdi ve vefatına kadar (18 Receb 808 / 9 Ocak 1406) halifeliğine devam etti; öldüğünde en uzun süre hilâfet makamında kalan Mısır Abbâsî halifesi durumundaydı. Ayrıca beş oğlu hilâfet makamına geçen tek halifedir. Türbesi Kahire’nin dışındaki Nefîsî Kabristanı’ndadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 293; İbn Haldûn, el-ʿİber, Beyrut 1966, V, 974; İbn Dokmak, el-Cevherü’s̱-s̱emîn (nşr. M. Kemâleddin İzzeddin Ali), Beyrut 1405/1985, I, 236-237; Kalkaşendî, Meʾâs̱irü’l-inâfe, II, 167-202; İbn Hacer, İnbâʾü’l-ġumr, I, 231-232; II, 128-131, 320-321; III, 2-5; V, 336-338; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, XI, 78-79, 154-155, 234-235; XIII, 51, 155; a.mlf., Mevridü’l-leṭâfe (nşr. Nebîl M. Abdülazîz Ahmed), Kahire 1997, I, 248, 251, 254; Hatîb el-Cevherî, Nüzhetü’n-nüfûs ve’l-ebdân (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1970-71, I, 69-72, 195-198; II, 217-220; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, VII, 168; a.mlf., ez̠-Z̠eylü’t-tâm ʿalâ Düveli’l-İslâm (nşr. Hasan İsmâil Merve), Küveyt-Beyrut 1413/1992, s. 187-188, 298-299, 329-330, 353-354; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, II, 67-68; a.mlf.,

Târîḫu'l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1371/1952, s. 501-505; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, I/1, s. 587; II/2, s. 205-206, 332-333, 398-399; Diyarbekrî, Târîḫu'l-ḫamîs, Kahire 1283, s. 383; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı, İstanbul 1961, s. 53-54; Ali Aktan, "Mısır'da Abbâsî Halifeleri", TTK Belleten, LV/214 (1991), s. 629-632; İsmail Yiğit, "el-Melikü'l-Eşref, Şa'bân", DİA, XXIX, 66-67.

İsmail Yiğit

MÜTEVEKKİL-ALELLAH, Yahyâ Hamîdüddin

(المتوكّل على الله يحيى حميد الدين)

el-Mütevekkil-Alellāh Yahyâ b. Muhammed b. Yahyâ Hamîdiddîn el-Hasenî el-Alevî et-Tâlibî (1869 [?]-1948)

Yemen Zeydîleri'nin seksen yedinci imamı (1904-1918) ve bağımsız Yemen Emirliği'nin ilk hükümdarı (1918-1948).

Muhtemelen 1286 (1869) yılında San'a'da doğdu. Babası Mansûr-Billâh Muhammed başta olmak üzere buradaki âlimlerden öğrenim gördü. 1310'da (1892-93) Cebelüehnûm'a giderek bir süre daha okudu ve ders vermekle meşgul oldu. Babasının ölümünün ardından 20 Rebîülevvel 1322'de (5 Haziran 1904), o sırada Osmanlı hâkimiyetinde bulunan San'a'ya bağlı yerleşim merkezlerinden Kafletüazir'de Mütevekkil-Alellah unvanıyla imâmet görevine getirildi.

Yahyâ imamlığının ilk günlerinden itibaren, 1839'da Aden'i işgal eden ve devamlı surette işgal alanını genişletmeye çalışan İngilizler'i bir tarafa bırakarak babası gibi siyasetini Osmanlı Devleti'ni Yemen'den çıkarma temeline oturttu. Göreve geldikten bir süre sonra yayımladığı cihad çağrısıyla ülkedeki bütün Türkler'e karşı savaş başlattı. Bu arada Sa'de'de ayaklanan ve Osmanlılar tarafından desteklenen Hasan b. Yahyâ ed-Dehyânî ile uğraşmak zorunda kaldı. Çağrısına katılan kabilelerden topladığı kuvvetlerle 1905 Nisanında San'a ve civarını almayı başardı. Ahmed Feyzi Paşa kumandasındaki Osmanlı kuvvetleri karşısında bir ara şehri terketmek zorunda kaldıysa da kanlı çatışmalardan sonra tekrar ele geçirdi. Altı yıl boyunca San'a ve İstanbul'da sürdürülen görüşmelerin ardından 9 Ekim 1911 tarihinde imzalanan Daân Antlaşması ile Zeydî kadılarının ve San'a'da kurulacak istînaf mahkemesi reisinin tayini, vakıfların idaresi ve Osmanlı idarecilerinin suistimallerini vilâyete bildirmek gibi önemli yetkiler elde etti. I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar

yürürlükte kalan bu antlaşmada ayrıca Zeydî ve Şâfiî kadılarının görev yapacağı mahkemelerin kurulması, siyasî ve malî suçlarla ilgili umumi af ilânı, hükümet görevlilerinin ve imamlık mensuplarının Yemen'de emniyet içinde hareket edebilmeleri, esir ve rehinelerin iadesi gibi konular da karar altına alındı. Mondros Mütarekesi'nin (30 Ekim 1918) ardından Osmanlı askerlerinin Arap yarımadasından çekilmesi üzerine Mütevekkil fiilî durum gereği bağımsız Yemen'in hükümdarı oldu ve 1920'den itibaren Zeydî İmamlığı bir krallığa (Yemen Mütevekkilî Krallığı) dönüştürüldü (EI² [İng.], XI, 247). Türkiye ile bundan sonraki ilişkileri 1924 yılına kadar devam eden, Millî Mücadele'de kazanılan başarıların tebrikini, Yemen'deki asker ve sivil son Osmanlı Türk unsurlarının ihtiyaçlarını karşılamayı konu alan yazışmalarla sınırlı kaldı (bu yazışmalar için bk. Öke - Karaman, tür.yer.).

I. Dünya Savaşı'nın ardından Ortadoğu'daki nüfuz alanını genişletmeye çalışan ve daha önce Asîr ve Tihâme Emîri Muhammed b. Ali el-İdrîsî ve diğer şeyhlerle himaye antlaşmaları yapmış olan İngiltere, Yahyâ'yı Yemen ile İngiliz himaye bölgesinin (Western Aden Protectorate) sınır meselesini çözmeye zorlamak için Hudeyde'yi işgal etti. Maksadına ulaşma konusunda fazla bir başarı kazanamayınca da Hudeyde ve Tihâme sahilini İdrîsîler'e vermek suretiyle Yemen'in, sahil kesimi ve dağlık arazi olarak iki emirlik arasında bölünmesine zemin hazırladı. Yahyâ, 1923 yılında Muhammed el-İdrîsî'nin ölümünden sonra ortaya çıkan taht kavgasından yararlanarak Aden'in batısında kalan bölgeye saldırılar düzenledi ve 1925'te Hudeyde'yi ele geçirdi. 1926'da İtalyanlar'la on yıl süreli bir dostluk ve ticaret antlaşması imzalayarak İtalya'dan silâh ve teknik yardım almayı başaran Yahyâ, Mayıs 1934'te İngilizler'le yaptığı bir dostluk akdiyle ülkesinin güneyindeki İngiliz himaye bölgesinin sınırlarını kabul etmesinin karşılığında devletinin İngiltere tarafından resmen tanınmasını sağladı. Birkaç ay sonra Kral Abdülazîz'le Tâif Antlaşması'nı imzaladı ve Hudeyde'nin kendisinde kalmasına karşılık Asîr ve Necran'ın içinde bulunduğu Kuzey Yemen topraklarının bir kısmını Suudi Arabistan'a bıraktı. Bu arada İngiltere'nin bölgede devamlı kalacağı endişesiyle, 1926'da İtalya ile yaptığı antlaşmanın

süresini uzattı ve yeni bir antlaşmayla da İtalyan doktor ve mühendislerine Yemen'e yerleşme izni verdi (1936). Böylece 1930'lu yılların ortalarında

dış güçlerle uzlaşma sağlayan İmam Yahyâ, bir taraftan da 1918 yılından beri bağımsızlık isteğiyle kendisini meşgul eden Hâşid, Kaharî, Dâli‘, Ubeyde ve Murâd kabileleriyle ve Necran’daki muhalif gruplarla olan mücadelesini sonuçlandırdı ve izlediği sert politikayla hasımlarını ortadan kaldırdı.

II. Dünya Savaşı yaklaşırken nisbî bir istikrar ve sükûnet dönemine giren Yemen’de 1939-1941 yılları arasında kıtlık ve veba salgını yaşandı. Ayrıca dışa kapalı siyaseti yüzünden ortaya çıkan maddî sıkıntılara çözüm bulamayan İmam Yahyâ’nın halka karşı tutumunu da gittikçe sertleştirmesi, hürriyet taraftarlarınca Aden’de kurulan Hizbü’l-ahrâr’ın yönlendirdiği ve hemen her kesimden halkın katıldığı bir muhalefet hareketinin ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Diğer İslâm ülkelerindeki tecdid ve ıslahat hareketlerinden etkilenen bazı din âlimleri de bu muhalefeti destekledi. Aralarında oğlu Seyfülhak İbrâhim’in de bulunduğu muhalefet liderlerinin, ulemânın ve yüksek dereceli devlet görevlilerinin uyarıcı mektuplar gönderdikleri İmam Yahyâ’nın tutumunu değiştirmemesi aleyhindeki hoşnutsuzluğun düşmanlığa dönüşmesine ve sonuçta düzenlenen bir suikastle öldürülmesine yol açtı (17 Şubat 1948).

Mütevekkil-Alellah’ın içte mutlak otorite ve katılığı, dışta diğer ülkelerle ilişki kurmaktan çekinme ve siyasî yalnızlık esasına dayanan bir siyaset uygulamayı ilke edinmesinin, ayrıca yönetimle ilgili hemen her meseleyi şahsen çözmeye çalışmasının Yemen’i çağdaş uygarlığa ayak uydurmaktan alıkoyduğu söylenebilir. Yemen’in istiklâline sahip fakir bir ülke halinde kalmasını, yabancı hâkimiyetinde kalkınmış bir ülke olmasına tercih ettiğini söyleyen İmam Yahyâ (Ziriklî, VIII, 171), Osmanlılar’ın çekildiği tarihten ölümüne kadar geçen otuz yıl içerisinde memleketini kendi hâkimiyeti altında birleştirme dışında önemli bir başarı gösterememiş, onun imamlığı döneminde Yemen, medeniyet ve gelişme itibariyle Osmanlı zamanındakinden çok daha gerilere gitmiştir (Seyyid Mustafa Sâlim, s. 37-39; Ahmed Kāyid es-Sâidî, s. 40-43).

BİBLİYOGRAFYA

Emîn Saîd, el-Yemen, Kahire 1378/1959, s. 27-33, 100-108, 129-130, 136-138, 144-145; W. H. Ingrams, The Yemen: Imams, Ruless and Revolutions, London 1963, s. 59-76; Seyyid Mustafa Sâlim, Tekvînü'l-Yemeni'l-ḥadîs̱, Kahire 1971, s. 37-39, 73-80, 440-442, 445-447; a.mlf., "Yaḥyâ b. Muḥammed Ḥamîdiddîn", el-Mevsûʿatü'l-Yemeniyye, San'a 1414/1992, II, 1023; Muhammed b. Muhammed Yahyâ, Eʾimmetü'l-Yemen bi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer li'l-hicre, Kahire 1396, I-II, tür.yer.; Fâruk Osman Abâza, el-Ḥükmü'l-ʿOs̱mânî fi'l-Yemen: 1872-1918, Beyrut 1979, s. 104-109, 281-283; Ahmed Câbir Afîf, el-Ḥareketü'l-vaṭaniyye fi'l-Yemen, Dımaşk 1402/1982, s. 53-56; Celâl Yahyâ, el-ʿÂlemü'l-ʿArabiyyü'l-ḥadîs̱, Kahire 1982, II, 84-104; Ahmed Kāyid es-Sâidî, Ḥareketü'l-muʿârażati'l-Yemeniyye, Beyrut 1403/1983, s. 32-45, 244-270; Fahir Armaoğlu, 20. Yüzyıl Siyasî Tarihi: 1914-1980, Ankara 1984, s. 207-208; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 170-171; Ahmed Mahmûd Subhî, ez-Zeydiyye, Kahire 1404/1984, s. 598; Abdullah b. Abdülkerîm el-Cürâfî, el-Muḳteṭaf min târîḫi'l-Yemen, Beyrut 1407/1987, s. 289-330; P. Dresch, Tribes Government and History in Yemen, Oxford 1989, s. 222-239; E. O'Ballance, el-Yemen (trc. Abdülhâliḳ M. Lâşîd), Kahire 1990, s. 55-77; Abdülazîz Kāid el-Mes'ûdî, el-Yemenü'l-muʿâṣır, San'a 1413/1992, s. 126-176, 307-336; Murat Cebecioğlu, Mirlivâ Hasan Muhyiddin Paşa'nın Özel Defteri (Yemen, Irak ve Gilan Olayları): 1905-1912 (doktora tezi, 1996), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-25, 236-260; Abdülkerîm b. Ahmed Mutahhar, Sîretü'l-imâm Yaḥyâ b. Muḥammed Ḥamîdiddîn: Ketîbetü'l-ḥikme min sîreti imâmi'l-ümme (nşr. M. Îsâ Sâlihiyye), Amman 1418/1998; Mim Kemal Öke - M. Lutfullah Karaman, Adı Yemendir, İstanbul 2003, tür.yer.; İhsan Süreyya Sırma, "Yemen", İA, XIII, 381; A. Rouaud, "Yaḥyā b. Muḥammad", EI² (İng.), XI, 247-248; G. R. Smith, "al-Yaman", a.e., XI, 274; C. P. Harris, "Yahya", EBr., XXIII, 867; W. H. Is., "Yemen", a.e., XXIII, 886-887; M. W. Wenner, "Yemen", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, IV, 355-356.

Mustafa Öz

MÜTEVEKKİL-ALELLAH, Yahyâ b. Şemseddin

(المتوكّل على الله يحيى بن شمس ابدين)

Şerefüddîn Yahyâ b. Şemsiddîn b. el-İmâm Mehdî Ahmed b. Yahyâ ez-Zeydî (ö. 965/1558)

Yemen Zeydî imamı ve fakihi.

27 Ramazan 877 (25 Şubat 1473) tarihinde Yemen'in kuzeybatı kesiminde Kevkebân'a bağlı Hısnıhadûrüşşeyh'te doğdu. Hz. Hasan'ın soyundan olup el-Baḥrü'z-zeḫḫâr müellifi Mehdî-Lidînillâh İbnü'l-Murtazâ'nın torunudur. Hısnüzzafîr'de Abdullah b. Ahmed eş-Şatbî, Abdullah b. Yahyâ en-Nâzırî ve Abdullah b. Mes'ûd el-Havâlî; San'a'da Ali b. Sâlih el-Ullefî, Muhammed b. İbrâhim ez-Zafârî, Seyyid el-Hâdî b. Muhammed ve Muhammed b. Ali el-Veşelî gibi âlimlerden Arap dili ve edebiyatı, kelâm, fıkıh, hadis ve tefsir okudu. Aklî ve naklî ilimlerde kendini yetiştirdi.

10 Cemâziyelevvel 912 (28 Eylül 1506) tarihinde Hısnüzzafîr'de imamlığını ilân etti; ulemâ ve şehrin önde gelenleri kendisine biat etti, çevreye mektuplar gönderdi, Cibâlülyemen gibi bazı bölgelerde imamlığı tanındı. Tihâme ve Aşağı Yemen bölgeleri ise Tâhirîler'den Sultan Âmir b. Abdülvehhâb'a tâbi idi. Mütevekkil, müslüman gemilerine saldıran Portekizliler'le savaşmak için 921'de (1515) Kızıldeniz'deki Yemen sahiline yakın Kemerân adasına yerleşen Memlük donanmasının kumandanı Emîr Hüseyin'e elçi göndererek Âmir'e karşı ondan yardım istedi. Bu sırada kendilerine yiyecek yardımı yapılması talebinin Âmir tarafından reddedilmesi üzerine Emîr Hüseyin ona savaş açtı, Zebîd ele geçirildikten sonra Âmir San'a önlerinde öldürülüp Tâhirîler hânedanına son verildi (923/1517). Ardından Memlükler, Selâ'da bulunan Mütevekkil-Alellah'a karşı yürüyüp şehri kuşattılarsa da sultanları Kansu Gavri'nin Osmanlılar'la yaptığı savaşta öldürüldüğü haberi ulaşınca antlaşma yapıp savaştan vazgeçtiler.

Memlük ordusunun Yemen'i terketmesiyle San'a, Sa'de ve çevreleri, Ta'kür ve Taiz Mütevekkil'in eline geçti. Mütevekkil 922'de (1516) San'a'yı zaptedince buradaki İsmâilîler'i şehirden sürdü (Nehrevâlî, s.168). Yavuz Sultan Selim, bu sırada Yemen'de kalan Memlük Çerkezleri'nin başına geçen ve San'a'da Osmanlılar'a bağlılık arzeden kumandanlardan İskender'i Yemen'e hâkim ve serdar olarak tayin ettiyse de sonradan bazı Çerkezler ve Mütevekkil onu tanımadı. Yemen'in Osmanlı Devleti'ne bağlanması ancak 945 (1538) yılında Mısır Valisi Hadım Süleyman Paşa eliyle oldu. Bu sırada Aden Tâhirîler'den bir ailenin, Zebîd ve çevresi de Osmanlılar'a tâbi Memlükler'in nüfuzundaydı. Osmanlı kuvvetleri ilk olarak kuzeyden güneye doğru Cîzân (Ceyzân), Aden ve Şahr gibi sahil şehirleri ve çevresinde hâkimiyet kurarken Yemen'in büyük bir kısmı Mütevekkil'in elinde bulunuyordu. Bir taraftan Tâhirîler ve Cevf bölgesi şerifleriyle savaşmakta olan Mütevekkil ile oğlu Mutahhar, Osmanlılar'a karşı verdikleri mücadelede başarılı olamadılar. Mütevekkil'in 948'de (1541) ülkeyi oğulları arasında paylaştırması ve Mutahhar'a karşı diğer oğlu Şemseddin'i desteklemesi sebebiyle Mutahhar'la arası açıldı. Mutahhar babasına karşı Osmanlılar'la iş birliği yaptı. Cevf şerifleriyle İsmâilîler'in de Zeydîler'e karşı Osmanlılar'ı desteklemesi üzerine Osmanlı nüfuzu Güney Yemen'den başlayarak gittikçe genişledi.

952'de (1545) veya ertesi yılın başında (Yahyâ b. Hüseyin es-San'ânî, s. 695-696; krş. EI^{2} [İng.], VII, 779) Mütevekkil oğlu Şemseddin'le birlikte Mutahhar lehine imamlıktan vazgeçip Kevkebân'a çekildi; Mutahhar San'a'da yönetimi eline geçirerek kendi adına para bastırdı. Mütevekkil daha sonra Hısnüzzafîr'e gitti ve 7 Cemâziyelâhir 965 (27 Mart 1558) tarihinde burada vefat etti.

Mütevekkil-Alellah, Ehl-i sünnet'in dört imamına saygı gösterir, bu mezheplerin mensuplarına ve ulemâsına karşı çok iyi davranır, Zeydiyye'yi beşinci mezhep kabul ederdi. Nehrevâlî'nin, kendisinin ictihad ehli olduğunu ileri sürmesine rağmen bu ehliyete sahip bulunmadığını belirtmesi (el-Berḳu'l-Yemânî, s. 59-60) mezhep ayrılığından kaynaklanmış olmalıdır. San'a'daki Mescidü'l-Ezher'i (926/1520), Sa'de surlarını ve çeşitli şehirlerdeki bazı yapıları o inşa ettirmiştir.

Eserleri. 1. el-Es̱mâr fî fıḳhi'l-eʾimmeti'l-aṭhâr. Mehdî-Lidînillâh'ın Zeydî fıkhına dair el-Ezhâr adlı eserinin muhtasarıdır. Yemen'de meşhur eserlerden biri olup Muhammed b. Yahyâ Behrân, Ali b. Abdullah Revvâ', Sâlih b. Sıddîk en-Nemâzî, Yahyâ b. Hamîd el-Mukrânî, Hasan b. Muhammed ez-Züreykī gibi âlimler tarafından şerhedilmiştir. 2. Ḳaṣaṣü'l-ḥaḳ fî medḥi ve ẕikri muʿcizâti seyyidi'l-ḫalḳ. 150 beyitlik bu manzumeyi müellifin oğlu Abdullah, Behrân ve Osman b. Ali el-Vezîr şerhetmiştir. 3. er-Risâletü'l-mâniʿa min istiʿmâli'l-muḥarremâti'l-câmiʿa. Afyon (haşîş), kât vb. sarhoş edici şeylerin haramlığıyla ilgilidir. 4. er-Risâletü'ṣ-ṣâdiʿa bi-esne'l-meṭâlibi'ş-şâmile li'l-feżâʾil ḥavle ḥadîs̱i "süddü'l-ebvâb illâ bâbe ʿAlî". 5. Risâle fi'l-iddiḫâr. 6. Vaṣıyyetü'l-İmâm Şerefiddîn. 7. Baḥs̱ fî mesʾeleti'l-imâme ve'l-ḥisbe. 8. Ḥaḳīḳatü's-sükr. 9. Risâle ḥavle'l-maḳāmâti'l-erbaʿati'l-mevżûʿa fi'l-Ḥaremi'l-Mekkî. Mütevekkil'in ayrıca çeşitli sorulara verdiği cevaplar ve bazı tanınmış kimselere gönderdiği mektupları günümüze ulaşmıştır (eserlerinin bir listesi ve yazma nüshaları için bk. Abdullah b. Muhammed el-Habeşî, Müʾellefâtü ḥükkâmi'l-Yemen, s. 120-123; Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî, s. 656-659; Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, s. 1134-1136).

BİBLİYOGRAFYA

Nehrevâlî, el-Berḳu'l-Yemânî fi'l-fetḥi'l-ʿOs̱mânî (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1387/1967, s. 59-60, 67-68, 86, 95-96, 168, 184, 188, 193; Muhammed b. Ömer et-Tayyib Bâfakīh, Târîḫu'ş-Şaḥr ve aḫbârü'l-ḳarni'l-ʿâşir (nşr. Abdullah Muhammed el-Habeşî), Beyrut 1419/1999, s.187, 222, 265, 267, 289, 298, 326; Yahyâ b. Hüseyin es-San'ânî, Ġāyetü'l-emânî fî aḫbâri'l-ḳuṭri'l-Yemânî (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968, s. 634-635, 642-643, 653-658, 662-663, 676, 684, 688, 690-696, 713, 717-718, ayrıca bk. İndeks; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 278-280; Seyyid Mustafa Sâlim, el-Fetḥu'l-ʿOs̱mânî elevvel li'l-Yemen, Kahire 1969, s. 39, 58, 82-85, 98, 113-126, 150, 155-178; Eymen Fuâd Seyyid, Meṣâdiru târîḫi'l-Yemen fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, Kahire 1974, s. 210; Fâruk Osman Abâza, el-Ḥükmü'l-ʿOs̱mânî fi'l-Yemen: 1872-1918, Beyrut 1979, s. 18-22; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Müʾellefâtü ḥükkâmi'l-Yemen (nşr. E.

Niewöhner-Eberhard), Wiesbaden 1979, s. 119-123; a.mlf., Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 655-659; a.mlf., Fihrisü maḫṭûṭâti baʿżi'l-mektebâti'l-ḫâṣṣa fi'l-Yemen, London 1994, s. 55, 377; Ahmed el-Hüseynî, Müʾellefâtü'z-Zeydiyye, Kum 1413, I, 44, 51, 57, 58, 82, 89, 156, 430, 468; II, 154, 223, 346, 414; Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, Aʿlâmü'l-müʾellifîne'z-Zeydiyye, Amman 1420/1999, s. 1134-1136; J. R. Blackburn, "al-Mutawakkil ʿAlā'llāh", EI² (İng.), VII, 779-780.

Ahmet Özel

MÜTEVELLİ

(المتولّي)

Vakfın işlerini yürütmek üzere tayin edilen kimse.

Sözlükte “başkasının işini gören, dostluk gösteren, bakımını üstlenen” gibi anlamlar taşıyan mütevellî kelimesi terim olarak vakfiye şartları, şer‘î hükümler ve mer‘î mevzuat çerçevesinde vakfın işlerini idare etmek üzere görevlendirilen kimseyi ifade eder. Bu görev ve yetkiye velâyet (vilâyet), görevlendirmeye tevliyet denilmektedir. Osmanlı uygulamasında mütevellinin yaptığı iş için çoğunlukla tevliyet kullanılır.

Mütevelli tayininde vakfedenin (vâkıf) iradesi esas alınır, iradesinin belirlenemediği durumlarda yetki hâkime geçer. Vâkıfın isteğiyle tayin edilene “meşrut mütevelli”, hâkim tarafından tayin edilene “mansub mütevelli” denir. Osmanlılar’da önceleri, boşalan mütevellilik görevleri hâkimin yaptığı tevcihle doldurulurken Tanzimat sonrasında padişahların beratlarıyla “sadaka” nevinden tevcihler yapılmaya başlanmıştır ve bu tür mütevelli tayinlerine “sadaka tevliyetler” adı verilmiştir.

Mütevelli tayini ve azli, mütevellide aranacak şartlar, mütevellinin hak ve vazifeleri gibi konularda fıkıh mezhepleri arasında bazı görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte (Mv.F, XXXVI, 99-104) bütün İslâm hukukçuları vâkıfın mütevelli tayini konusunda mutlak yetkiye sahip olduğunu kabul etmiştir. Diğer hususlarda ise daha çok Hanefî mezhebinin yaklaşımları özetlenecektir. Kuruluş sırasında vâkıf mütevelli belirlememişse ya kendisi mütevelli olur veya bir başkasını tayin eder; hayatta değilse, vasiyet tenfîzi için tayin ettiği bir vasî varsa vasiyette aksi yönde bir kayıt bulunmadıkça o kişi aynı zamanda mütevelli tayin edilmiş sayılır. Vâkıfın veya yetkili kıldığı şahısların tayin ettiği bir mütevelli mevcut değilse tayin yetkisi hâkime geçer. Hanefî mezhebindeki hâkim görüşe göre vâkıfın evlât ve hısımları arasında bu işe ehil olan biri varsa onu yabancılara tercih etmesi gerekir. “Evlâdımın erşedi” (en iyi yönetebilecek olanı) ifadesinde olduğu gibi vâkıfın mütevelli tayinine ilişkin beyanları hususunda hâkimin yorum

ve takdirine ihtiyaç duyuluyorsa mütevelli tayini hâkimin kararıyla kesinleşir. Hatta vâkıfın ifadelerinden adayları teke indirmek mümkün değilse birden fazla kişi birlikte mütevelli tayin edilebilir. 1936 tarihli Vakıflar Nizamnâmesi bu kuralı değiştirmiş, tevliyetin müşterek veya hisseli olarak yapılamayacağını hükme bağlamıştır (md. 39). Tevliyet tevcihinde vâkıfça belirlenen şartlar ve ehliyet dışında kız ve erkek çocuklar arasında hiçbir ayırım gözetilmez (Ömer Hilmi Efendi, md. 298; Ali Haydar, md. 1139-1149). Vakfı yönetmek için tayin edilen mütevelli dışında sadece vakfın tescil işlemlerini yürütmek üzere vâkıf tarafından belirlenen tescil mütevellisi bulunmaktadır ki yetkisi tescil işlemlerinin tamamlanmasıyla sona erer. Bu tayinin amacı, vakfın kuruluşuna ilişkin farazî davada vakfın tescilini mürâfaalı bir duruşma ile gerçekleştirmektir.

Bazı İslâm ülkelerinde mütevelliye “kayyım”, “mütekellim ale’l-vakf” ve “nâzır” da denilmektedir. Mütekellim ale’l-vakf tabiri mütevellinin eş anlamlısıdır. Kayyım kelimesi bazan mütevelli ile aynı mânada bazan da “mütevelli gözetiminde vakfın işlerinde çalışan görevli” mânasında kullanılmaktadır (bk. KAYYIM). Arap âleminde ve bazı fıkıh kitaplarında nâzır “vakıf mütevellisi”, Osmanlı uygulamasında ise “mütevellinin vakıf Hakkındaki tasarruflarını kontrol eden ve işlerin usulüne uygun yapılıp yapılmadığını denetleyen kimse” demektir.

Fıkıh ve fetva kitaplarında veya arşivlerde dağınık halde bulunan mütevelli tayiniyle ilgili hükümler hukukî düzenlemelere konu olmuş, önceleri tevliyet cihetleri boşalınca şartları çerçevesinde tevcih edilirken Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti kurulduktan sonra mazbut veya mazbut hükmünde

olan vakıfların mütevelliliğine Evkaf Nezâreti ve memurları geçmiş, vakfiyesi bulunmayan ve kadîm teamülü şer‘an ispat edilemeyen vakıfların boşalan tevliyetleri kimseye tevcih edilmeyerek Evkaf Nezâreti tarafından yönetilmeye başlanmıştır (ayrıca bk. CİHET). Cumhuriyet döneminde mazbut vakıfları mütevelli vekili (kāimmakām-ı mütevellî) konumunda olan Vakıflar Genel Müdürlüğü idare etmektedir. Gerek mazbut gerekse mülhak vakıflarla ilgili önemli konularda görüş ve kararına başvurulan Vakıflar Meclisi de evkaf hükümlerine göre nâzır vekili statüsündedir.

Batılılaşma dönemi Osmanlı uygulamalarının bir devamı olarak bugün de

varlığını sürdüren 334 mülhak vakfın mütevelliliği boşaldıkça tevliyet Hakkına sahip olan evlât arasından Tevcih Komisyonu kararıyla yenileri Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce tayin edilmektedir (2762 sayılı Vakıflar Kanunu, md. 18-25; 1936 tarihli Vakıflar Nizamnâmesi, md. 37-52). Vakıflar Kanunu'nun 18. maddesinde mülhak vakıfların tevliyetlerinin bu kanun hükümlerine göre umum müdürlükçe, millî sınırlar dışında kalan vakıfların mütevelliliklerinin vakfiyelerine göre tevcih edileceğinin belirtilmiş olması, büyük devlet olma geleneğinin etkisi altında yapılmış ilginç bir düzenleme görünümü taşımaktadır.

Mütevellinin vakfın iş ve işlemlerini bizzat yürütmesi esas olmakla birlikte ihtiyaç duyulması veya gerek görülmesi halinde yerine vekil tayin etmesi yahut görevden çekilmesi, yani mütevellilik görevinden kendini alması mümkündür. Diğer taraftan mütevellinin yaşının küçüklüğü, uzun bir yolculuğa çıkması, vakfın işlerini idareden âciz olması, vakıfla ilgili hukukî bir meselede veya nükūd vakfında görevli mütevellinin idare ettiği vakıftan borç para almak istemesi gibi hususlarda vakfın üçüncü bir şahıs tarafından temsil edilmesine ihtiyaç duyulması halinde hâkim vekil tayin edebilmektedir. Arşiv belgeleri, Osmanlı tatbikatında mütevelli kāimmakam tayininin sultanın yetki verdiği hâkimlerce yapıldığını göstermektedir. Yetkili hâkimlerden sonra tayine salâhiyetli ilk idarî makam 995 Muharreminde (Aralık 1586) kurulan Evkāf-ı Haremeyn Müfettişliği olmuştur. 1188 Zilkadesinde (Ocak 1775) I. Abdülhamid, Hamidiye vakıflarının idaresini müstakil olarak yürütmek üzere Mütevelli Kāimmakamlığı adıyla bir daire kurmuş ve bunu vakıflarını idare eden bir organ haline getirmiştir. 19 Safer 1247 (30 Temmuz 1831) tarihli irâde-i seniyye ile tesis edilen Evkāf-ı Hümâyun Müfettişliği, İstanbul ve çevresindeki vakıflar için mütevelli kāimmakamı tayin yetkisini haiz tek makam olmuştur. Taşrada bulunan vakıflar için kāimmakām-ı mütevellî tayin etme yetkisi eskiden olduğu gibi şer'iyye mahkemelerinde kalmıştır (Emvâl-i Gayr-i Menkūlenin Tasarrufu Hakkında Kānûn-ı Muvakkat 1331 [1912], md. 2; ayrıca bk. EVKĀF-ı HÜMÂYUN NEZÂRETİ). Hangi makam tarafından tayin edilirse edilsin kāimmakām-ı mütevellî tayin edildiği işi yapar, ihtiyacın ortadan kalkmasıyla da görevi sona ererdi.

Mütevelli tayin edilecek kişinin âkıl bâliğ, âdil ve emin, vakfın işlerini yürütecek bilgi ve tecrübeye sahip bir kimse olması gerekir; erkek veya

kadın arasında fark yoktur, hatta Hanefîler'e göre müslüman olması da şart değildir (bazı Hanefî eserlerinde bulûğ şartının aranmaması küçüğün vakfı yönetmeye ehil olup hâkim tarafından mezun statüsüne geçirilmesi durumuyla açıklanır, bk. İbn Âbidîn, IV, 381). Tevliyetin ehil olana verilmesi esas olduğundan bu yönde vâkıfın şartı bulunmadıkça bu niteliğe sahip olmadığı halde istediği için bir kimseye tevliyet tevcih edilemez, edilmişse azli gerekir. Bir vakfın birden fazla mütevellisi olabileceği gibi bir şahıs da birden fazla vakfın tevliyetini üstlenebilir. Fakat tevliyetle nezâret görevi aynı şahısta birleşemez; zira bir insan hem denetleyen hem denetlenen olamaz.

Vakfın yönetimiyle ilgili mütevellinin yaptığı her iş ve işlemin öncelikle vakfın lehine olması ve sahip bulunduğu tasarruf yetkisini kendisine tanınan sınırlar içinde kullanması gerekir. Mütevellinin vakıf malını satıp yenisini alma yetkisi çok tartışmalı bir konu olup Şâfiîler buna hiç kapı aralamazken belirli durumlarda cevaz verenler genellikle mahkeme kararını şart koşarlar. Özellikle Hanefî fıkhında geniş tartışmalara yol açan bu meselede Ebüssuûd Efendi mahkeme kararına ilâveten emr-i sultânî-yi de gerekli görmüştür (bk. İSTİBDÂL).

Vakfı borçlandırma, işlevsiz yerlerini tasfiye, çalışanların maaşlarını arttırma, vakfiyede bulunmayan konuları çözüme kavuşturma gibi hususlarda hâkimin izni gereklidir. Mal kaybına uğratmayacak ve gelirlerinde azalmaya yol açmayacak hususlarda ise mütevelli re'sen tasarruf Hakkına sahiptir. Vakfiyede öngörülen hizmetlerin eksiksiz yerine getirilmesi için hizmet binalarının bakım ve onarımı, hizmet personelinin tayini, verimli çalışma ortamı oluşturma, ücretleri zamanında ödeme, akar taşınmazları rayiç değerleri üzerinden kiraya verme ve ihtiyaç halinde tamir ettirme, vâridât toplama, hesapları tutma, gerekli sarfiyatı yapma, yıl sonu hesaplarını ilgili makamlara verme, personelin görevlerini gereği gibi yapmalarını temin mütevellinin re'sen yapacağı işler arasında yer alır. Muvâzaalı işlemler yapmak, vakıf mallarını rehin vermek, teberru etmek, bedelsiz yararlandırmak, teminat ve kefil olmaksızın ödünç vermek, taksim etmek, üzerinde mülkiyet iddia etmek gibi vakfa zararlı işlemleri ise mütevelli hiçbir şekilde yapamaz. Mütevelli kusur ve ihmalinden kaynaklanan zararları tazmin etmekle yükümlüdür; zararlı işlemleri vekili yapmış olsa da kendisi sorumludur.

Kurallarına uygun tayin edilen mütevelli hıyaneti tahakkuk etmedikçe tevliyetten ihraç edilemez. Geçerli sebep yokken vakıf malını rayiç değerinden noksan bir bedelle kiraya vermek, vakıf malı üzerinde mülkiyet iddiasında bulunmak, gelirleri vâkıfın şartlarına aykırı biçimde kendi işlerine sarfederek servet edinmek, hâkimin ve sultanın iznine bağlı işleri re'sen yapmak gibi hareketlerle hıyaneti ortaya çıkan, ayrıca fisk ve sefahata meyli olan veya vakıf mal ve hizmetleri Hakkında ihmali bulunan mütevelli vâkıfın kendisi dahi olsa azledilir. Akıl hastalığının bir yıldan fazla sürmesi görevin kendiliğinden sona ermesi sebebidir; fakat meşrutiyet üzere mütevelli ise şifa bulması durumunda tevliyet Hakkı avdet eder.

Bir vakfın iyi idare edilip edilmemesi başta vakıf lehtarları olmak üzere herkesi ilgilendirir. Servetin teşhir ve transferi yoluyla ülke zenginliğinin hareketliliğine ve servetin tabana yayılmasına imkân sağlayan vakıf sisteminin âdil ve kalıcı hizmet sunabilmesi için vakıfların yönetiminde sıkı bir kontrol sistemi benimsenmiştir. Bu sebeple vakıflarla alâkalı "külliyyât-ı ahkâm"ın tatbiki için mütevelli nâzıra, nâzır hâkime tâbi olarak ve hâkim de şeriat hükümlerine uygun biçimde işlem yapmaya mecburdur. Hâkimin yetkisi padişah iradesine bağlı olarak kanunlarla tayin edilmiştir. Bu görevlilerin tamamı müteselsil şekilde murakabe görevlilerince sorumlu tutulmaktadır (Öztürk, Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde, s. 170).

Gerek hususi gerek umumi mevkūfun aleyhler, bir vakfa zarar verildiğini öğrendiklerinde ferden veya toplu olarak bunun sorumluları Hakkında işlem yapılması için gerekli teşebbüslerde bulunmakla yükümlüdür. Murakabe, sorumlular Hakkında işlem yapılmasıyla ilgili olabildiği gibi sorumluluğa sebep olan şeylerin tahkikine yönelik de olabilir. Mütevellilerin muhasebelerinin belirli aralıklarla incelenmesi bu kabildendir. Vakıfların iyi yönetilip yönetilmediği muhasebe kayıtlarından anlaşılır. Bu bakımdan en önemli konulardan biri mütevellilerin muhasebesi ve buna bağlı olarak ortaya çıkan sorumluluklarıdır. Her mütevelli kendi görev dönemine ait muamelelerin hesabını vermek mecburiyetindedir. Mütevellinin muhasebesine bakılmaması yönündeki bir şart vâkıf tarafından konulmuş olsa bile buna itibar edilmez. Vakfiye, muhasebe denetimine dair teamül ve mevzuattan daha sıkı şartlar içeriyorsa buna uymak mecburiyeti vardır. İster muhasebe dönemlerinde isterse hâkimin lüzum görmesi üzerine murakabe

merciinin muhasebe kayıtlarını inceleme isteğini mütevelli geriye çeviremez. Gerekirse hâkim bu konuda cebir kullanabilir. Fakat ciddi bir gerekçe ve şüphe yokken hâkim görülmüş hesabı tekrar kontrol etmeyi isteyemez ve mütevellinin tasarrufuna müdahale edemez. Vâkıf şart koşmuşsa vakıf çalışanlarıyla birlikte, koşmamışsa sadece hâkime

ait olan vakfın muhasebesini inceleme görevi, Batılılaşma ve yenileşme sürecinde yürürlüğe konulan hukukî düzenlemelere göre evkaf memurlarına verilmiştir. Günümüzde mülhak vakıf mütevellilerinin diğer işlemleriyle birlikte muhasebeleri Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından kontrol ve tasdik edilmektedir (2762 sayılı Vakıflar Kanunu, md. 23; 1936 tarihli Vakıflar Nizamnâmesi, md. 47-57).

Sorumlulukları ve görevlerine karşılık mütevellilerin vakıftan ücret talep etme hakları vardır. Fakihler bu hükme temas ederken Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin, mütevellinin vakfı kendisi için bir gelir kaynağı kabul etmemesi şartıyla mâruf ölçüde gelirinden faydalanmasına imkân veren söz ve uygulamalarını örnek gösterirler (Hassâf, s. 345). Mütevelliye ödenecek ücret zamana, vakfın imkânlarına ve mütevellinin sosyal konumuna göre değişir. Tevliyet Hakkının miktarını ya vâkıfın kendisi ya da tevcih kararını veren hâkim belirler. Böyle bir belirleme yapılmamışsa mütevelli hâkime başvurarak kendisine ücret takdir edilmesini talep eder veya işleri karşılıksız yürütür. Bunun dışında örfe göre hareket edilir. Ücret miktarının takdirinde vâkıf daha yetkili olmakla birlikte hâkim tarafından yapılacak tesbitte vakfın maslahatını gözetmek mecburiyeti vardır. Bu konuda esas olan mütevelliye takdir edilecek ücretin rayice uygun olmasıdır. Hâkim bu ücreti emsaline kıyaslayarak ve gerektiğinde bilirkişiye başvurarak belirler. Ağır sorumluluklarına ve yoğun iş yükü getirmesine rağmen Osmanlı döneminde mütevellilik önemli bir sosyal statü kabul edilmiştir. Zira bir taraftan sadaka-i câriye şeklinde nitelenen bir hizmet alanında yönetici olarak çalışmanın verdiği mânevî hazdan yararlanılırken diğer taraftan belli bir gelir elde edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi, İstanbul Kadılığı, nr. 35/7; Hassâf, Aḥkâmü'l-evḳāf, Kahire 1904, s. 345; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), IV, 374, 380-423; Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1289, I, 289-297; a.e. (1290), II, 177-179; a.e. (1293), III, 504-509; a.e., İkinci tertip, İstanbul 1332, V, 114; a.e., Üçüncü tertip, İstanbul 1936, XVI, 586 vd.; a.e. (1936), XVIII, 1433; Ömer Hilmi Efendi, İthâfü'l-ahlâf fî ahkâmi'l-evkāf, İstanbul 1307, md. 8, 9, 11, 165, 287-322, 326-333; a.mlf. - İsmet Sungurbey, Eski Vakıfların Temel Kitabı, İstanbul 1978, s. 375-441; Muhammed Kadri Paşa, Ḳānûnü'l-ʿadl ve'l-inṣâf, Bulak 1311, s. 144, 146, 159, 163, 233-246; İbnülemin Mahmud Kemal - Hüseyin Hüsâmeddin [Yasar], Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'nin Târihçe-i Teşkîlâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâli, İstanbul 1335, s. 16, 19-20, 35-36; Ali Haydar, Tertîbü's-sunûf fî ahkâmi'l-vukūf, İstanbul 1340, md. 103, 106, 108, 131-132, 309, 1083, 1098, 1109, 1139-1149, 1150, 1158-1160, 1162, 1237-1243, 2192, 4193; Ebül'ulâ Mardin, Ahkâm-ı Evkāf, İstanbul 1339-40, s. 168-170, 171, 175, 176-177, 178, 180, 182-183; Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetü'l-ʿaḳd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1939, II, 213-214; Ali Himmet Berki, Vakıflar, Ankara 1940, I, 37-38, 193-198, 200-201, 202-204, 211-212, 224-226; a.mlf., Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen Istılah ve Tabirler, Ankara 1966, s. 43; Sarkis Karakoç, Külliyyât-ı Kavânîn, TTK Ktp., dosya nr. 3, belge nr. 4426; Bilmen, Kamus2, V, 69-90; Nazif Öztürk, Menşe'i ve Tarihî Gelişimi Açısından Vakıflar, Ankara 1983, s. 51-52; a.mlf., Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi, Ankara 1995, s. 169-171; a.mlf., Azınlık Vakıfları, Ankara 2003, s. 49; Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar: Ahkâmu'l-evkāf (s. nşr. Nazif Öztürk), Ankara 1995, s. 24, 61, 170, 171, 209-214; Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, İstanbul 1996, s. 299, 305, 309, 332-335, 382-383; Cerîde-i İlmiyye, I/2, İstanbul 1332, s. 62; Pakalın, II, 640; "Mütevellî", Mv.F, XXXVI, 99-104.

Nazif Öztürk

MÜTEVELLÎ, Abdurrahman b. Me’mûn

(عبد الرحمن بن مأمون المتولّي)

Ebû Sa‘d Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Me’mûn b. Alî el-Mütevellî en-Nîsâbûrî (ö. 478/1086)

Şâfiî fakihi ve Eş‘arî kelâmcısı.

426 (1035) veya 427 (1036) yılında Nîşâbur’da doğdu. Şâfiî âlimleri arasındaki şöhretine rağmen kaynaklarda hayatı Hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Şâfiî müctehidlerinden Ebü’l-Kāsım el-Fûrânî, Kādî Ebû Ali el-Merverrûzî ve Ebû Sehl Ahmed b. Ali’den fıkıh okudu. Kaynaklarda Abdülkerîm el-Kuşeyrî, İsmâil b. Aburrahman es-Sâbûnî ve Ebü’l-Hüseyin Nasr b. Abdülazîz el-Fârisî gibi âlimlerden hadis rivayet ettiği belirtildiğine göre bunlardan da ders okumuş olması muhtemeldir. Ortak hocaları dolayısıyla İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî ile ders arkadaşlığı yapmış olmalıdır. Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin vefatından (476/1083) sonra Bağdat Nizâmiye Medresesi’ne tayin edildiyse de ardından yerine Ebû Nasr İbnü’s-Sabbâğ getirildi. İbnü’s-Sabbâğ’ın gözlerini kaybetmesi sebebiyle daha sonra bu göreve iade edildiği ve vefatına kadar burada müderrisliğini sürdürdüğü nakledilir. Nizâmiye’de usûlü’d-dîn ve fürû-ı fıkıh okuttu. Şâfiî mezhebinde görüş sahibi olan muhakkik fakihlerden biri kabul edilir. Kalabalık bir öğrenci grubuna ders verdiği belirtilen ve “Şerefü’l-eimme, Sâhibü’t-tetimme” gibi unvanlarla anılan Mütevellî 8 Şevval 478’de (27 Ocak 1086) Bağdat’ta vefat etti ve Bâbüebrez Mezarlığı’na gömüldü.

Eserleri. 1. Kitâbü’l-Muġnî. Mütevellî Hakkındaki biyografik kaynaklarda ismi belirtilmeden sadece usûlü’d-dîn üzerine bir kitap diye sözü edilen eser, müellifle aynı yılda vefat eden İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin el-İrşâd’ı ile benzerlikler göstermektedir. Kitap kısa bir mukaddimeden sonra dört bölüm halinde düzenlenmiş, bilgi ve nazarla ilgili ilk iki bölümün ardından ulûhiyyet, nübüvvet ve sem‘iyyât konuları işlenmiştir. Kitapta

ayrıca sevap ve ikāb kavramları ile iman-amel ilişkisi, büyük günah, şefaat ve imâmet meseleleri ele alınmış, sonunda emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker konusuna yer verilmiştir. Eseri ilk defa Marie Bernand, İskenderiye Belediye Kütüphanesi'ndeki yazma nüshasına (nr. 2014) dayanarak Fransızca bir girişle birlikte yayımlamış (Kahire 1986), ancak Daniel Gimaret, bu neşirle ilgili olarak kaleme aldığı makalesinde (bk. bibl.) okuma hatalarının çokluğuna işaret ederek dört sayfalık bir düzeltme listesi düzenlemiştir. Eser, İmâdüddin Ahmed Haydar tarafından diğer bir nüshası ile (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2340) karşılaştırılıp el-Ġunye fî uṣûli'd-dîn adıyla yeniden neşredilmiştir (Beyrut 1406/1986). 2. Tetimmetü'l-İbâne. Müellifin hocalarından Ebü'l-Kāsım el-Fûrânî'nin fıkha dair el-İbâne adlı eseri üzerine "hudûd" bahsine kadar yazılmış, ancak Mütevellî'nin ölümüyle yarım kalmış zeyil türünde hacimli bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2041; bk. Brockelmann, GAL, I, 484; Suppl., I, 669). 3. Kitâb fi'l-ḫilâf (Sübkî, V, 107; İsnevî, I, 306). 4. Muḫtaṣar fi'l-ferâʾiż (Sübkî, V, 107; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 1251).

BİBLİYOGRAFYA

Mütevellî, el-Muġnî (nşr. Marie Bernand), Kahire 1986, neşredenin girişi, s. V-XXV; a.mlf., el-Ġunye fî uṣûli'd-dîn (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1406/1987, neşredenin girişi, s. 5-46; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XVI, 244; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 133-134; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 264-265, 585-586; XIX, 187; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VI, 174-175; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), V, 106-108; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 305-306; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 128; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 1251; Brockelmann, GAL, I, 484; Suppl., I, 669; Marie Bernand, "Un ouvrage de kalam ash'arite attribué à un contemporain d'al-Juwayni", Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani (ed. Michael E. Marmura), Albany 1984, s. 54-77, 294; Daniel Gimaret, "Le Muġnī d'al-Mutawallī", Bulletin critique des annales islamologiques, sy. 5, Le Caire 1988, s. 54-59; a.mlf., "al-Mutawallī", EI² (İng.), VII, 781; Ahmet Özel, "Merverrûzî, Ebû Ali", DİA, XXIX, 232.

Metin Yurdagür

MÜTEVELLÎ, Muhammed b. Ahmed

(محمّد بن أحمد المتولّي)

Muhammed b. Ahmed b. el-Hasen ed-Darîr el-Mütevellî (ö. 1313/1895)

Kıraat âlimi.

1248’de (1832) Kahire’de Huttüdderbilahmer’de doğdu. Âmâ olması sebebiyle “Darîr” diye de anılır. Küçük yaşta Kur’ân-ı Kerîm’i ezberledikten sonra Ezher’e girdi. Dinî ilimlerle Arap dili ve edebiyatı alanında kendini yetiştirdi ve çalışmalarını kıraat ilminde yoğunlaştırdı. İbnü’l-Cezerî’nin Muḳaddime’si ve Ṭayyibetü’n-Neşr’i, Şâtıbî’nin Ḥırzü’l-emânî’si ve ʿAḳīletü etrâbi’l-ḳaṣâʾid’i gibi metinleri ezberledi. Yûsuf el-Beremûnî’den ve Tihâmî nisbesiyle tanınan Seyyid Ahmed ed-Dürrî eş-Şâzelî’den kırâat-i aşere ile kırâat-i erbaa okudu ve bu dalda uzmanlaştı. 1293’te (1876) şeyhülkurrâ oldu. Gerek kıraatle ilgili eserleri gerekse yetiştirdiği talebelerle Mısır’da kıraat ilminin yaygınlaşmasında önemli rol oynadı. Talebeleri arasında Muhammed b. Abdurrahman el-Bennâ, Ahmed Şelebî, Rıdvân b. Muhammed el-Muhallâtî, Abdülfettâh Hüneydî, Mustafa Şelebî, Abdurrahman el-Hatîb, Hasan b. Halef el-Hüseynî, Hasan b. Muhammed el-Cüreysî, Hasan Atıyye gibi âlimlerin bulunduğu Mütevellî 11 Rebîülevvel 1313’te (1 Eylül 1895) Kahire’de vefat etti ve Karâfetülkübrâ’da defnedildi.

Eserleri. 1. Bedîʿatü’l-ġurer fî esânîdi’l-eʾimmeti’l-erbaʿati ʿaşer (Kahire 1341). 2. Muḳaddime fî ḳırâʾati Verş. Bizzat müellifin yazdığı Fetḥu’l-muʿṭî ve ġunyetü’l-muḳrî adlı şerhiyle birlikte neşredilmiştir (Kahire 1306, 1309). 3. Fetḥu’l-mecîd fî ḳırâʾati Ḥamza mine’l-ḳaṣîd (Kahire 1374/1954). 4. el-Vücûhü’l-müsfire fî itmâmi’l-ḳırâʾâti’s̱-s̱elâs̱i’l-mütemmime li’l-ʿaşere. Ebû Ca‘fer el-Kārî, Ya‘kūb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm’ın kıraatleri Hakkındadır (Kahire 1296, 1302, 1319). 5. Taḥḳīḳu’l-beyân fî ʿaddi âyi’l-Ḳurʾân (Câmiatü’l-Melik Suûd Ktp., nr. 2549/1; Ezheriyye Ktp., nr. [1400 Mecâmî’] Hasûne 12979; Teymûriyye Ktp., nr. 387). 6. Taḥḳīḳu’l-beyân fi’l-muḫtelef fîhi min âyi’l-Ḳurʾân. Manzum bir eserdir (Câmiatü’l-

Melik Suûd Ktp., nr. 2549/2, 2552). 7. Fetḥu'l-muġnî ve ġunyetü'l-muḳrî (Kahire 1306, 1309, 1317). Muḳaddime fî ḳırâʾati Verş'in şerhi olan eserin son baskısı müstakildir. 8. el-Fevâʾidü'l-muʿtebere fi'l-aḫrufi'l-erbaʿati'z-zâʾide ʿale'l-ʿaşere (nşr. Ali b. Muhammed ed-Dabbâ', Kahire 1370/1950; İtḥâfü'l-berere bi'l-mütûni'l-ʿaşere içinde, s. 264-316). 9. Sefînetü'n-necâh fîmâ yeteʿallaḳu bi-ḳavlihî teʿâlâ "Ve ḳulne ḥâşâ lillâh" (Kahire 1312). 10. Risâle fî mesʾeleti'l-ġarânîḳ (Teymûriyye Ktp., nr. 498). Mütevellî'nin diğer bazı eserleri de şunlardır: er-Ravżü'n-naḍîr, eḍ-Ḍâd ve'ẓ-ẓaʾ, Tavżîḥu'l-maḳām, Manẓûme fî rivâyeti Ḳālûn, Muḳaddime fî fevâʾid lâ büdde min maʿrifetihâ li'l-ḳārî, el-Kevkebü'd-dürrî fî ḳırâʾati'l-İmâm Ebî ʿAmr el-Baṣrî, Fetḥu'l-kerîm fî taḥrîri evcühi'l-Ḳurʾâni'l-kerîm (bu ve diğer eserleri için bk. İbrâhim b. Saîd b. Hamed ed-Devserî, s. 186-327).

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, II, 1617; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 394; Fihrisü'l-Ḫizâneti't-Teymûriyye, Kahire 1367-69/1948-50, III, 269-270; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 246-247; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 281; Ali Şevvâh İshak, Muʿcemü muṣannefâti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Riyad 1403-1404/1983-84, I, 38, 39, 257; IV, 118, 146, 168, 171; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, Amman 1989, II, 825; Zekî M. Mücâhid, el-Aʿlâmü'ş-Şarḳıyye, Beyrut 1994, I, 358-359; İbrâhim b. Saîd b. Hamed ed-Devserî, el-İmâmü'l-Mütevellî ve cühûdühû fî ʿilmi'l-ḳırâʾât, Riyad 1420/1999.

Adem Yerinde

MÜTKIN

(المتقن)

Hadis rivayetinde dikkatli, titiz, sağlam ve güvenilir râvi veya muhaddis anlamında terim.

Sözlükte "işi sağlam yapmak" anlamındaki itkān masdarından türeyen mütkın kelimesi "herhangi bir ilim veya meslek dalında uzman olup işini sağlam yapan kimse" demektir. Hadis terimi olarak hadis rivayetinde âzami dikkat ve titizlik gösteren, tashif, tahrif ve vehimden uzak bir şekilde hıfz veya kitâbet yoluyla öğrendiği hadisi aynen nakledebilen sağlam ve güvenilir râviler Hakkında kullanılan bir ta'dîl lafzı olup zâbıt kavramı ile büyük ölçüde örtüştüğü görülür. Nitekim Abdurrahman b. Mehdî hıfzı "itkān" olarak tanımlamıştır (İbn Ebû Hâtim, II, 36).

Mütkın kavramı, hadis ve ricâl kaynaklarında genellikle diğer ta'dîl lafızları ile birlikte yalın halde, bazan da "mütkınü'l-kitâb, mütkınü'l-hadîs, mütkınü'r-rivâye, mütkınü'z-zabt, mütkın li-ilmih" gibi terkipler halinde kullanılmaktadır. Ayrıca "mütkın aceb, mâ kâne etkanehû li'l-hadîs, mütkın cidden, gāye fi'l-itkān, mütkın gāye, mütkın bi'l-merra" gibi mübalağa ifade eden terkipler şeklinde de zikredilmektedir. Ancak mütkın lafzının, adâlet vasfının varlığına delâlet eden başka bir lafız olmaksızın râvi Hakkında tek başına kullanılması halinde o râvinin sika olduğunu göstermeyeceği, bu sebeple ta'dîl lafızları sıralamasında "adlün zâbitün" lafzından sonraki mertebede yer aldığı ifade edilmiştir (Şemseddin es-Sehâvî, I, 363, 364). Diğer taraftan hadis rivayetinde râvide aranan birinci öncelikli şartın adâlet sıfatı olduğu, dolayısıyla âdil olmayan râvinin zâbıt olmasının önem taşımayacağı dikkate alındığında, ayrıca ricâl kaynaklarında mütkın denilen râvilerin durumunun genellikle âdil olduklarını gösteren başka ta'dîl lafızlarıyla pekiştirilmesi uygulamada mütkın kavramının "sika" mânasında kullanılageldiğini göstermektedir. Dolayısıyla dinî ve ilmî dürüstlüğü, hadise olan ilgisi ve sevgisi ve bu Uğurdaki sürekli gayreti sonucunda elde ettiği maharet sebebiyle mütkın sıfatını kazanan bir râvinin aksi sabit olmadıkça rivayetinin makbul râviler

sıralamasında ilk sıralarda yer alması gerekir. Ancak bir râvinin mütkın olması onun kusursuz olduğu anlamına gelmez. Çünkü en güvenilir râvilerin bile hata yapması ve yanılması mümkündür (Müslim, Kitâbü't-Temyîz, s. 179). Nitekim sayıları az da olsa mütkın diye nitelenen bazı râviler yanılma, tedlîs yapma, garîb hadis rivayet etme veya rivayetlerini ezbere bilmeme gibi kusurları sebebiyle eleştirilmiştir.

İlk dönem muhaddislerince yapılan genel taksimde (İbn Ebû Hâtim, I, 6, 10) ta'dîl lafızlarının birinci mertebesinde yer alan mütkın lafzı, bu lafızları daha ayrıntılı bir taksime tâbi tutan sonraki dönem muhaddislerine göre ikinci, üçüncü, hatta dördüncü mertebedeki ta'dîl lafızları arasında sayılmakla beraber bu durum mütkın kavramının anlamı üzerinde herhangi bir değişiklik meydana getirmemiştir. Nitekim Abdurrahman b. Mehdî, İmam Müslim, İbn Ebû Hâtim er-Râzî, Râmhürmüzî ve Hatîb el-Bağdâdî gibi ilk dönem münekkit hadis âlimleri, mütkın terimiyle ta'dîl edilen râvilerin rivayetlerinin dinî delil olacağını söyledikleri gibi onların taksimini esas alan İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî ve Nevevî ile bu konuda ayrıntılı taksime giden Zehebî, Zeynüddin el-Irâkī, İbn Hacer el-Askalânî, Şemseddin es-Sehâvî ve Sindî gibi daha sonraki muhaddisler de aynı görüşü benimsemiştir (Fetḥu'l-muġīs̱, I, 367). Mütkın terimiyle ta'dîl edilen râvilerin rivayetleri Buhârî ve Müslim'in

el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'leri gibi temel hadis kaynaklarında, bu râvilerin şahsî ve ilmî yönleriyle ilgili bilgiler de Ebü'l-Hasan el-İclî'nin Maʿrifetü's̱-S̱iḳāt, İbn Ebû Hâtim'in el-Cerḥ ve't-taʿdîl, İbn Hibbân'ın Kitâbü's̱-S̱iḳāt, Zehebî'nin Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ ve Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ, İbn Hacer el-Askalânî'nin Tehẕîbü't-Tehẕîb gibi biyografi kitaplarında yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "tḳn" md.; Müslim, "Muḳaddime", 1 (I, 5); a.mlf., Kitâbü't-Temyîz (nşr. M. Mustafa el-A'zamî), Riyad 1402/1982, s. 179; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), II, 261; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, I, 6, 10; II, 36, 37, 38, 126; IV, 171; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VII, 80;

IX, 196; Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṡü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 406; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, et-Tedvîn fî aḫbâri Ḳazvîn (nşr. Azîzullah el-Utâridî), Beyrut 1408/1987, I, 130; II, 152, 287; III, 129, 220, 421; Zehebî, Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, I, 216, 380, 494; IV, 1253; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, IV, 98; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IV, 156; VIII, 388; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 363, 364, 367; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 135, 157; Ebü'l-Hasan Mustafa b. İsmâil, Şifâʾü'l-ʿalîl bi-elfâẓ ve ḳavâʿidi'l-cerḥ ve't-taʿdîl, Kahire 1411/1991, s. 121; Mücteba Uğur, Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 171, 296; Emin Aşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkîdi, İstanbul 1997, s. 177.

Emin Âşıkkutlu

MÜTTAKİ

(bk. TAKVÂ).

MÜTTAKĪ el-HİNDÎ

(المتّقي الهندي)

Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kādîhân el-Müttakī el-Hindî (ö. 975/1567)

Hindistanlı sûfî ve hadis âlimi.

885'te (1480) Orta Hindistan'da Burhânpûr'da doğdu. Bazı kaynaklarda babasının adı Hüsâmeddin Abdülmelik olarak zikredilmektedir. Ailesi Cavnpûrludur. Hayatı Hakkında temel bilgiler, müridi Şeyh Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî'nin Zâdü'l-müttaḳīn adlı eserine dayanmaktadır. Çocuk yaşta iken babasını kaybeden Müttakī el-Hindî ilk öğrenimini Şah Bâcen Burhânpûrî'nin yanında gördü. Burhânpûrî'nin vefatı üzerine on beş yaşında Mâlvâ Sultanı Gıyâseddin Şah'ın hizmetine girdi. Bir müddet sonra saraydaki itibarlı hayattan sıkılıp tasavvufa yöneldi ve hocasının oğlu Abdülhakîm Çiştî'ye intisap etti. Ardından Mültan'a giderek sülûkünü Şeyh Hüsâmeddin Mültânî'nin yanında tamamladı. Bu dönemde günlerini riyâzet ve ilim tahsiliyle geçirdi. Mültan'dan Gucerât'a, Gucerât Sultanı Bahadır Şah'ın Bâbürlü Hükümdarı Hümâyun'a mağlûp olmasının ardından 1536'da Mekke'ye gitti. Burada Şeyh Ebü'l-Hasan Tâcü'l-ârifîn el-Bekrî'nin halkasına dahil oldu. Muhammed es-Sekafî'den Kādiriyye, Şâzeliyye ve Medyeniyye hilâfeti alarak irşad faaliyetlerine başladı. Öte yandan dinî ilimler tahsiline devam edip İbn Hacer el-Heytemî gibi âlimlerden ders gördü. 944-961 (1537-1554) yılları arasında Gucerât Sultanı III. Mahmud'un davetiyle Hindistan'a giderek Gucerât başkadısı oldu; icraatından rahatsız olan çevrelerin III. Mahmud ile aralarını açma girişimleri üzerine tekrar Mekke'ye döndü. Hayatının geri kalan kısmını Mekke'de ilim tedrîsi ve irşad faaliyetleriyle geçiren Müttakī el-Hindî 2 Cemâziyelevvel 975 (4 Kasım 1567) tarihinde vefat etti. Müridlerinden Şeyh Abdülvehhâb el-Müttakī onun Hakkında İtḥâfü't-taḳī fî fażli'ş-Şeyḫ ʿAlî el-Müttaḳī, Abdülkādir el-Fâkihî el-Ḳavlü'n-naḳī fî menâḳıbi'l-Müttaḳī adıyla birer eser kaleme almışlardır.

Kaynaklarda sûfîliğin yanı sıra hadis ve fıkıh âlimi olarak tanınan Müttakī el-Hindî'nin Mekke'deki dergâhının hem ilim ve irşad merkezi, hem de özellikle Hindistan'dan gelen Hacılarla yardıma muhtaç insanların barındığı bir mekân olduğu, masraflarının Gucerât sultanlarının gönderdiği malî destekle kendisi ve talebelerinin kitap istinsahından elde ettikleri gelirlerle karşılandığı belirtilmektedir. Hicaz'daki Osmanlı idaresinden de itibar görmüş, Osmanlı topraklarından kendisine intisap edenler olmuştur. Mâlvâ ve Gucerât sultanlıkları ile iyi ilişkileri yüzünden Hindistan'da Bâbürlü yükselişini pek hoş karşılamadığı anlaşılmaktadır.

Müttakī el-Hindî'nin hayatı, faaliyetleri ve çeşitli eserlerinde ortaya koyduğu fikirleri değerlendirildiğinde onun tasavvufta ıslah ve ihya hareketlerinin öncülerinden olduğu görülür. Mevcut literatürde Hindistan'da bu tür arayışların daha sonraki dönemlerde yaşayan İmâm-ı Rabbânî ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ye dayandırılması Müttakī'nin uzun süre Hicaz'da yaşamasıyla ilgili olmalıdır. Tasavvuf anlayışını dinî ilimleri esas alarak temellendiren Müttakī ilim sahibi olmadan mürşid olunamayacağını, tasavvufa yönelen kişinin önce temel dinî ilimleri öğrenmesi gerektiğini söyler. Ona göre şeyhlik makamı tevârüs edilen bir mertebe değil ilim ve çile ile hak edilen bir mertebedir. Mutasavvıflar kendilerini toplumdan soyutlamak yerine toplumun içinde aktif olarak bulunmalı ve halka örneklik etmelidir. Riyâzet ve inzivâ hayatın belli dönemlerinde faydalı ise de sürekli olmamalıdır. Tarikat mensuplarının en bâriz vasfı dinî ve ahlâkî değerleri günlük hayatlarına yansıtmalarıdır. Cezbe ve istiğrak gibi mânevî hallerin açıkça ortaya konması doğru bir davranış değildir. İlim şeyh-mürid ilişkisinde ve intisapta birinci derecede belirleyici olmalıdır. Şeyhin insanî ve dünyevî vasıflarına bağlanmakla tasavvufî olgunluk elde edilemez. Meselâ şeyhin kullandığı eşyaya ve yaşadığı mekânlara özel anlam yüklenmesinin veya onun hazîresinde defnedilmek istenilmesinin dinî açıdan teşvik edilecek bir tarafı yoktur. Müttakī el-Hindî'in mûsiki ve semâyı benimsemediği ve Hindistan'daki tarikatların uygulamalarını eleştirdiği belirtilmektedir. Scott Alan Kugle, Müttakī el-Hindî ve tasavvufî görüşleri üzerine bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

Eserleri. Müttakī el-Hindî'nin hadis, tasavvuf ve diğer ilimlere dair Arapça ve Farsça çoğu risâle hacminde 100'ü aşkın eser kaleme aldığı kaydedilmektedir. Yayımlanmış eserleri şunlardır: 1. Kenzü'l-ʿummâl* fî

süneni’l-aḳvâl ve’l-efʿâl. Süyûtî’nin Cemʿu’l-cevâmiʿ ile el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr’i ve onun zeyli niteliğindeki Ziyâdetü’l-Câmiʿ adlı kitapları esas alınarak hazırlanan eser müellifin en tanınmış çalışmasıdır. Kenzü’l-ʿummâl’in Hindistan’da çeşitli baskıları yapılmış (nşr. Muhammed Vahîdüzzamân, I-VIII, Haydarâbâd 1312/1895, 1364-1369/1945-1949), daha sonra bu baskı esas alınıp notlar eklenerek yeniden yayımlanmıştır (nşr. Bekrî Hayyânî - Saffet Sekkā, I-XVI, Halep 1387-1393/1970-1977; Beyrut 1969, 1979, 1981, 1985, 1990-1991). 2. Münteḫabü Kenzi’l-ʿummâl. Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inin kenarında basılmıştır (I-VI, Kahire 1313/1895). 3. Tebyînü’ṭ-ṭuruḳ. Müttakī el-Hindî’nin tasavvufa dair kaleme aldığı ilk risâledir. Muhammed Sagīr Hasan Maʻsûmî eseri müellif Hakkında bir inceleme, karşılaştırılmalı metin ve İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (IS, III/3 [1964], s. 339-374). 4. el-Burhân fî ʿalâmâti mehdiyyi âḫiri’z-zamân. Câsim b. Mühelhel tarafından bir incelemeyle birlikte neşredilmiş (Küveyt 1988), bir başka baskısı da Tanta’da yapılmış (1992), eser ayrıca Türkçe’ye tercüme edilmiştir (Âhir Zaman Mehdî’sinin Alâmetleri, trc. Müşerref Gözcü, İstanbul 1986). Müttakī’nin diğer bazı eserleri de şunlardır: Cevâmiʿu’l-kelim, el-Ḥikemü’l-ʿirfâniyye,

el-Burhânü’l-celî fî maʿrifeti’l-velî, Esrârü’l-ʿârifîn ve siyerü’ṭ-ṭâlibîn, ʿUmdetü’l-vesâʾil, Şemâʾilü’n-nebî, ed-Dürrü’l-meknûn ve’s-sırrü’l-maṣûn, Tenbîhü’l-aḥibbâʾ fî ʿalâmeti’l-maḥabbe, ʿUrvetü’s-selef ve’l-ḫalef fi’t-taṣavvufi’l-münbeset mine’l-Kitâb ve’s-Sünne, Fetḥu’l-cevâd, Vesîletü’z-zâhire fî salṭanati’d-dünyâ ve’l-âḫire, Muḫtaṣarü’n-nihâye, İrşâdü’l-Ḳurʾâniyye, Zâdü’ṭ-ṭâlibîn (eserlerinin tam bir listesi için bk. Kugle, s. 617-630).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir el-Ayderûsî, en-Nûrü’s-sâfir, s. 283-286; Abdülhak ed-Dihlevî, Aḫbârü’l-aḫyâr, Delhi 1309, s. 257-260; Âzâd-ı Bilgrâmî, Meʾâs̱irü’l-kirâm, Agra 1328/1910, s. 192-194; Gulâm Server Lâhûrî, Ḫazînetü’l-aṣfiyâʾ, Lahor 1284/1867-68, s. 425-428; Rahmân Ali, Tez̠kire-i ʿUlemâ-i Hind, Leknev 1332, s. 146-147; Storey, Persian Literature, I, 979-980;

Brockelmann, GAL, II, 384; Suppl., II, 518; Zubaid Ahmad, The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature, Lahore 1968, s. 20, 55, 292, 295, 348; Yûnus eş-Şeyh İbrâhim es-Sâmerrâî, ʿUlemâʾü'l-ʿArab fî şibhi'l-ḳārreti'l-Hindiyye, Bağdad 1986, s. 331; S. A. A. Rizvi, Muslim Revivalist Movements in North India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Delhi 1993, s. 135-142; C. W. Ernst, "Persecution and Circumspection in Shattari Sufism", Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Debate and Conflict (ed. F. de Jong - B. Radtke), Leiden 1999, s. 416-426; S. A. Kugle, In Search of the Center: Authenticity, Reform and Critique in Early Modern Islamic Sainthood (doktora tezi, 2000), Duke University, s. 363-630; N. Hanif, "Muttaqi, Shaikh Ali", Biographical Encyclopaedia of Sufis: South Asia, New Delhi 2000, s. 248-252; Muhammad Saghir Hasan Masumi, "Shaykh Ali al-Muttaqi's Risalah Tabyin al-Turuq", IS, III (1964), s. 339-374; M. Hidayet Hosain, "al-Muttaqī al-Hindī", EI^2 (İng.), VII, 800-801; a.mlf., "Müttaḳī el-Hindî", UDMİ, XVIII, 504; M. Baqir, "Ali Mottaqī", EIr., I, 869-870.

Azmi Özcan

MÜTTAKĪ-LİLLÂH

(المتّقي لله)

Ebû İshâk İbrâhîm el-Müttakī-Lillâh b. Ca‘fer el-Muktedir-Billâh el-Abbâsî (ö. 357/968)

Abbâsî halifesi (940-944).

Halife Muktedir-Billâh’ın oğludur. Kardeşi Halife Râzî-Billâh’ın vefatının ardından hilâfet makamına getirildi (20 Rebîülevvel 329 / 23 Aralık 940). Halifeliğinde önemli rol oynayan Emîrülümerâ Beckem et-Türkî’nin bir av sırasında katledilmesi (21 Receb 329 / 21 Nisan 941) ve ordusundaki Deylemli askerlerin Türkler’le ihtilâfa düşerek Basra’ya gidip Berîdîler’e katılmaları Müttakī-Lillâh’ı zor durumda bıraktı. Ebû Abdullah el-Berîdî, Vâsıt’a hâkim olduktan sonra Bağdat üzerine yürüyerek şehri ele geçirdi (12 Ramazan 329 / 10 Haziran 941). Müttakī de Ebû Abdullah el-Berîdî’yi vezirliğe getirmeye mecbur oldu. Resmen emîrü’l-ümerâ tayin edilmemekle birlikte fiilen bu görevi de üstlenen Ebû Abdullah tehditlerle askerlerinin maaşları için halifeye 500.000 dinar ödetti. Bu durum Bağdat’taki Türk ve Deylemli askerlerin isyan etmesine sebep oldu. Berîdîler bu isyan ve halkın tepkisi sonucu yaklaşık bir ay sonra Bağdat’ı terketmek zorunda kaldılar.

Müttakī-Lillâh, Berîdîler’in ayrılmasından sonra Deylemli kumandanlardan Kür Tegin’i emîrülümerâlık makamına getirdi. Ardından Türk askerlerinin tepkisi üzerine Dımaşk’a kaçmış olan İbn Râiḳ’i çağırıp emîrü’l-ümerâ tayin etti (26 Zilhicce 329 / 21 Eylül 941). Berîdîler meselesini çözmek için teşebbüse geçen İbn Râiḳ, Vâsıt’a yürüyünce Berîdîler şehri boşaltıp Basra’ya çekildiler. Bu olaydan sonra taraflar arasında yapılan görüşmelerde anlaşma sağlandı. Berîdîler Bağdat’a her yıl 600.000 dinar ödemeyi kabul ettiler. Ardından Tüzün ve Nûştegin gibi ileri gelen Türk kumandanları Bağdat’ta İbn Râiḳ’e karşı isyana teşebbüs ettiler (2 Rebîülâhir 330 / 25 Aralık 941), Vâsıt’a giderek Berîdîler’e katıldılar. İbn Râiḳ kumandasındaki Abbâsî ordusu Türkler ve Deylemliler’den oluşan Berîdî ordusu karşısında yenilgiye uğradı (20 Cemâziyelâhir 330 / 12 Mart

942). Savaştan sonra Halife Müttakī, İbn Râiḳ ile birlikte Hamdânîler'den yardım istemek üzere Musul'a gitti. Abbâsî tarihinde ilk defa bir halife Bağdat'ı terketmiş oluyordu. Ebü'l-Hüseyin el-Berîdî'nin Bağdat'a girişi karışıklığa ve çatışmalara sebep oldu, hilâfet sarayı yağmalandı, halifenin akrabalarından birçok kişi katledildi. Berîdî ordusundaki Deylemli askerler şehri yağmalayıp halkın evlerine yerleştiler. Deylemliler ile halk arasında birçok çatışma meydana geldi ve şehirde kıtlık baş gösterdi.

Bağdat'ta bu olaylar cereyan ederken Hamdânîler, Halife Müttakī'ye destek vermeyi kararlaştırdılar. Fakat tam bu sırada İbn Râiḳ, Musul Hamdânî Emîri Hasan b. Abdullah b. Hamdân tarafından bir suikastla ortadan kaldırıldı (21 Receb 330 / 11 Nisan 942). Halife, desteğine ihtiyaç duyduğu Hamdânî Emîri Hasan'ı "Nâsırüddevle" lakabını vererek emîrü'l-ümerâ tayin etti; ona ve kardeşi Ali'ye hil'at giydirdi (1 Şâban 330 / 21 Nisan 942). İbn Râiḳ'in öldürülmesinin ardından Bağdat'ta Berîdîler'in hizmetindeki Türk askerleri Musul'a giderek Halife Müttakī-Lillâh ile birleştiler (15 Ramazan 330 / 3 Haziran 942).

Halife Müttakī-Lillâh, Hamdânîler ve Türk kumandanlarının desteğinde Bağdat'a girdi. Nâsırüddevle de fiilen emîrülü-merâlık görevine başladı (Şevval 330 / Haziran-Temmuz 942). Kısa bir süre sonra Ebü'l-Hüseyin el-Berîdî'nin yeniden Bağdat'a yürümesi üzerine Nâsırüddevle, Medâin'den kardeşi Ali kumandasında bir ordu sevketti. Berîdîler, Vâsıt'ı boşaltıp Basra'ya çekilmek zorunda kaldılar. Halife Müttakī, Ebü'l-Hasan Ali b. Hamdân'a Berîdîler karşısında kazandığı zaferden dolayı "Seyfüddevle" unvanını verdi.

İktidarın mutlak sahibi olmaya çalışan Nâsırüddevle saray mensuplarının harcamalarını iyice kıstı, Halife Müttakī ve annesinin mâlikânelerini ellerinden alarak kendine mal etti. Ağır vergiler ve veba gibi salgın hastalıklar yüzünden Bağdat'ta halkın durumu kötüleşti. Şehirde güvenlik yeterince sağlanamadığı için hırsızlık olayları çoğaldı ve yer yer şehirden göç başladı.

Türk askerleri üzerinde otorite sağlamada yeterince başarılı olamadığını gören Nâsırüddevle emîrülümerâlık görevini bırakarak Bağdat'tan ayrıldı (4 Ramazan 331 / 12 Mayıs 943). Bu olayın ardından Tüzün'e bağlı kuvvetler

Bağdat'a karşı yürüyüşe geçtiler. Halife, Tüzün'ü durdurduğu takdirde Seyfüddevle'yi kardeşinin yerine emîrü'l-ümerâ tayin etmeye hazır olduğunu söyledi ve kendisine 400.000 dirhem gönderdi. Ancak Seyfüddevle, Tüzün'ün Bağdat'a yaklaşmasıyla başşehirden ayrıldı, Tüzün de kolayca Bağdat'a girdi. Halife Müttakī'nin artık onu emîrü'l-ümerâ tayin etmekten başka çaresi kalmadı (6 Şevval 331 / 13 Haziran 943). Büveyhî Emîri Muizzüddevle 331'de (942-43) Basra'ya, ertesi yıl Vâsıt'a askerî harekât düzenlediyse de Tüzün sayesinde bu girişimi sonuçsuz bıraktı.

Tüzün, bir süre sonra halifenin hiç hoşlanmadığı İbn Şîrzâd'ı kendi nâibi sıfatıyla Bağdat'a gönderdi. Bu durum, başta Vezir Ebü'l-Hasan Ali İbn Mukle olmak üzere hilâfet sarayındaki bir kısım sivil ve askerî yetkililer tarafından Tüzün'ün Berîdîler'le ittifak içinde halifeye karşı tertibe kalkışacağının bir işareti olarak değerlendirildi. İbn Şîrzâd tarafından hal'edilip Berîdîler'e teslim edileceğine inandırılan Halife Müttakī-Lillâh, yanında ailesi ve devlet erkânı olduğu halde Bağdat'ı ikinci defa terkederek Musul'a gitti ve Hamdânîler'in

yardımına başvurdu. Tüzün hemen harekete geçip Hamdânîler'in başşehri Musul'u ele geçirince Hamdânîler Nusaybin'e kadar geri çekilmek zorunda kaldılar (332/944). Musul'un zaptından sonra Tüzün, Nâsırüddevle'ye başvurarak halifenin kendisine teslim edilmesini istedi. Endişeye kapılan halife Nâsırüddevle'nin yanından ayrılıp Rakka'ya gitti. Burada İhşîdîler ve Sâmânîler'den yardım istedi.

Rakka'da Hamdânîler'in kendisine zorluk çıkarması ve ülkeden ayrılmasını ima eden davranışlarda bulunması Müttakī'yi Tüzün ile iyi ilişkiler kurmaya zorladı ve bu maksatla Tüzün'e bir elçi gönderdi. Tüzün, halifeye isyan etmiş bir kişi gibi görünmekten kurtulmak ve Büveyhîler gibi mevcut durumdan yararlanmak isteyen rakiplerine fırsat vermemek için teklifi hemen kabul etti (Zilhicce 332 / Ağustos 944). Tüzün ile müzakerelerin devam ettiği bir sırada Rakka'ya gelen İhşîdî Emîri Muhammed b. Tuğc, halifeye Suriye veya Mısır'a gelmesi halinde kendisine her konuda destek olacağını söyledi. Müttakī Tüzün ile anlaşmaya vardığı için İhşîdî emîrinin teklifini kabul etmedi ve bir süre sonra Bağdat'a dönmek üzere yola çıktı. Bağdat yakınlarında Tüzün tarafından karşılandı. Ancak Tüzün anlaşma şartlarına uymayıp bir hile ile onu kendi karargâhına götürdü ve orada

bulunan Müktefî-Billâh'ın oğlu Ebü'l-Kāsım'a (Müstekfî-Billâh) biat etmesini söyledi. Müttakī bu teklifi reddedince gözlerine mil çektirdi ve onu hilâfetten hal'edip Müstekfî-Billâh'ı halife ilân etti (3 Safer 333 / 25 Eylül 944). Hilâfetten uzaklaştırıldıktan sonra yirmi beş yıl tutuklu olarak yaşayan Müttakī-Lillâh Şâban 357'de (Temmuz 968) vefat etti ve Bağdat'ın batısındaki Harîmüttâhirî'de defnedildi.

Müttakī-Lillâh döneminde iç karışıklıklardan yararlanıp Urfa'ya kadar gelen Bizanslılar burada bir kilisede bulunan, Hz. Îsâ'ya ait bir eşyanın kendilerine verilmesi için halifeye başvurdular. Müttakī, fukahanın görüşünü aldıktan sonra müslüman esirlerin serbest bırakılması karşılığında bu talebin yerine getirilmesine karar verdi (332/943-44). Emîrü'l-ümerânın devlet hayatındaki yeri Müttakī-Lillâh zamanında yaşanan gelişmelerle iyice belirginleşti. Halifenin nisbî güçsüzlüğü, ayrıca vezirliğin giderek sembolik bir makam haline gelmesi, emîrü'l-ümerânın kâtibinin resmen değilse de fiilen vezirin yerini alması sonucunu doğurdu.

Aşırı Şiîler (Râfızîler) karşısında geleneksel Abbâsî politikasını sürdüren Müttakī-Lillâh döneminde mutedil Şiîler için bazı olumlu gelişmelerin meydana geldiği görülmektedir. Meselâ Şiîler'in Halife Muktedir-Billâh zamanında yıktırılan Bağdat'ın Kerh semtindeki Berâsâ Camii, Râzî-Billâh devrinde Emîrülümerâ Beckem tarafından yeniden inşa ettirilmeye başlanmış ve Müttakī-Lillâh döneminde tamamlanarak hizmete açılmıştır (İbnü'l-Cevzî, VI, 317). Şiîler'e karşı düşmanlıklarıyla tanınan bir kısım aşırı Hanbelîler'in hareketleri sınırlandırılmış ve Berâsâ Camii'ni yeniden yıkma ve Şiî mahallelerine saldırı girişimlerine engel olunmuştur (Ebû Bekir es-Sûlî, s. 198). Diğer taraftan Büveyhîler zamanında ayrı bir kurum halinde gelişecek olan Alevî nakibliğinin Abbâsî nakibliğinden ayrılması yolunda ilk adımlar Müttakī-Lillâh zamanında atılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir es-Sûlî, Aḫbârü'r-Râżî-Billâh ve'l-Müttaḳī-Lillâh (nşr. J. H. Dunne), Beyrut 1403/1983, s. 186-285; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb

(Abdülhamîd), IV, 339-354; İbn Miskeveyh, Tecâribü’l-ümem, II, 2-3, 9-30, 37-45, 47-51, 55, 67-76; el-ʿUyûn ve’l-ḥadâʾiḳ fî aḫbâri’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Ömer es-Saîdî), Dımaşk 1972, IV, 351-388, 399-411; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, Tekmiletü Târîḫi’ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü’l-Fazl], XI içinde), s. 324-349; İbnü’l-İmrânî, el-İnbâʾ fî târîḫi’l-ḫulefâʾ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Leiden 1973, s. 168-174; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 316-319, 325-326, 330-331, 338-339, 382-383; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 368-369, 371-385, 396-401, 404-409, 411-412, 418-419; İbnü’t-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 254-255; G. le Strange, Baghdad During the Abbasid Caliphate, Oxford 1924, s. 156, 195; D. Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damas 1959-60, II, 493-494; İbrâhim Selmân el-Kürevî, el-Büveyhiyyûn ve’l-ḫilâfetü’l-ʿAbbâsiyye, Küveyt 1402/1982, s. 151-167; W. Muir, The Caliphate its Rise, Decline and Fall, London 1984, s. 567, 569, 571; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, II, 377-385; Fehmî Abdülcelîl Mahmûd, “el-Üsretü’l-Ḥamdâniyye ve devrühâ fî müsânedeti’l-ḫilâfeti’l-ʿAbbâsiyye”, Nedvetü’t-târîḫi’l-İslâmî (Câmiatü’l-Kāhire Külliyyetü’l-ulûm), Kahire 1410/1990, VIII, 169-192; Ahmet Güner, Büveyhîler’in Şiî-Sünnî Siyaseti, İzmir 1999, s. 130; K. V. Zetterstéen, “Müttakî”, İA, VIII, 865; a.mlf. - [C. E. Bosworth], “al-Muttakī Li’llāh”, EI^2 (İng.), VII, 800.

Ahmet Güner

MÜTTEFEKUN ALEYH

(متّفق عليه)

Bir hadisin hem Buhârî hem Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’lerinde yer aldığını ifade eden terim.

Sözlükte “üzerinde ittifak edilen şey” anlamına gelen müttefekun aleyh tabiri, genellikle bir hadisin Buhârî ve Müslim’in Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’lerinde ittifakla rivayet edildiğini belirtir. Hadisler ilk iki asırda umumiyetle sahih-zayıf ayırımı yapılmadan tasnif edilmiş, sadece sahih hadisleri toplayan eserler ise III. (IX.) yüzyılda Buhârî ve Müslim tarafından kaleme alınmıştır. Daha sonra İbn Huzeyme ve İbn Hibbân da aynı maksatla birer eser yazmıştır. Rivayet dönemi olarak kabul edilen ilk dört asırda hadisler isnadlarıyla birlikte rivayet edilmekteydi. Hadislerin sağlamlık derecesi önce isnadlarına bakılarak, gerektiğinde de metin tenkidi yapılarak belirlenmekteydi. Hadislerin tamamının kayda geçirildiği rivayet döneminden sonra sağlamlık derecelerinin tesbitinde daha önce tasnif edilen eserler esas alınmaya başlanmıştır. Bu ölçüyü ilk defa kullanan Hâkim en-Nîsâbûrî, sahih hadislerin en üst mertebesine “müttefekun aleyh” dediği Buhârî ve Müslim’in ittifakla rivayet ettiği hadisleri yerleştirmiştir. Sahih hadisleri on kısma ayıran bu âlim, beşinin müttefekun aleyh, beşinin ise muhtelefün fîh olduğunu söyleyip bu tabiri geniş kapsamlı olarak kullanmıştır. Ona göre, seviyeleri farklı olsa da tâbiînin sahâbeden güvenilir râviler vasıtasıyla tek başına naklettiği hadisler, ayrıca tâbiînden güvenilir bir grubun sahâbeden rivayet ettiği, onlardan da sadece birer râvinin naklettiği hadisler, güvenilir râvilerin naklettiği ferd hadisler ve bazı hadis imamlarının babaları, dedeleri vasıtasıyla nakledip sadece kendilerinden tevâtür seviyesine ulaşan rivayetler de müttefekun aleyh grubuna girmektedir.

Hadislerin sıhhatinin tesbiti ve sahih hadislerin sınıflandırılmasında kitapların esas alınması anlayışı İbnü’s-Salâh ile yerleşmiş ve hadisin önceki eserlerde ittifakla rivayet edildiğini belirtmek üzere “ittefeka aleyhi’ş-şeyhân”, “müttefekun aleyh”, “ittefeka aleyhi ashâbü’s-süneni’l-

erbaa” veya “ittefeka aleyhi’s-sitte” gibi tabirlere yer vermiştir. “Müttefekun alâ sıhhatihî” tabiri ise hadisin ittifak edilen sıhhat şartlarını taşıdığını ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bir hadisin her iki eserde aynı sahâbîden nakledilmesi halinde lafızları farklı olsa bile aynı anlamı taşıması durumunda yine müttefekun aleyh sayılmaktadır. Cevzakī, farklı sahâbîlerden nakledilen hadisleri de anlamı aynı olmak şartıyla müttefekun aleyh kabul etmektedir. Müttefekun aleyh hadisler sahih hadislerin en üst mertebesinde yer almaktadır. Müttefekun aleyh hadislerin sayısının 1292 veya 2006 olduğu söylenmektedir. Cevzakī’nin bu rakamı 2326 olarak göstermesi, onun hadisin farklı sahâbîlerden nakledilmesini ittifaka engel görmemesinden kaynaklanmaktadır.

Burada ayrıca Buhârî ile Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’lerindeki hadisleri bir araya toplayan kitap türü de hatırlanmalıdır (bk. el-CEM‘ BEYNE’s-SAHÎHAYN).

İbn Bâtîş diye tanınan Ebü’l-Mecd İsmâil b. Hibetullah el-Mevsılî’nin el-Beyân ʿamme’ttefeḳa ʿaleyhi’ş-Şeyḫân’ı (Âtıf Efendi Ktp., nr. 599), Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed el-Makdisî el-Harîrî’nin Müfîdü’s-sâmiʿ ve’l-ḳārî mimme’ttefeḳa ʿaleyhi Müslim ve’l-Buḫârî’si (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 575), Muhammed Habîbullah eş-Şinkītî’nin Zâdü’l-müslim fîme’ttefeḳa ʿaleyhi’l-Buḫârî ve Müslim’i (I-V, Dımaşk 1401/1981), Muhammed Fuâd Abdülbâkī’nin el-Lüʾlüʾü ve’l-mercân fîme’ttefaḳa ʿaleyhi’ş-şeyḫân’ı (I-III, Riyad-Beyrut 1400/1980) müttefekun aleyh hadisleri toplayan eserlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Hâkim en-Nîsâbûrî, el-Medḫal ilâ Kitâbi’l-İklîl (nşr. Fuâd Abdülmün‘im Ahmed), İskenderiye 1983, s. 33-41; Hâzimî, Şürûṭü’l-eʾimmeti’l-ḫamse (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, S̱elâs̱ü resâʾil fî ʿilmi muṣṭalaḥi’l-ḥadîs̱ içinde), Halep 1417/1997, s. 115-121, 183-184; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 28; İbn Hacer, en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî‘ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, I, 298; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr

(nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü’s-selefiyye), I, 86-91; Sezgin, GAS, I, 132, 143; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 121-122; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 296-297.

Ahmet Yücel

MÜTTEFİK ve MÜFTERİK

(المتّفق والمفترق)

Aynı adı taşıyan râvileri ifade eden terim ve bu konuda yazılan eserlerin ortak adı.

Esmâü'r-ricâl (ricâlü'l-hadîs) ilminin bir kolu olan müttefik ve müfterik râvilerin şahıslarının farklı (müfterik), adları, baba adları, bazan dede adları yahut künyeleri veya nisbelerinin hem yazılışı hem okunuşunun aynı (müttefik) olmasıdır. Bu râvilerin aynı çağda ve aynı şehirde yaşaması, aynı hocadan rivayet etmesi, kendilerinden de aynı kişilerin rivayette bulunması halinde birbirleriyle karıştırılması mümkündür. Ayrıca bu iki râviden biri sika, diğeri zayıf ise ortaya ciddi problemler çıkmaktadır.

Müttefik ve müfterik isimlerle ilgili yedi ihtimal söz konusudur. 1. Râvilerin kendi adları ile baba adları aynı olabilir. Meselâ Halîl b. Ahmed adında altı râvi vardır. Yine Yahyâ b. Saîd adıyla bilinen iki ünlü râviden biri Yahyâ b. Saîd el-Kattân, diğeri Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'dir. İsmâil b. Mûsâ adında iki râvi vardır, ikisi de hem Hasan-ı Basrî'nin talebesi hem Basralıdır; ancak biri sika, diğeri zayıftır. Bu durumlarda ayırıcı unsurlarını belirtmeden sadece Halîl b. Ahmed veya İsmâil b. Mûsâ demek yeterli değildir. Onlardan hangisinin kastedildiği bilinmezse adlarının geçtiği rivayetin terkedilmesi gerekir. 2. Râvilerin hem kendi adları hem baba ve dede adları aynı olabilir. Aynı asırda Ahmed b. Ca'fer b. Hamdân adlı dört kişi yaşamış olup bunların her biri ismi Abdullah olan farklı kişilerden hadis rivayet etmiştir. Diğer bir örnek de Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed adını taşıyan üç kişidir. Biri Nîşâburlu, diğerleri Bağdatlı olan bu râvilerin üçü de 360 (971) yılında vefat etmiştir. Bedreddin İbn Cemâa, buna nisbelerinin de aynı olması ihtimalini ekleyerek Muhammed b. Ya'kūb b. Yûsuf en-Nîsâbûrî örneğini verir. Bu isimle bilinen iki kişiden biri Ebü'l-Abbas el-Esam, diğeri İbnü'l-Ahrem'dir. Nîşâburlu bu iki muhaddis aynı dönemde yaşamış, aynı kişilerden rivayet etmiş, her ikisinden de aynı kişiler rivayette bulunmuştur. 3. Râvilerin sadece künyeleriyle nisbeleri aynı olabilir. Her ikisi de Basralı olan Ebû İmrân el-Cevnî'ler bunun

örneğini teşkil eder. 4. Râvilerin adlarıyla babalarının künyeleri aynı olabilir. Nitekim tâbiînden Sâlih b. Ebû Sâlih adını taşıyan dört râvi bilinmektedir. 5. Kendi adlarıyla baba adları ve nisbeleri aynı olabilir. Bunun örneğini oluşturan ve birbirinin çağdaşı olan Muhammed b. Abdullah el-Basrî adlı iki râviden biri sika, diğeri zayıftır. 6. Râvilerin yalnız isimleri veya yalnız künyeleri aynı olabilir. Her dönemde bunun pek çok örneği bulunduğundan karışıklığa meydan vermemek için sadece isim ve künye ile yetinilmemeli, aynı zamanda bunların baba adı ve nisbeleri de zikredilmelidir. Bununla beraber bazı şehirlerde sadece adıyla meşhur olan râviler de vardır. Meselâ Abdullah denince Medine'de İbn Ömer, Mekke'de İbnü'z-Zübeyr, Kûfe'de İbn Mes'ûd, Basra'da İbn Abbas, Mısır'da İbn Amr b. Âs, Horasan'da İbnü'l-Mübârek anlaşılır. 7. Nisbeleri aynı olmakla beraber râviler farklı yerlere mensup olabilir. Meselâ Âmülî nisbesiyle Âmül şehrine mensup olanlar kastedilmekle beraber biri Taberistan'da, diğeri Türkmenistan'da olmak üzere iki Âmül vardır. Hanefî nisbesi de hem Hanefî mezhebine hem Benî Hanîfe kabilesine mensup olanlar için kullanılır. Müttefik ve müfterik konusu tamamen müstakil bir alan olmayıp mü'telif ve muhtelif, müteşâbih (müştebih), hatta ensâb konularıyla iç içedir. Bunların hepsine başvurulması halinde mesele daha kolay çözülebilir.

Müttefik ve müfterik konusunda telif edilen belli başlı eserler şunlardır: Ebü'l-Feth el-Ezdî, Tesmiyetü men vâfeḳa ismühû isme ebîhi mine'ṣ-ṣaḥâbe ve't-tâbiʿîn ve men baʿdehüm mine'l-muḥaddiṡîn (nşr. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire, Küveyt 1408/1988; doksan yedi râvi ihtiva eder), Men vâfeḳa ismühû künyete ebîh (nşr. Bâsim Faysal, Küveyt 1408/1988) (114 râvi ihtiva eder), Men yüʿrafü bi-künyetihî ve lâ yuʿlemü ismuhû ve lâ delîle yedüllü ʿalâ ismih (Câmiatü'l-Melik Suûd Ktp., nr. 1280); Hatîb el-Bağdâdî, el-Müttefiḳ ve'l-müfteriḳ (nşr. Muhammed Sâdık Aydın, I-III, Dımaşk 1417/1997; bu eseri İbn Hacer el-Askalânî Telḫîṣü'l-Müttefiḳ ve'l-müfteriḳ li'l-Ḫaṭîb adıyla yeniden tertip etmeye başlamışsa da tamamlayamamıştır), Muvażżıḥu evhâmi'l-cemʿ ve't-tefrîḳ (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, I-II, Haydarâbâd 1378-1379/1959-1960; Medine 1966; Beyrut 1405; nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, I-II, Beyrut 1987, 1990; bk. DİA, XVI, 457); İbnü'lKayserânî, el-Ensâbü'l-müttefiḳa (nşr. P. de Jong, Leiden 1865, 1890; Haydarâbâd 1323; nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1411/1991); Ebû Mûsâ el-Medînî, Ziyâdât ʿalâ

Kitâbi’l-Ensâbi’l-müttefiḳa fi’l-ḫaṭ (bir önceki eserle birlikte yayımlanmıştır); Hâzimî, Me’ttefeḳa lafẓuhû ve’ftereḳa (ve’ḫ-telefe) müsemmâhü fi’l-emâkin ve’l-büldâni’l-müştebehe fi’l-ḫaṭ (el-Müʾtelif ve’l-muḫtelif fî esmâʾi’l-büldân) (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2140; Brockelmann, GAL, I, 473; Suppl., I, 605), el-Müşterik vażʿan ve’l-müfteriḳ ṣuḳʿan (nşr. F. Wüstenfeld, Göttingen 1846, 1861; Yâkūt el-Hamevî’nin Muʿcemü’l-büldân’ından faydalanılarak telif edilmiştir). Cevzakī ve İbnü’n-Neccâr el-Bağdâdî’nin de bu konuda birer eserinin bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir (Zehebî, III, 1014; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1685; Kettânî, s. 115).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Medine, ts., 324-331; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 226-229; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III/1014; Burhâneddin el-Ebnâsî, eş-Şeẕe’l-feyyâḥ min ʿUlûmi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Ebû Abdullah M. Ali Semek), Beyrut 1418/1998, s. 456-470; İbnü’l-Mülakkın, el-Muḳniʿ fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey‘), İhsâ 1413/1992, II, 614-621; Zeynüddin el-Irâkī, Şerḥu Elfiyeti’l-ʿIrâḳī (nşr. Muhammed b. Hüseyin el-Irâkī el-Hüseynî), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), III, 200-217;

a.mlf., et-Taḳyîd ve’l-îżâḥ (nşr. Abdurrahman M. Osman), Beyrut 1401/1981, s. 386-395; İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket ʿalâ kitâbi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebî‘ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1417, I, 291-323; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġîs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, IV, 268-284; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, II, 316-327; Zekeriyyâ el-Ensârî, Fetḥu’l-bâḳī ʿalâ Elfiyyeti’l-ʿIrâḳī (nşr. Muhammed b. Hüseyin el-Irâkī el-Hüseynî), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), III, 200-217; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut 1415/1994, s. 694-698; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1685; Brockelmann, GAL, I, 473; Suppl., I, 605; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 114-115; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱, Kahire 1399/1979, s. 193-194; Talat Koçyiğit, Hadis

Istılahları, Ankara 1980, s. 349-352; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, el-Vasîṭ fî ʿulûm ve muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱, Cidde 1403/1983, s. 626-634; Muhammed b. Ali el-Asyûbî el-Vellüvî, Şerḥu Elfiyeti's-Süyûṭî, Medine 1414/1993, II, 338-350; Muhammed b. Halîfe en-Nebhânî, en-Nuḫbetü'n-Nebhâniyye (nşr. Hâlid Abdülfettâh Şibl Ebû Süleyman), Beyrut 1415/1995, s. 169-170; M. Yaşar Kandemir, "Hatîb el-Bağdâdî", DİA, XVI, 457.

S. Kemal Sandıkçı

MÜTTEHEM

(المتّهم)

Adâlet yönünden kusurlu olmakla ve bilhassa yalancılıkla itham edilen râvi anlamında hadis terimi.

Sözlükte “hata etmek, yanılmak” anlamındaki vehm kökünün “iftiâl” kalıbından türeyen müttehem kelimesi, bir suç veya kusur sebebiyle zan ve töhmet altında kalan şüpheli kimseyi ifade eder. Bir hadis terimi olarak rivayet kusurlarından biriyle ve özellikle yalancılık veya hadis uydurmakla itham edilen râviler Hakkında kullanılan ağır bir cerh lafzı olup müttehem bi’l-kizb / kezib, müttehem bi’l-vaz‘ şeklinde de kullanılır. Bu tür râviler için rivayetlerinin değeri bakımından ayrıca metrûk / metrûkü’l-hadîs, matrûh / matrûhü’l-hadîs de denir. Abdullah b. Dâhir b. Yahyâ, Ca‘fer b. Ahmed el-Bezzâr, Süfyân b. Vekî‘, Yûnus b. Ahmed b. Yûnus müttehem râvilerden bazılarıdır (İbn Adî, IV, 228, Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, II, 4).

Ricâl kaynaklarında bazı râvilerin gevşeklik, münafıklık, fâsıklık, bid‘atçılık, bayağılık, bağnazlık, hayâsızlık, tedlîs, hadis hırsızlığı (bir hocadan duymadığı hadisi duymuş gibi göstermek, serikatü’l-hadîs), nebiz içmek, yalancı şahitliği gibi kusurlarla suçlanması, mutlak mânada bu terimin râvinin dinî-ahlâkî yönünü ifade eden adâlet vasfıyla ilgili kusurlara yönelik olduğunu göstermektedir. Bir râvinin hadis uydurduğu kesin şekilde bilinmese de insanlarla olan ilişkilerinde yalan söylemesi veya dinin temel kurallarıyla bağdaşmayan bir sözü yalnızca kendisinin haber vermesi (infirâd) onun yalancılıkla itham edilmesine sebep olur. Çünkü bir râvinin günlük hayatta yalan söylemesi “kavlî fısk”tır (Ali el-Kārî, s. 431) ve hadis rivayetinde de yalan söyleyebileceğini gösterir. Dinin temel esaslarına aykırı bir sözü tek başına rivayet etmesi de onu kendisinin uydurduğu şüphesini doğurur ve rivayeti mevzû hadis olarak değerlendirilir.

Yalancılıkla suçlanan râvilerden hadis rivayet etmenin câiz olup olmadığı hususunda iki görüş vardır. Ebû Avâne el-Vâsıtî ve İbnü’l-Mübârek’in de aralarında bulunduğu hadis imamlarının çoğunluğu bunu câiz görmezken

Süfyân es-Sevrî buna cevaz vermiştir (İbn Receb, s. 83). Hâkim en-Nîsâbûrî ise Mâlik b. Enes, Şâfiî, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed gibi âlimlerin bazı zayıf râvilerden hadis rivayet etmesinden söz ederek onların da bu görüşü benimsediğini, ayrıca kendi zamanına kadar her asırda ve her nesilde hadis imamlarının bu yönde uygulama yaptıklarını belirtmiştir (a.g.e., a.y.; Hâkim en-Nîsâbûrî, s. 149-150). Ancak mutlak mânada zayıf râvi ile yalancılıkla itham edilen zayıf râvi hüküm bakımından bir olmayacağı gibi bu tür râvilerin rivayetlerini yazmakla onları başkalarına nakletmek de aynı şey değildir. Çünkü zayıf râvilerin rivayetleri nakil için değil onları tanımak, öğrenmek ve durumlarını açıklamak için yazılır. Buda söz konusu râvilerin rivayetlerini cerh ve ta‘dîl türü kitaplarda toplamak gibidir. Nitekim bu kaynaklarda bazı râviler Hakkında kullanılan, "Biraz zayıftır"; "Azıcık tenkit edilmiştir"; "Hadisi itibar için yazılır" gibi ifadelerle, "Hadisi ancak tanımak için yazılabilir" (Fesevî, II, 431; III, 42, 50, 54, 64) veya, "Bu hadisler o râvilerin durumlarını açıklamak maksadıyla zikredilebilir" (İbn Receb, s. 85) gibi tenkitlerdeki farklılık da bunu göstermektedir.

Her ne sebeple olursa olsun bir râvinin yalancılıkla itham edildiğini belirten bir ifade, ilk dönem ricâl tenkitçilerinin dörtlü taksiminde en ağır cerh lafızlarının bulunduğu dördüncü mertebede, sonraki dönemlerde ise yapılan beşli, altılı taksimlerde dördüncü veya beşinci mertebede yer alan ağır bir cerh ifadesidir. Hadis âlimleri, senedinde böyle bir râvi bulunan ve "metrûk" yahut "matrûh" denilen rivayetin (Zehebî, s. 34-35; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 294-295) hiçbir delil değeri taşımadığı, itibar ve istişhâd için dahi kullanılmayıp terkedilmesi gerektiği, râviyi tanıyıp durumunu açıklama gayesi dışında rivayet edilmesinin câiz olmadığı konusunda görüş birliğine varmıştır. Nitekim Şu‘be b. Haccâc, Mâlik b. Enes, Abdurrahman b. Mehdî ve İmam Müslim gibi hadis münekkitleri yalancılıkla suçlananlardan hadis alınamayacağını açıkça belirtmişlerdir.

Müttehem râviler ve rivayetleri Hakkında ricâl, ilel ve mevzû hadis kaynakları yanında Buhârî ve Ukaylî'nin eḍ-Ḍuʿafâʾ, İbn Hibbân'ın Kitâbü'l-Mecrûḥîn, Zehebî'nin Mîzânü'l-iʿtidâl, İbn Hacer el-Askalânî'nin Tehẕîbü't-Tehẕîb adlı kitapları ile Nesâî, Dârekutnî ve Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin eḍ-Ḍuʿafâʾ ve'l-metrûkûn, İbn Adî'nin el-Kâmil, Zehebî'nin el-Muġnî ve Burhâneddin el-Halebî'nin el-Keşfü'l-ḥas̱îs̱ adlı eserlerine

başvurulabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "vhm" md.; Müslim, "Muḳaddime", 1; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, II, 431; III, 42, 50, 54, 64; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 32; İbn Adî, el-Kâmil, IV, 228; VII, 259; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevrakī - İbrâhim Hamdî elMedenî), Medine, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 116, 253; Hâkim en-Nîsâbûrî, el-Medḫal fî uṣûli'l-ḥadîs̱ (İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Menârü'l-münîf [nşr. Ahmed Abdüşşâfî] içinde), Beyrut 1408/1988, s. 149-150; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, eḍ-Ḍuʿafâʾ (nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kādî), Beyrut 1406/1986, II, 4; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-Mütenebbî), s. 55; Nevevî, et-Taḳrîb, Kahire 1388/1968, s. 18; Zehebî, Mûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405, s. 34-35; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985, s. 78, 83, 85, 86, 92, 93, 94, 193; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut, ts. (Dârü'l-Erkam), s. 431; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 294-295; Ömer b. Hasan Osman Fellâte, el-Važʿ fi'l-ḥadîs̱, Dımaşk-Beyrut 1401/1981, I, 99-100, 319-320; III, 383-444; Emin Aşıkkutlu, Hadiste Rical Tenkidi, İstanbul 1997, s. 113, 115-117, 182-183.

Emin Âşıkkutlu

MÜVEKKİL

(bk. VEKÂLET).

MÜVELLED

(المولّد)

İhticâc devrinden sonra Arapça’ya başka dillerden giren veya türetme yoluyla bu dile kazandırılan yeni kelime

(bk. DAHÎL).

MÜVELLEDÛN

(المولّدون)

Arap edebiyatında müteahhir dönem şairleri için kullanılan bir terim.

Sözlükte “doğurmak” anlamındaki vilâd (vilâde) kökünün “tef‘îl” kalıbından türeyen müvelled kelimesi (çoğulu müvelledûn) “sonradan icat edilip ortaya konan şey” demektir (Lisânü’l-ʿ Arab, “vld” md.). Eski Arap dili ve edebiyatı âlimleri lugat, sarf ve nahiv bilimleri için metin kanıtı (şâhid) olarak değerlendirilebilecek malzemeyi belirlemek amacıyla klasik Arap şairlerini yaşadıkları döneme göre sınıflara ayırmışlardır. Bunlar Câhiliyyûn, muhadramûn, İslâmiyyûn (mütekaddimûn) ve müvelledûn (muhdesûn) tabakalarıdır. İlk iki grupta yer alan şairlerin şiirlerinin kanıt olması konusunda ittifak vardır. Çünkü bunların yaşadığı dönemde henüz Araplar’la başka milletler arasında Arapça’yı etkileyecek derecede bir karışma meydana gelmemiş ve Arapça bu dönemde bozulmamıştır. İslâmiyyûn devri (Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler zamanı) şair ve ediplerine ait sözlerin kanıt olarak kullanılmasına ihtiyatla yaklaşılmış olmakla birlikte yaygın görüş bunların da metin kanıtı olabileceği şeklindedir. Müvelledûna mensup şair ve ediplerin ifadelerinin ise bu dönemde yabancılarla karışmanın Arapça üzerinde olumsuz etkilerinin görüldüğü gerekçesiyle kanıt diye kabul edilmemesi ciheti ağırlık kazanmıştır. Bu arada belâgat alanında Arap olan ve olmayan her dönem şair ve ediplerinin ifadesi metin kanıtı açısından geçerli sayılmıştır. Arap asıllı olmayan Beşşâr b. Bürd ile (ö. 167/783-84) başlayan şairler grubuna müvelledûn adı verilmesi, onların bu ayırımı yapan âlimlerin yaşadığı döneme göre yeni olmasından kaynaklanmaktadır.

Abdülkādir el-Bağdâdî, müvelledûna ait şiirlerin sözlük ve gramerde kesinlikle metin kanıtı olarak gösterilmemesi gerektiğini söyler (Ḫizânetü’l-edeb, I, 5). Süyûtî de Arapça’da ifadeleri metin kanıtı olacak şairler arasında Ahtal, Râilibil en-Nümeyrî, Ferezdak, Cerîr b. Atıyye, Zürrumme, Kutâmî ve Baîs gibi mütekaddimûn şairlerini sayar (el-Müzhir, s. 265). el-Keşşâf’ında (I, 170) Ebû Temmâm’ın bir beytini delil gösteren Zemahşerî

gibi müvelledûndan olup da dilinin düzgünlüğüne güvenilen kimselerin ifadelerinin kanıt olarak gösterilebileceğini savunanlar da vardır. Zemahşerî'ye göre Ebû Temmâm, şiiri sözlük ve gramerde delil kabul edilmeyen bir müvelled ise de Arapdili âlimlerinden biridir, dolayısıyla onun sözleri, öncekilerden yaptığı nakiller olarak kabul edilmelidir. Sîbeveyhi de Beşşâr b. Bürd'ün bazı şiirlerini kanıt olarak kullanmıştır. Ancak rivayete göre Sîbeveyhi bu işi önceleri şiirlerini delil göstermediğinden kendisini hicveden Beşşâr'a yakınlaşmak için yapmıştır (Abdülkādir el-Bağdâdî, I, 6). Kürâunneml de yazdığı sözlüklerde muhdes şairlerin şiirlerinden şâhid getirmiştir.

Müvelledûn tabakası her ne kadar Beşşâr b. Bürd ile (İbnü'l-Mu'tez, s. 37) Abbâsîler'den itibaren başlatılıyorsa da bazı dil âlimleri Emevî döneminde yaşamış şairleri de müvelled saymıştır. Hasan-ı Basrî, Ebû Amr b. Alâ, Abdullah b. Şübrüme gibi âlimler üçüncü tabakaya mensup Cerîr b. Atıyye, Ferezdak, Kümeyt el-Esedî, Zürrumme vb. şairleri de şiirlerinde bazı gramer hataları yapmış olmaları sebebiyle müvelled kabul etmiş ve onların ifadelerinin kanıt olarak değerlendirilmemesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Ayrıca bu şairler müvelledûn grubuyla çağdaştır ve müvelledûna çağdaş olmak ifadelerin şâhid olarak gösterilmesine engel teşkil etmektedir (İbn Reşîk el-Kayrevânî, s. 57; Abdülkādir el-Bağdâdî, I, 5-6). Ebû Amr b. Alâ, Câhiliye ve muhadram şairlerinin edebî ürünlerinin dışında şiir kabul etmediğinden onlardan sonra gelenleri müvelled saymıştır (İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, s. 57). Asmaî, sekiz yıl yanında kaldığı Ebû Amr'ın İslâm döneminde söylenmiş bir beyti delil olarak gösterdiğini duymadığını kaydeder. Ebû Amr'a müvelledûn Hakkında görüşü sorulduğunda şiirde mevcut bütün güzelliklerin daha önce ortaya konduğunu, bütün çirkinliklerinde müvelle-dûndan geldiğini söylemiştir. Asmaî ve Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî de Ebû Amr gibi düşünmektedir (a.g.e., a.y.). Asmaî, şiirleri metin kanıtı olarak kullanılan en son şairin İbrâhim b. Herme (ö. 170/786) olduğunu belirtir.

Öte yandan muhdesûn "yeniler, yenilikçi şairler" demek olduğundan ilk üç gruptan oluşan "kudemâ"nın mukabilidir. Bu tasnife göre kudemâ geleneksel bir çizgi takip etmesine rağmen muhdesûn bu çizgiden saparak yeniliklere gitmiştir. Abbâsî dönemi şairlerine muhdesûn denmesine İbn Kuteybe ve İbn Reşîḳ karşı çıkmıştır. İbn Kuteybe şairlerin devirlere göre

değerlendirilmesini doğru bulmaz. Herhangi bir dönemin o dönemdeki şiire bir ayrıcalık kazandırmaması gerektiğini savunur ve şiirin, ayrıca bilimin ve belâgatın belli bir döneme ve belli bir topluma özgü olmadığını, her şairin kendi zamanında öncekilere göre yeni olduğunu ifade eder (eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 63). İbn Reşîḳ de, "Her eski kendi döneminde öncekilere göre yenidir" der (el-ʿUmde, s. 56) ve Câhiliyyûn'dan Antere'nin, "Şairler söylenecek söz mü bırakmış" ifadesiyle kendisini muhdes saydığına dikkat çeker (a.g.e., s. 57).

Müvelledûn ile muhdesûnu ardarda zikretmek suretiyle birbirinden ayırmış olan Süyûtî, Arap lugat ve gramerinde müvelledûn veya muhdesûna ait ürünlerin delil olarak gösterilemeyeceği konusunda icmâ bulunduğunu söyler (el-İḳtirâḥ, s. 37). Ancak muhdesûn şairlerini Beşşâr b. Bürd ile başlatarak muhdesûnu müvelledûn anlamında kullanmış olmaktadır. Bu da müvelledûn ile muhdesûnun birbirine karıştığını gösterir. İbn Reşîḳ de şairleri Câhilî kadîm, muhadram, İslâmî ve muhdes olmak üzere dört tabakaya ayırır. Muhdesûnu da kendi içinde birinci, ikinci ... diye gruplandırır (el-ʿUmde, s. 72). Burada da muhdesûn müvelledûn yerine kullanılmıştır.

Bazı âlimler şair tabakalarını altıya çıkarmıştır. Buna göre ilk üç tabakadan sonra müvelledûn (Beşşâr b. Bürd ve Ebû Nüvâs gibi mütekaddimûndan sonra gelenler), muhdesûn (Ebû Temmâm ve Buhtürî gibi daha sonra gelenler), müteahhirûn (Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî gibi muhdesûndan sonra gelenler) tabakaları gelir. Ancak Bağdâdî'ye göre dördüncü tabakadan itibaren şairlere şâhid olarak başvurulmadığından müvelledûndan başka sınıflamalar yapmak anlamsızdır (Ḫizânetü'l-edeb, I, 6).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "vld" md.; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 63; İbnü'l-Mu'tez, Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾi'l-muḥdes̱în (nşr. Ömer Fâruk et-Tabbâ'), Beyrut 1419/1998, s. 37, 38; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde, Kahire 1325, s. 56-57, 72; Zemahşerî, el-Keşşâf, Bulak 1318, I, 170; Süyûtî, el-

Müzhir fî ʿulûmi'l-luġa ve envâʿihâ, Kahire 1326, s. 265; a.mlf., el-İḳtirâḥ fî ʿilmî uṣûli'n-naḥv (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1395/1975, s. 37-38; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1979, I, 5-9; Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî, Kahire, ts. (Dârü nehdati Mısır), s. 45-46; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 4-7.

Rahmi Er

MÜVELLEDÛN

(المولّدون)

Endülüs'te ilk mühtedilerin soyundan gelen nesiller.

Sözlükte "doğmuş, doğurulmuş" anlamındaki müvelled kelimesi terim olarak ilk devir İslâm tarihinde Doğu'da, dışarıdan getirilen ya da Araplar arasında doğan ve Arapça eğitim alan yabancı kökenli müslüman köleler (Hz. Peygamber'in Fars ve Habeş asıllı bazı âzatlıları ile aralarında Abbâsî halifeleri Ebû Ca'fer el-Mansûr, Vâsiḳ-Billâh ve Kāhir-Billâh'ın annelerinin de bulunduğu Berberî asıllı câriyeler gibi), Batı'da (Endülüs) İslâmiyet'i kabul eden ilk İspanyollar'ın çocukları Hakkında kullanılmıştır. İspanyolca'ya muladi şeklinde geçen müvelled terimiyle kimlerin kastedildiği hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bir grup araştırmacı, Endülüs'ü fetheden Araplar'ın İspanyol kadınlarıyla evlenmeleri sonucu meydana gelen melez nesle, başka bir grup ise Endülüs'ün fethinden hemen sonra yerli halktan İslâm'a giren ve "müsâlime" (esâlime) adıyla anılan ilk mühtedilerin çocuklarına müvelledûn demektedir. Kaynaklardaki bilgiler birinci görüşü kabule imkân vermemektedir. Çünkü Endülüs'te Arap babalarla yerli annelerden doğan nesiller, Arap geleneğine göre soyun baba tarafından devam etmesi sebebiyle Mürsiye'deki anne tarafı İspanyol kökenli Benî Hattâb ve İşbîliye'deki (Sevilla) Benî Haccâc örneklerinde olduğu gibi Arap sayılmıştır. Öte yandan Ömer b. Hafsûn, Bekir b. Yahyâ, Abdurrahman b. Mervân gibi müvelled liderlerinin ya da Benî Kasî, Benî Angelino, Benî Sabarico, Benî Tavîl, Benî Amrûs gibi ailelerin kökenlerine inildiğinde bunların birkaç nesil geride yerli halktan hıristiyan atalara ulaştıkları açık biçimde görülmektedir.

Endülüs'te müvelledûnun ortaya çıkışı İslâmiyet'in yerli halk arasında tedrîcî şekilde yayılmasının bir sonucudur. İlk fetih yıllarında hıristiyanlar herhangi bir baskı ve zorlamaya mâruz kalmamış, kendi istekleriyle dinlerini değiştirmişlerdir. Bunda, müslüman fâtihlerin ülkede Vizigotlar dönemine kıyasla daha âdil bir yönetim kurmaları, küçük çiftçilerin ve

kölelerin içinde bulunduğu ağır şartları düzeltmeleri ve yerli halkla aralarında iyi komşuluk ilişkisi kurmaları gibi faktörlerin rolü büyüktür. Ayrıca Endülüs Emevîleri, Doğu'daki Emevî yönetiminden farklı biçimde malî endişelerle yerli mühtedilerden cizye alma yönüne de gitmemiştir. Müvelledûnun III. (IX.) yüzyıldan itibaren Endülüs'teki müslüman nüfusunun çoğunluğunu oluşturmaya başladığı tahmin edilmektedir. Özellikle ülkenin güney ve doğusundaki bölgeler fetih sonrasında Araplaşma'nın ve İslâmlaşma'nın en yüksek düzeyde gerçekleştiği yerlerdi. İşbîliye ve Tuleytula (Toledo) gibi yerlerde Araplar ve Berberîler şehre yakın köylerde otururken şehir merkezi çoğunluğu müvelledlerden meydana gelen yerli halkın elindeydi. Nüfustaki bu homojen yapının, Tuleytula'nın III. (IX.) yüzyılda ve IV. (X.) yüzyılın ilk çeyreğinde sık sık merkezî idarenin kontrolü dışına çıkmasını önemli ölçüde etkilediği bilinmektedir. Yukarı Sınır (Sağrüla'lâ) bölgesinde de azımsanmayacak bir Arap varlığı ile birlikte nüfusun asıl çoğunluğunu müvelledler oluşturuyordu.

Müvelledûn ağırlıklı olarak küçük çiftçilerle zenaatkârlardan teşekkül ediyor ve bunların arasında Benî Kasî, Benî Amrûs, Benî Tavîl, Benî Angelino, Benî Sabarico, Benî Hafsûn, Benî Mervân gibi asilzadelerle mülk sahipleri de bulunuyordu. Müvelledlerin şehirlerde nasıl yaşadığı hususunda yalnız Kurtuba'yla (Cordoba) ilgili bilgiler mevcuttur. Bunlar şehirde daha çok varoşlarda (rabaz) toplanmışlardı. Taşradan gelen işçilerin de yaşadığı mahallelerde ayrıca müsta'riblerden ve özellikle I. Hişâm döneminde sayıları çoğalan fukahadan da gruplar bulunmaktaydı. Fakihlerin buradaki halk üzerinde belirgin bir etkisi vardı; nitekim bu etkileri sayesinde I. Hakem'e karşı bütün varoş halkını ayaklanmaya sevkedebilmişlerdi. Ayaklanma sebebiyle 20.000 kişinin sürgün edilmiş olmasına bakarak rabazda kalabalık bir müvelledûn nüfusunun yaşadığını söylemek mümkündür. Müvelledler, hilâfet devrine kadar Kurtuba ve Mâride (Merida) dışında Araplar'la ve Berberîler'le pek karışmamıştır. Tuleytula, İşbîliye, İlbîre (Elvira) ve Batalyevs'in (Badajoz) merkezlerinde ciddi bir Arap ve Berberî nüfusu mevcut değildi. Muhtemelen Veşka (Huesca), Lâride (Lerida) ve Tutîle'de de (Tudela) durum aynı idi; çünkü bu şehirler genelde müvelled ailelerin yönetimindeydi ve müvelledler kendilerinden olmayanlarla birlikte oturmak istemiyorlardı. Buna karşılık gerek şehir merkezlerinde gerekse köylerde müvelledûn, müsta'ribûn ile

(zimmî hıristiyanlar) iç içe yaşıyordu ve bu iki cemaat aralarındaki din farklılığına rağmen birbirleriyle devamlı ilişki halindeydi. Öte yandan sosyal statüleri itibariyle müvelledlerin Araplar'dan daha aşağı bir konumda olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim orijinal kaynaklarda Araplar'dan "eşrâf", müvelledlerden genellikle "âmme" diye söz edilmesi, Arap şairlerinin müvelled topluluklarına "benü'l-abîd" (köle nesli) demesi böyle bir farkın varlığını göstermektedir.

Endülüs tarihinde müvelledûn adını öne çıkaran asıl gelişme, III. (IX.) yüzyıl boyunca bu zümre tarafından Emevî yönetimine karşı gerçekleştirilen ayaklanmalardır. Bu ayaklanmaların temelinde iktidarı elinde bulunduran Emevîler'le yerli aristokrat aileler arasında yaşanan nüfuz çatışması, devletin fazla vergi alması, bazı idarecilerin ya da Arap topluluklarının bulundukları bölgelerde müvelledûnu baskı altında tutması gibi faktörler yatmaktaydı. Ayrıca IX. yüzyılın ikinci yarısında merkezî idarenin zayıflaması, Endülüs içindeki müsta'ribûn cemaatleriyle kuzeydeki hıristiyan krallıklarının müvelled âsileri desteklemeleri de söz konusu isyanların süreklilik kazanmasını etkilemiştir. IX. yüzyılın ilk yarısında vuku bulan müvelledûn ayaklanmaları daha ziyade, merkezî idarenin veya temsilcilerinin kendilerini memnun etmeyen bazı uygulamalarına tepki niteliğinde iken aynı yüzyılın ikinci yarısındakilerin temel gayesi isyan bölgelerinin merkezî idareden koparılması olmuştur. Bu ise müvelledûn hareketlerinin birer bağımsızlık mücadelesi şekline dönüşmesi demekti. Bundan dolayıdır ki emirlik döneminin sonlarına doğru Tuleytula, Yukarı Sınır bölgesinin büyük bir kısmı, Aşağı Sınır bölgesi, Güney Endülüs'ün büyük bir kısmı ve Tüdmîr (Teodomiro) merkezî idarenin kontrolünden çıkmıştı. Endülüs Emevî Devleti'ni erken bir dağılma süreciyle karşı karşıya getiren bu hareketler, ayaklanma halindeki şehir ve bölgelerden vergilerin toplanamaması sonucunu doğurmuş ve beytülmâlin büyük ölçüde boşalmasına yol açmıştır. Bu durumda askerlere ödenen ücretlerin kısıtlanmasına gidilmiş, bunun üzerine özellikle Arap ve mevâlî askerlerinin bir kısmı, orduyu terkederek İşbîliye ve İlbire'de olduğu gibi geri döndükleri iktâlarını yerli halk aleyhine genişletme çabası içine girmiştir. Müvelledûn isyanlarının bir başka sonucu da merkezî idarenin bu hareketlerle uğraşmasından faydalanan hıristiyan krallıklarının Endülüs topraklarına saldırma fırsatı yakalamış olmasıdır. Nitekim ilk ayaklanmalar

sırasında Franklar Berşelûne'yi (Barselona) istilâ etmiştir. Navarra Krallığı, Benî Kasî ailesiyle gerçekleştirdiği

ittifak sayesinde kuruluşunu daha rahat biçimde tamamlamış ve León Krallığı da gerek Benî Mervân'a gerekse Tuleytulalılar'a verdiği destekle nüfuzunu Tuleytula ve Batalyevs'e, hatta Mâride ve civarına kadar yaymıştır.

İlk defa I. Hakem zamanında ortaya çıkan, II. Abdurrahman ve I. Muhammed dönemlerinde devam eden ve asıl Münzir ile Abdullah'ın iktidar günlerinde yoğunlaşan müvelledûn isyanları, X. yüzyılın ilk çeyreği içerisinde III. Abdurrahman tarafından sona erdirilmiştir. Bu neticenin alınmasında, Abdurrahman'ın merkezî idareyi içinde bulunduğu dağınıklıktan kurtarıp kararlı bir şekilde isyan merkezlerinin üzerine gitmesi kadar bazı müvelledûn cemaatlerinin içlerindeki bölünmeler de etkili olmuştur. Meselâ İbn Hafsûn'un politik mülâhazalarla hıristiyan olduğunu ilân etmesiyle birlikte birçok müvelled grubu topluca ondan ayrılmış, hatta ona karşı savaş açmıştır.

Müvelledûn hareketlerine son verilmesiyle doğurdukları sonuçlar da ortadan kalkmış ve bunun paralelinde Endülüs yeniden siyasî bütünlüğe kavuşmuştur. Bu ortam içinde hızlı bir ekonomik kalkınma ve sosyal kaynaşma süreci başlamış, bu süreçte kendini Arap, Berberî ya da müvelled olmaktan çok Endülüslü olarak hisseden yeni bir nesil teşekkül etmiştir. Ancak bu gelişme etnik farklılıkların tamamıyla yok olduğu anlamına gelmemekte ve Doğu'daki Şuûbiyye hareketine benzer bir cereyanın V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısında Endülüs'te de ortaya çıktığını gösteren bilgiler bulunmaktadır. Öte yandan XII. yüzyılın başlarından itibaren kaynaklarda artık müvelledûn adına rastlanmamaktadır. Bilhassa Endülüs'ün kırkın üzerinde küçük emirliğe bölünerek gerçek bir siyasî parçalanmaya mâruz kaldığı mülûkü't-tavâif devrinde tek bir müvelled liderinin yahut devletinin görülmemesi dikkat çekicidir. Bu durum söz konusu toplumun öteki unsurlarla kaynaşıp eridiğini göstermektedir. XII. yüzyılda Doğu Endülüs'te sivrilen İbn Merdenîş ve İbn Eşkīlûle gibi yerli halktan liderleri müvelledûndan saymak mümkünse de bunlar o cemaatin çıkardığı liderler olmaktan çok kendi kabiliyetleriyle temayüz etmiş ve

zamanla iktidara ulaşmış şahsiyetlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Una crónica anónima de Abd al-Rahmān III al-Nāsir (nşr. ve trc. E. Lévi-Provençal - E. García Gómez), Madrid-Granada 1950; Aḫbâr mecmûʿa, s. 133 vd.; İbnü'l-Kūtıyye, Târîḫu iftitâḥi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1402/1982, s. 64-65, 68-69, 88-89, 100 vd.; İbnü'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs, Kahire 1966, I, 227-228; İbn Hazm, Cemhere, s. 502-503; İbn Hayyân, el-Muḳtebes, s. 294, 299, 300-301, 335, 347-348, 350, 362-363, 368-379, 383, 396; İbnü'l-Ebbâr, el-Ḥulletü's-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1963, I, 55, 147-155; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib fî ḥule'l-Maġrib (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1953, II, 23-24, 53, 363-364; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, II, 74-77, 83, 94-96, 102, 106 vd.; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 129 vd., 289-290; İbnü'l-Attâr Muhammed b. Ahmed el-Ümevî, el-Ves̱âʾiḳ ve's-sicillât (nşr. P. Chalmeta - F. Corriente), Madrid 1983, s. 405-418; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1367/1949, IV, 166-167; R. Dozy, Historia de los musulmanes de España, Madrid 1985, II, tür.yer.; F. J. Simonet, Historia de los Mozárabes de España, Madrid 1983, II, s. XV-XXI; E. Lévi-Provençal, Historia de España (trc. E. G. Gómez), Madrid 1950, IV, 46-48, 99 vd., 183 vd.; V, 101-107; S. M. Imamuddin, Some Aspects of the Socio-Economic and Cultural History of Muslim Spain, Leiden 1965; W. M. Watt, A History of Islamic Spain, Edinburgh 1965, s. 30-45, 54-55; M. Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs: Mine'l-fetḥ ilâ bidâyeti ʿahdi'n-Nâṣır, Kahire 1969, s. 322 vd.; Anwar G. Chejne, "Islamization and Arabization in al-Andalus: A General View", Islam and Cultural Change in the Middle Ages (ed. Speros Vryonis Jr.), Wiesbaden 1975, s. 59-86; a.mlf., Historia de la España musulmana, Madrid 1980, s. 105-107; P. Guichard, al-Andalus, Barcelona 1976, s. 175, 232-233; R. W. Bulliet, Conversion to Islam in the Medieval Period, Massachusetts 1979; Th. F. Glick, Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages, Princeton 1979, s. 35 vd.; G. S. Colin, el-Endelüs (trc. İbrâhim Hurşîd v.dğr.), Beyrut-Kahire 1980, s. 92-93; İbrâhim Beydûn, ed-Devletü'l-ʿArabiyye fî İsbânyâ, Beyrut 1980; R. Pastor de Togneri, Del

Islam al Cristianismo, Barcelona 1985, s. 79 vd.; C. Sánchez-Albornoz, España Musulmana, Madrid 1986, I, 162 vd., 285-294, 315-324; Mehmet Özdemir, Endülüs'de Muvelledûn Hareketleri (doktora tezi, 1989), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Müvelledûn'un Endülüs Emevileri Döneminde Kültürel Hayattaki Yeri", AÜİFD, XXXIV (1993), s. 175-208; M. C. Hernandez, El Islam de al-Andalus, Madrid 1992, s. 181-182; a.mlf., "The Social Structure of al-Andalus", The Formation of al-Andalus (ed. M. Marín), Gateshead 1998, I, 51-83; Ubâde Kühayle, Târîḫu'n-naṣârâ fi'l-Endelüs, Kahire 1993, s. 39-44; H. Kennedy, Muslim Spain and Portugal, London 1996, s. 39, 50-59, 65, 68-70, 74-77, 143; L. Molina, "An Arab Among Muwallads: Muhammad Ibn 'Abd al-Salām al-Khushanī", The Formation of al-Andalus (ed. M. Marín), Gateshead 1998, I, 115-128; M. Fierro, "Four Questions in Connection with Ibn Hafsūn", a.e., I, 291-328; A. Cutler, "The Ninth Century Spanish Martyrs Movement and the Origins of Western Christian Missions to the Muslims", MW, LV (1965), s. 321-329; J. Waltz, "The Significance of the Voluntary Martyrs of the Ninth Century Cordova", a.e., LX/2 (1970), s. 143-159; LX/3 (1970), s. 226-236; F. Corriente, "Ḫaṣâʾiṣu kelâmi ehli'l-Endelüs", Mecelletü'l-Maʿhedi'l-Mıṣrî, XXIII, Madrid 1985-86, s. 59-68; Heffening, "Müvelled", İA, VIII, 865-866; P. Chalmeta, "Muwallad", EI² (İng.), VII, 807-808.

Mehmet Özdemir

MÜVEŞŞAH

(الموشّح)

Endülüs’te ortaya çıkan bir şiir türü.

Sözlükte “çift süslemeli gerdanlık; omuzdan koltuk altına kadar uzanan ve iki parçadan oluşan süslü kemer” anlamındaki vişâh kelimesinden türeyen müveşşah kelimesi “iki temel sanat unsurunu taşıyan şiir” demektir. Dönüşümlü olarak birbirini izleyen uzun beyitler ile kısa bentler halinde iki temel unsurdan oluşan tevşîh diye de adlandırılan bu tür, Endülüs’ün debdebeli ve coşkulu hayatına paralel biçimde III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmış ve daha ziyade çalgı aletleri eşliğinde söylenen halk şarkılarına güfte olarak yazılmıştır. Bu şarkılar, Endülüs’ün sosyal hayatında önemli bir yer işgal eden edebiyat ve eğlence meclislerinde büyük rağbet görmüştür. Ayrıca müveşşah şairlerinin (veşşâh) halife, vali ve emîrler tarafından ödüllendirilmesi bu şiir türünün Endülüs’te yaygınlaşmasını hızlandırmıştır (Goldziher, s. 135; Mustafa eş-Şek‘a, s. 372). Gerçi Câhiliye devrinin ve daha sonraki dönemin Doğulu şairlerinden İmruülkays b. Hucr, Ebû Nüvâs, Ebü’l-Atâhiye, İbnü’l-Mu‘tez ve Dîkülcinn’in “musammat” adı verilen müveşşaha benzer bir tür şiir nazmettikleri rivayet edilmektedir (Ahmed Heykel, s. 147). Bu noktadan hareketle müveşşahın Doğu’da ortaya çıkıp Endülüs’e intikal ettiği ve orada gelişip yayıldığı kanaatini ileri sürenler olmuştur (İbn Ebû Usaybia, II, 72). Ancak araştırmalar İmruülkays’ın böyle bir şiir yazmadığını, adı geçen diğer şairlere nisbet edilen şiirlerin de başka şairlere ait olduğunu göstermiştir (Gomez, XXI [1956], s. 406-407). Ağırlık kazanan telakkiye göre müveşşah, İspanyol gezginci halk ozanlarının belli bir vezin ve kafiyeye uymadan kıtalar halinde okudukları aşk ve kahramanlık şarkılarının etkisiyle (Hannâ el-Fâhûrî, s. 810; İA, VIII, 867) Endülüs’teki Arap ve İspanyol kökenli halk arasında doğmuş, zaman içinde kendine has kurallara sahip olarak birçok yönden klasik Arap şiirinden farklı bir yapı ve nitelik kazanmıştır (İbn Haldûn, II, 1402; İhsan Abbas, s. 222).

İbn Haldûn ile birlikte (Mukaddime, II, 1403) bazı müellifler, müveşşahın

III. (IX.) yüzyılın sonlarına doğru Mukaddem b. Muâfâ ve İbn Abdürabbih ile başladığını kaydediyorsa da günümüze ulaşan müveşşahlar, bu tür şiiri ilk defa Ubâde b. Mâüssemâ'nın (ö. 422/1031) yazılı hale getirdiğini

ve bilinen kalıplarını onun düzenlediğini ortaya koymaktadır (İhsan Abbas, s. 230-231; Mustafa eş-Şek'a, s. 373). İbn Mâüssemâ'nın çağdaşı Muhammed b. Ubâde el-Kazzâz da müveşşah türü şiirleriyle temayüz eden ilk şairlerdendir (İbn Haldûn, II, 1403). Ayrıca Şair Remâdî bu türün gelişmesinde etkili rol oynamıştır (Safedî, s. 20-21). Özellikle VI (XII) ve VII. (XIII.) yüzyıllarda müveşşahları ile ünlü birçok şair yetişmiştir. İbn Hayyûn, İbn Bakī, Ali b. Abdülganî el-Husrî, İbn Bâcce, Ebü'l-Abbas el-A'mâ et-Tütîlî, İbn Sehl el-İsrâilî, İbn Dânyâl, İbnü'l-Vekîl, İbn Hâtime, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, İbn Zümrek, İbn Haldûn, İbn Zâkûr bunlardan bazılarıdır (Mustafa eş-Şek'a, s. 372-375; İA, VIII, 867-868). VI. (XII.) yüzyılın sonları ile VII. (XIII.) yüzyılın başlarında İbn Senâülmülk'ün müveşşahları vasıtasıyla Mısır'a, oradan Doğu'ya intikal eden müveşşah türünde Doğulu şairlerden "muzammen" denilen yeni bir müveşşah türü icat eden Safiyyüddin el-Hillî ile Selâhaddin es-Safedî, İbn Nübâte el-Mısrî ve İbn Hicce el-Hamevî gibi şairler de önemli eserler vermiştir.

Genellikle bir müveşşahta uzun beyitlerle mısralardan oluşan bentler dönüşümlü olarak birbirini izler. Müveşşahlardaki uzun beyitlere "kufl", bir tek kufle "kafle" ve bir kaflenin her bir cüzüne "gusn" adı verilir. Bir kaflede cüz sayısı ikiden ona kadar olabilir. Bir müveşşahtaki kafleler cüz sayısı, kafiye ve vezin yönünden aynıdır ve cüzlerinin kafiyeleri birbirine benzer. Müveşşahlar genellikle kafle ile başlar ve kafle ile sona erer. Kafle ile başlayan müveşşaha "tam müveşşah" adı verilir ve toplam altı kafle içerir. Kısa bent ve kıtalarla başlayan müveşşaha da "akra' müveşşah" denilir ve beş kafle içerir.

Müveşşahın girizgâhını teşkil eden kafleye "matla'" (mezhep, merkez), kafleleri izleyen ve mısralardan oluşan kıtalar halindeki bentlere de "devir" adı verilir. Devri teşkil eden her mısra "sımt" diye anılan birkaç cüzden meydana gelir. Bir müveşşahta genellikle beş devr bulunur. Devrler vezin ve cüz (sımt) sayısı bakımından benzeşirse de her bir devir farklı kafiye düzenine sahip olabilir. Müveşşahta bir devirle onu takip eden kafleden oluşan ikili kombinezona beyit adı verilir. Bütün müveşşahın özeti

durumundaki son kafleye “harce” (çıkış) denir. Harcesi olmayan şiir müveşşah saYılmaz (Mustafa eş-Şek‘a, s. 377). Harce şair, kadın, genç, kuş, saray, savaş veya zafer gibi maddî veya mânevî bir varlığın dilinden söylenir. Şair bu kısımda dinleyicilerin dikkatini çekecek önemli şey söyleyemezse başka bir şairin şiirinden iktibasta bulunur (İA, VIII, 866).

Müveşşahlar başlangıçta gramer kurallarına uyularak fasih Arapça ile söylenirdi. Daha sonra halk tarafından kolayca anlaşılmasını sağlamak ve şiire müzikal bir hava vererek dinleyicilerin ilgisini çekmek için bazan harcelerde halk dilinde yaygın Arapça, Latince ve İspanyolca kelime ve deyimler kullanılmıştır (Nicholson, s. 417; Ahmed Heykel, s. 138). Bu tür harceye “harce zeceliyye” (harce âmmiyye) denir. Tamamı fasih Arapça olan harceye ise “harce muarrebe” adı verilir (İhsan Abbas, s. 232-235; Ömer Ferruh, IV, 433-437; Mustafa eş-Şek‘a, s. 372-377; İA, VIII, 866-868).

Kafiye düzeni harflerle gösterilen bir müveşşahın kısımları şu şekilde sıralanabilir:

Müveşşahın genel yapısı böyle görünmekle beraber (Mustafa eş-Şek‘a, s. 379) tür olarak kesin kurallarla tesbit edilmediğinden değişik konu ve yapılarda müveşşahlar da mevcuttur. Meselâ İbn Senâülmülk’ün bir müveşşahı yukarıdaki örnekten farklı olarak şöyle görünür (İA, VIII, 867):

Ebü’l-Abbas el-A‘mâ et-Tütîlî ise müveşşaha daha canlı ve ritmik bir hava vermek için mısraları kısaltmıştır.

Müveşşahların aruzun on altı bahrine tatbik edilmiş 146 örneği olduğu belirtilir (Ömer Ferruh, IV, 427; İA, VIII, 867). Ayrıca müveşşahlarda klasik bahirlerin dışında kalan 174 tâli vezin tesbit edilmiştir (DİA, III, 431).

Müveşşahlar bestelenip telli çalgılar eşliğinde söylenen şarkılara güfte olduğundan işlenen konular da bu amaca uygundur. Müveşşahların Endülüs’te yaygın biçimde söylenmesindeki asıl sebep halkın gazel, içki ve eğlenceye olan düşkünlüğüdür. Bundan dolayı V. (XI.) yüzyıl sonlarına kadar müveşşahlarda sadece medih, hamriyat ve gazel konuları işlenmiştir.

Zaman içinde tabiat tasviri, kutlama, zühd, tasavvuf, mersiye ve hiciv konularına da yer verilmiştir. Müveşşah genellikle gazelle başlar, medih ve diğer konularla devam eder ve yine gazelle son bulur. Bu tür şiirde zühd ve tasavvuf konuları ilk defa Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından işlenmiştir.

Endülüs müveşşahı İbrânî şiirini etkilemiş olup bu edebiyatta da müveşşahları ile ünlü yahudi şairleri yetişmiştir. Aynı şekilde Endülüs müveşşahı İran şiirini, İran şiiri de Türk şiirini etkileyerek müstezad şeklinin, Kastilya halk şiirinde ise "villancico" denilen türün doğmasına kaynak teşkil etmiştir.

Müveşşahla ilgili İbn Senâülmülk Dârü'ṭ-ṭırâz fî ʿameli'l-müveşşeḥât (Dımaşk 1949), İbnü'l-Vekîl Ṭırâzü'd-dâr, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb Ceyşü't-tevşîḥ (Tunus 1967), Nevâcî ʿİḳdü'l-leʾâl (ʿuḳūdü'l-leʾâl) fi'l-müveşşeḥât ve'l-ezcâl (nşr. Abdüllatîf eş-Şihâbî, Bağdat 1982) ve Martin Hartmann, Das Muvassaḥ (Weimar 1897) adlı eserleri kaleme almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bessâm eş-Şenterînî, ez̠-Z̠aḫîre, I, 469; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, Kahire 1882, II, 72; Safedî, Tevşîʿu't-tevşîḥ (nşr. Elbîr Habîb Mutlak), Beyrut 1966, s. 20-43; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1983, II, 1402-1417; Hannâ el-Fâhûrî, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî,

Beyrut 1960, s. 805-817; I. Goldziher, A Short History of Classical Arabic Literature, Berlin 1966, s. 135-137; R. A. Nicholson, A Literary History of the Arabs, Cambridge 1969, s. 415-417; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1974, III, 172-179; İhsan Abbas, Târîḫu'l-edebi'l-Endelüsî, Beyrut 1978, s. 216-279; Şevkī Dayf, el-Fen ve mez̠âhibüh, Kahire 1978, s. 450-455; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, IV, 421-450; Mustafa eş-Şek'a, el-Edebü'l-Endelüsî, Beyrut 1983, s. 371-463; Ahmed Heykel, el-Edebü'l-Endelüsî, Kahire 1985, s. 138-153; J. V. Hammer-Purgstall, "Notice sur les muwashshahāt et les ezdjāl", JA, VIII (1893), s. 153-162; E.

G. Gomez, “Una Pre-Muwaššaḥa, atributad a Abū Nuwās”, al-Andalus, XXI, Madrid 1956, s. 406-414; Hüseyin Nassâr, “el-Müveşşaḥât fi’l-ʿaṣri’l-ʿOs̱mânî”, Buḥûs̱ü Külliyyeti’l-luġati’l-ʿArabiyye, I/1, Mekke 1401-1402, s. 163-170; F. Corriente, “Again on the Metrical System of Muwaššah and Zajal”, JAL, XVII (1986), s. 34-49; İnci Koçak, “Endülüs Şiiri”, Araştırma, XIII, Ankara 1991, s. 417-423; S. M. Stern, “el-Müveşşahu’l-Endelüsiyyü’l-ḳadîm”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XXVI/1-2, İslâmâbâd 1991, s. 225-238; D. Gil, “The Muwaššaḥ”, IOS, XI (1991), s. 137-159; J. A. Abu Haidar, “The Muwashshaḥāt: are they a Mystery?”, al-Qantara, XIII/1, Madrid 1992, s. 63-81; a.mlf., “The Arabic Origins of the Muwashshahāt”, BSOAS, LVI/3 (1993), s. 439-458; Mustafa el-Gadîrî, “el-Müveşşaḥâtü’l-Endelüsiyye”, Mecelle Dirâsât Endelüsiyye, sy. 13, Tunus 1995, s. 37-54; Süleyman Attâr, “Dirâse fî neşʾeti’l-müveşşaḥâti’l-Endelüsiyye”, Mecelletü’l-Maʿhedi’l-Mıṣrî, XXIX, Madrid 1997, s. 47-295; A. Yaşar Koçak, “Endülüs Muvaşşahaları”, Nüsha, I/3, Ankara 2001, s. 111-118; Moh. Bencheneb, “Muveşşah”, İA, VIII, 866-868; G. Schoeler, “Muwas̲h̲s̲h̲aḥ”, EI² (Fr.), VII, 811-814; Nihad M. Çetin, “Arûz”, DİA, III, 431.

Mustafa Aydın

el-MÜVEŞŞAH

(الموشّح)

Merzübânî’nin (ö. 384/994) Arap şiiri ve şairlerinin eleştirisine dair eseri

(bk. MERZÜBÂNÎ).

MÜVEYLİHÎ AİLESİ

Mısır'ın köklü ailelerinden biri.

Ailenin soyu bir yandan Hz. Hasan ve Hüseyin yoluyla Hz. Ali'ye, öte yandan Hz. Ebû Bekir'e dayandırılır. Müveylihî nisbeti Hicaz bölgesinin Kızıldeniz sahiline düşen, uzun zaman Mısır ve Osmanlı yönetiminde kalan Müveylih'le ilgilidir. 50 yılında (670) buraya göç eden ailenin fertleri beldenin idaresini daima ellerinde bulundurmuş, Yavuz Sultan Selim Mısır'ı zaptedince kendi adına beldeyi yönetmek üzere aile fertlerini vekil tayin etmiş, bu sebeple aile "üsretü'l-vekîl" olarak da anılmıştır. Ailenin on altıncı atası Muhammed Ebü's-Sürûr, Müveylih'i düşman saldırılarından korumak ve oradan geçen Hacıları barındırmak amacıyla bir kale yaptırdı. Onun torunu Seyyid Mustafa el-Müveylihî, 1180 (1766-67) yılında bir taraftan beldenin yönetimini elinde bulundururken diğer taraftan ipek ticareti yapıyordu. Seyyid Mustafa, 1189'da (1775) beldenin yönetimini oğlu Ahmed'e bırakarak Kahire'ye gitti ve bir ticarethane açtı. Aile bu tarihten itibaren Müveylih'te kalanlar ve Mısır'a göçenler olmak üzere ikiye bölündü. Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın 1226'da (1811) meydana gelen Vehhâbî isyanını bastırması sırasında maddî katkılarda bulunan Ahmed el-Müveylihî, saltanat vekili olarak Müveylih'in idaresini sürdürme yetkisini Osmanlı yönetiminden sağladı. Ayrıca oğlu İbrâhim'in, Mehmed Ali Paşa'nın kethüdâsı Habîb Efendi'nin sır kâtibi olması da Mısır yönetimiyle ailenin alâkasını güçlendirdi. Ahmed'in vefatından (1228/1813) sonra oğlu İbrâhim 1827'de Mehmed Ali Paşa tarafından tâcirler arasında ortaya çıkan davalara bakan meclise üye tayin edildi.

İbrâhim el-Müveylihî'nin, oğlu Abdülhâlik'ten torunu olan İbrâhim özel hocalardan Arap dili ve edebiyatı dersleri alarak kendini yetiştirdi. 1868'de dinî ve edebî eserler yayımlamak üzere Ârif Paşa ile Cem'iyyetü'l-maârif'i kurdu ve Zebîdî'nin Tâcü'l-ʿarûs, Bedîüzzaman el-Hemedânî'nin Resâʾil, Makrîzî'nin es-Sülûk, Ebü'l-Haccâc el-Belevî'nin Kitâbü Elifbâʾ, İzzeddin İbnü'l-Esîr'in Üsdü'l-ġābe adlı eserlerini bastırdı. 1879'da Hidiv İsmâil Paşa Napoli'ye sürgüne gönderilince İbrâhim de onunla birlikte gitti; orada bir taraftan paşaya kâtiplik yaparken diğer taraftan el-Ḫilâfe ve el-İttiḥâd

gazetelerini çıkardı. Arapça-Türkçe haftalık bir gazete olan el-Ḫilâfe'de hilâfetin Arap aslından geldiğini, haksız yere el değiştirip Osmanlılar'a geçtiğini, o gün için hilâfet merkezinin Mısır, sahiplerinin de Hidivîler'in olması gerektiğini iddia etti. Bunun üzerine Osmanlı yönetimi el-Ḫilâfe'nin yayımına son verdi. 1884'te Paris'e giden İbrâhim el-Müveylihî, Osmanlı sultanına ağır eleştiriler içeren el-İttiḥâd'ın dördüncü sayısını çıkarınca padişahın talebiyle Fransa'dan çıkarıldı ve Cemâleddîn-i Efgānî'nin daveti üzerine Londra'ya gitti. Londra'da el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā ve Żiyâʾü'l-ḫâfiḳayn gazetelerinde Doğu'yu ve İslâm'ı hararetle savunan yazılar neşretti, ayrıca el-Enbâʾ ve ʿAynü Zübeyde gazetelerini yayımladı.

İbrâhim el-Müveylihî'nin İngiliz siyasetine yönelttiği eleştirilerden memnun kalan II. Abdülhamid, 1885'te kendisini İstanbul'a davet ederek Maarif Encümeni üyeliğine tayin etti. Burada kaldığı on yıl içinde İbrâhim Edhem Bey'in el-Hakāik gazetesinde Abdülhamid'in cuma namazı alaylarını tasvir eden yazılar kaleme aldı. Ancak 1895'te Mısır'a dönünce el-Muḳaṭṭam gazetesinde "Ehadü'l-fuzalâ" takma adıyla Osmanlı saray hayatını eleştiren yazılar yayımladı; bunları daha sonra "Edîb fâzıl mine'l-Mısriyyîn" imzası ve Mâ hünâlik adıyla bir kitap halinde neşretti. Kitap mâbeyinciler, casuslar, yaverler, başkâtipler, kızlar ağası, meşâyih ve cülûs kutlamaları gibi Osmanlı saray hayatı ile hilâfet konusunda ağır eleştirilere yer vermesi üzerine toplatıldı.

Mısır'da oğlu Seyyid Halil Bek ile arkadaşı Hamdi Yegen Bek adına el-Mişkât gazetesini çıkaran, ayrıca Sûḳu'l-ʿaṣr ve Ebû Zeyd gibi mizah gazeteleri yayımlayan İbrâhim el-Müveylihî'nin en uzun soluklu gazetesi Miṣbâḥu'ş-şarḳ'tır. 1898-1903 yılları arasında 266 sayısı çıkan haftalık siyasî, edebî ve dinî gazete amacını "emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker, ahlâkî çözülme, bid'at ve hurafelerle mücadele, Ezher Üniversitesi'ni ıslah etme" şeklinde açıkladı. Müveylihî makalelerinde misyonerlere karşı İslâm'ı ve İslâm birliğini, İngiliz işgaline karşı Mısır ve Sudan'ı savundu, Doğu'nun ve Mısır'ın ıslahına dair önerilerde bulundu. Dinî ıslahat konusunda Muhammed Abduh'un safında yer alarak Ezher ulemâsının bu meseledeki tavırlarını eleştirdi. İngiliz işgaline karşı tutumunu ve İslâm birliği konusundaki görüşlerini Ḥadîs̱ü Mûsâ b. ʿİṣâm ev Mirʾâtü'l-ʿâlem adlı eserinde hikâye konusu olarak da işledi. İbrâhim b. Abdülhâlik 1906'da Kahire'de öldü.

Müveylihî ailesinin ikinci ünlü şahsı İbrâhim'in kardeşi Abdüsselâm el-Müveylihî'dir. Abdüsselâm, Hidiv İsmâil Paşa hükümetinin son dönemlerinde Mısır Parlamentosu'nun üyesi olarak İngiliz işgaline karşı tavır ortaya koydu, Mısır'ın kurtuluşu için ateşli konuşmalar yaptı. Nûbar Paşa'ya ve hükümet başkanı Riyâz Paşa'ya karşı 1879 yılında parlamentoda yaptığı konuşmalarda onları İngiliz ve Fransız sefirleriyle birlikte Mısır halkına karşı iki yüzlü davranmakla itham etti. Vatan ve millet uğruna yaptığı konuşmaları sebebiyle Times gazetesi kendisinden "Mısır'ın Mirabo'su" olarak söz etti. Abdüsselâm 1910 yılında Kahire'de vefat etti.

Ailenin üçüncü önemli şahsı İbrâhim'in oğlu Muhammed el-Müveylihî'dir. Medresetü'l-Haranfeş, Medresetü'l-Encâl ve Ezher'deki öğreniminden başka Arap dili ve edebiyatı ile diğer dillere dair özel dersler alarak kendini yetiştiren Muhammed el-Müveylihî Fransızca, Türkçe, İtalyanca, İngilizce ve Latince biliyordu. 1881'den itibaren Hâkāniyye Vezâreti'nde iki yıl kadar görev yaptı, Kahire'nin kuzeyindeki Kalyûbiye ve Garbiye nahiyelerinde müdür yardımcısı, polis merkezinde memur olarak çalıştı; 1915 yılına kadar Evkaf İdaresi'nde müdürlük görevini yürüttü. İngiliz işgaline karşı Ahmed Urâbî Paşa'nın 1882'de başlattığı ayaklanmanın önemli temsilcilerinden olan Muhammed el-Müveylihî hareketin beyannâmesini hazırlayıp yayımladı. Bunun üzerine resmî görevine son verilince İtalya, Fransa ve İngiltere'den sonra İstanbul'a gitti, kütüphaneleri gezdi ve ardından Mısır'a döndü. el-Münebbih, el-Ḳāhire, Kevkebü'ş-şarḳ, el-Muḳaṭṭam, babasıyla birlikte kurduğu Miṣbâḥu'ş-şarḳ ile diğer bazı gazete ve dergilerde millî, edebî, siyasî ve içtimaî yazılar neşretti. Kahire Mecmau'l-ulûmi'l-lugaviyye el-Arabiyye'nin (el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-lugavî) tesisi için gayret sarfetti ve 1892'de kuruluşundan sonra en faal üyelerinden biri oldu.

Muhammed el-Müveylihî makāme tarzında zarif bir inşâ üslûbuna sahip olan Ḥadîs̱ü ʿÎsâ b. Hişâm adlı eseriyle şöhret kazandı. Eserde, hayalî bir kişi olan Îsâ b. Hişâm ile yazar arasında geçen diyaloglar halinde işgalin ilk yıllarından XX. yüzyılın başlarına kadar bir asırlık süreç içinde Mısır'da cereyan eden sosyal olaylar dile getirildi. Kitapta müellifin, babası İbrâhim el-Müveylihî'nin Ḥadîs̱ü Mûsâ b. ʿİṣâm adlı eserinden gerek isim gerekse tarz olarak faydalandığı anlaşılmaktadır. Yûsuf es-Sibâî'nin Arżu'n-nifâḳ

adlı eserinin de (Kahire 1949) Muhammed el-Müveylihî'nin Ḥadîs̱ü ʿÎsâ b. Hişâm ile yer yer paralellik arzettiği tesbit edilmiştir. ʿİlâcü'n-nefs ev resâʾil fi'l-aḫlâḳ da onun eserlerindendir. Muhammed 1930'da Kahire'de öldü. Müveylihî ailesinin modern Arap edebiyatında önemli tesirleri olmuş, Hâfız İbrâhim, Hifnî Nâsıf, Hüseyin Şefîk, Muhammed Lutfî Cum'a, Muhammed Ömer, Abdülazîz el-Bişrî gibi edipleri etkilemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed el-Müveylihî, Ḥadîs̱ü ʿÎsâ b. Hişâm ev fetre mine'z-zemen, Kahire 1341/1923, s. 5-6; Filip dî Tarrâzî, Târîḫu'ṣ-ṣıḥâfeti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1913, I, 78; II, 275-278; Abdülazîz el-Bişrî, el-Muḫtâr, Kahire 1935, I, tür.yer.; Selâhaddin Zihnî, Mısr beyne'l-iḥtilâl ve'ṣ-s̱evre, Kahire 1939, tür.yer.; Brockelmann, GAL Suppl., III, 194; İbrâhim Abdüh, Aʿlâmü'ṣ-ṣıḥâfeti'l-ʿArabiyye, Kahire 1944, s. 118-123; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 45; V, 305-306; M. Abdülmün'im Hafâcî, Ḳıṣṣatü'l-edeb fî Mıṣr, Kahire 1956, V, tür.yer.; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 43; VIII, 205; Abdüllatîf Hamza, Edebü'l-maḳāleti'ṣ-ṣıḥâfiyye fî Mıṣr, Kahire 1959, III, tür.yer.; Yûsuf Râmiç, Üsretü'l-Müveyliḥî ve es̱eruhâ fi'l-edebi'l-ʿArabiyyi'l-ḥadîs̱, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-maârif); Sâmî Abdülazîz el-Kûmî, eṣ-Ṣıḥâfetü'l-İslâmiyye fî Mıṣr fi'l-ḳarni't-tâsiʿ ʿaşer, Mansûre 1413/1992, s. 62-66; M. Ali Hedû, "Muḥammed el-Müveyliḥî", Mevsûʿatü Beyti'l-ḥikme li-aʿlâmi'l-ʿArab, Bağdad 1420/2000, I, 526-527; H. Pérès, "Les origines d'un roman célèbre de la littérature arabe moderne: "Ḥadīṭ ʿIsā Ibn Hishām" de Muḥammad al-Muwailiḥī", BEO, X (1943-44), s. 1-18; R. Allen, "Muḥammad al-Muwayliḥī's Coterie: The Context of Ḥadīth ʿIsā Ibn Hishām", Quaderni di Studi Arabi, XVIII, Venezia 2000, s. 51-60; a.mlf., "al-Muwayliḥī", EI² (İng.), VII, 813-815.

Yusuf Ramiç

MÜYESSİRETÜ'l-ULÛM

(ميسّرة العلوم)

Bergamalı Kadri'nin (ö. 937/1530'dan sonra) yazdığı Türkiye Türkçesi'nin ilk dil bilgisi kitabı

(bk. BERGAMALI KADRİ).

MÜZÂBENE

(المزابنة)

Hz. Peygamber'in yasakladığı bir satış türü.

İlgili hadislerin râvilerince farklı şekillerde açıklanan müzâbene kelimesi fakihler tarafından da değişik biçimlerde yorumlanmıştır. Hadislerde yer alan ve Resûl-i Ekrem'den işitilmiş olması muhtemel bulunan açıklamaların birleştiği noktalara göre müzâbene, "ağaç üzerindeki olgunlaşmış taze hurmanın kuru hurma karşılığında satılması" anlamına gelmektedir (Sıddîk M. Emîn ed-Darîr buna "aynı ölçüde" kaydını eklerse de kendisinin ilk şık olarak zikrettiği Ebû Saîd el-Hudrî hadisindeki izahta bu unsur bulunmamakta ve ikinci şıkkı açıklarken bizzat bu farka dikkat çekmektedir, krş. el-Ġarar ve es̱eruh, s. 211, 212, 213). Bu açıklamaların en kapsamlısına göre ise müzâbene "hurma ağacındaki taze mahsulün kuru hurma, asmasındaki yaş üzümün kuru üzüm ve başağındaki hububatın harmanlanmış kuru mahsul karşılığında aynı ölçüde satılması" demektir. Aynı ölçüde olma özelliği şöyle açıklanır: Ağaçtaki taze hurmanın kaç ölçek olduğu tahmin edilerek (Mv.F, IX, 139) veya kaç ölçek çıkarsa o kadar olmak üzere kuru hurma ile değişimi kararlaştırılır. Bazı hadislerin izahında satıcının fazla çıkarsa kendisine ait olacağını ve eksik çıkarsa üstünü tamamlayacağını şart koşması usulünden söz edilir ki bu durumda önce değişime konu olacak kuru hurmanın kaç ölçek olacağının kararlaştırıldığı anlaşılmaktadır. Hadislerden çıkan sonuç, satıcı fazla çıkarsa kendisine ait olacağını ve eksik çıkarsa üstünü tamamlayacağını şart koşsa da koşmasa da belirtilen şekillerde satışın câiz olmadığı yönündedir. Bunların ölçekle satışı câiz görülmediğine göre götürü olarak (tahmin yoluyla) satılması öncelikle câiz olmaz.

Hanefîler, hadislerdeki açıklamalarla sınırlı tutarak müzâbeneyi "aynı ölçüde olmak üzere ağacındaki taze hurmayı kuru hurma ve asmasındaki yaş üzümü kuru üzüm karşılığında satma" şeklinde tarif etmişlerdir. Zeydiyye fakihleri de bu kanaattedir. Mâlikîler ise hadislerde yer almayan bazı hususları ekleyerek müzâbeneyi daha geniş biçimde yorumlamışlardır.

İmam Mâlik müzâbeneyi “götürü usulle yapılan değişim” olarak tasvir etmiş ve onu satımdan çok bir tür kumar olarak nitelemiştir (ayrıca bk. CÜZÂF). Bazı Mâlikî fakihleri de satım konusu malın miktarının meçhul olmasına vurgu yapmışlardır. Fukaha -arâyâ satışı dışında-ağacındaki taze hurmanın kuru hurma, asmasındaki yaş üzümün kuru üzüm ve başağındaki hububatın kuru mahsul karşılığında satılmasının haram olduğu noktasında fikir birliği içindedir. Yasağın illeti satım konusu malın miktarının yeterince belirlenmemiş olmasından kaynaklanan garar, ayrıca ribevî mallarda fazlalık şeklinde açıklanmıştır. Dalından koparılmış taze hurmanın böyle bir satışa konu edilmesi müzâbene kapsamında olmayıp başka bir hadisle yasaklanmıştır. Sa‘d b. Ebû Vakkās’ın rivayetine göre Hz. Peygamber, yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satımı meselesinde çevresindekilere, “Taze hurma kuruduğunda eksilir mi?” diye sormuş, “evet” cevabını alınca da bu tür satımı yasaklamıştır. Dalından ayrılmış olan taze ürünlerin kurusu karşılığında satımı konusunda ise görüş ayrılığı vardır. Cumhura göre ister eşit ister farklı miktarlarda olsun bu da câiz değildir. Ebû Hanîfe aynı ölçüde olmak kaydıyla böyle bir değişimin câiz olduğuna hükmetmiştir (Sıddîk M. Emîn ed-Darîr, s. 206-216).

Resûl-i Ekrem’in, kendisine intikal eden şikâyetlerin ve hukukî uyuşmazlıkların çoğalması üzerine zarara ve ihtilâfa yol açan akid türlerini yasaklamaya gittiği haberlerine

ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Zira ticaret dünyasından gelen bir kişi olarak onun bu durumları bildiğini var saymak ve bu çekişmeler vesilesiyle olması gereken düzenlemeyi yaptığını söylemek daha isabetli görünmektedir. Müzâbene, muhâkale vb. satışların yasaklanmasıyla trampadan paraya dayalı ekonomiye geçişe yönlendirmenin de hedeflendiği söylenebilir; ancak bu hükmün asıl amacının taraflar arasında ihtilâfa yol açabilecek belirsizliklerin giderilmesi ve haksız kazancı önleme olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan Hz. Peygamber, olgunlaşmış taze hurmaya özenen ve ellerinde mübâdele edecek kuru hurmadan başka malları bulunmayan kimselere 5 veski (1 vesk = yaklaşık 175 kg.) geçmemek şartıyla böyle bir mübâdele yapabileceklerini bildirmiştir. Şekli ve muhtevası dikkate alındığında müzâbene olarak nitelenebilecek olan bu satım türü (ariyye) Hakkındaki

hüküm istisnaî olup mahiyetine dair farklı görüşler bulunmaktadır (Zekiyyüddin Şa‘bân, s. 141-142; ayrıca bk. ARÂYÂ).

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Büyûʿ”, 23-25; Buhârî, “Büyûʿ”, 74-75, 82, 83; Müslim, “Büyûʿ”, 81-85; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ ve İcârât”, 19-22; Tirmizî, “Büyûʿ”, 14; Nesâî, “Büyûʿ”, 28; Şâfiî, el-Üm, III, 54-56; Müzenî, el-Muḫtaṣar (nşr. M. Abdülkadir Şâhîn), Beyrut 1419/1998, s. 115-116; Kâsânî, Bedâʾiʿ (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1418/1997, VII, 84; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye (nşr. M. M. Tâmir - Hâfız Âşûr Hâfız), Kahire 1420/2000, III, 974-975; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, İstanbul 1985, II, 132-137, 180-183; Burhâneddin İbn Müflih, el-Mübdiʿ fî şerḥi’l-Muḳniʿ (nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1399-1402/1979-82, IV, 140, 143; Sıddîk M. Emîn ed-Darîr, el-Ġarar ve es̱eruh fi’l-ʿuḳūd fi’l-fıḳhi’l-İslâmî: Dirâse muḳārene, Kahire 1386/1967, s. 206-216; Zekiyyüddin Şa‘bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 2004, s. 141-142; “Beyʿu’l-müzâbene”, Mv.F, IX, 139-140.

Celâl Yeniçeri

MÜZAKERE

(المذاكرة)

En az iki kişinin bir araya gelip hadisler üzerinde mütalaada bulunması anlamında terim.

Sözlükte “anmak, zikretmek” mânasında zikr kökünden türeyen müzâkere (müzâkeretü’l-hadîs), terim olarak hadis talebeleri veya râviler arasında bazı hadislerin yahut hadis konularının mütalaa edilmesini ifade eder. Aynı mânada mürâcaat kelimesi de kullanılır. Müzakere “hadis rivayet etmek, müzakere yoluyla rivayette bulunmak” anlamında da zikredilmiştir (Hatîb el-Bağdâdî, er-Riḥle, s. 114). Hadis müzakere etmeyi alışkanlık haline getirenlere ehlü’l-müzâkere denir. Müzakere, İslâm ilim geleneği içinde ezberleme-yazma-müzakere-anlama-uygulama-başkalarına anlatma şeklindeki sürecin bir parçası olup öğrenmenin ve öğretmenin en kestirme yollarından kabul edilmektedir.

Hadis öğrenmeyi ve öğrenilen hadisleri pratik hayatta uygulamayı sağlayan müzakerenin sahâbe döneminden itibaren mescidlerde (Hâkim, el-Müstedrek, I, 172) ve diğer ilim meclislerinde yapılageldiği bilinmektedir. Ebû Hüreyre ve Enes b. Mâlik başta olmak üzere bazı sahâbîlerden müzakereyi teşvik eden rivayetler nakledilmiş, Zeyd b. Erkam ile Abdullah b. Abbas, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî ile Hz. Ömer, Resûl-i Ekrem’den duydukları hadisleri aralarında müzakere etmişlerdir. Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Ebû Saîd el-Hudrî ve Abdullah b. Şeddâd el-Leysî’nin hadis müzakere meclisleri düzenledikleri belirtilmiş, bu gelenek tâbiîn dönemi ve sonrasında yaygınlaşarak devam etmiştir. Bazı hadis kitaplarının ilim bahislerinde müzakere ayrı başlıklar altında ele alınmış (Dârimî, “Muḳaddime”, 51; Hâkim, el-Müstedrek, I, 173), hadis usulü kitaplarında da konu bu ilmin müstakil bir türü olarak incelenmiştir.

Hadis müzakere meclisleri için özel bir zaman, yer veya biçim söz konusu olmamış, ilk müzakereler mescidlerde yapılmış, daha sonraki dönemlerde bu meclisler evlerde ve umuma açık alanlarda da düzenlenmiştir. Hadis

müzakere meclisleri genellikle bir hadisin isnadının bulunup bulunmadığını ortaya çıkarmak, kararlaştırılan bir veya birkaç hadisi, bir kitabın bir bölümünü veya bazı hadislerini incelemek, belirli sahâbîlerin yahut tâbiîlerin hadislerini değerlendirmek, zayıf bir hadisin zayıflığını ortaya koymak, bir hadisin sadece metnini veya senedini tartışmak ya da bu hadisin geçtiği kitabı, babı yahut o hadisin fıkhî boyutunu konuşmak, hadiste bir illet varsa bunu göstermek gibi gayelerle gerçekleştirilmiştir. Bu müzakereler bazan talebeler, bazan ileri düzeydeki âlimler arasında yapılmış, bazan da A‘meş ve Süfyân b. Uyeyne arasında olduğu gibi herkesin bildiği hadisleri birbirine öğretmek amacıyla tertip edilmiştir.

Daha çok bir grup faaliyeti olan müzakere için en az iki kişinin bulunması gerekmekle beraber bir kişinin ezberindeki hadisleri tekrar ederek bunu yapması da mümkündür. Küçük yaştaki çocukların müzakere meclislerine katılıp katılmayacağı hususu hadis rivayet etme yaşıyla ilgili görüşlere göre farklılık arzetmiş, bu konuda katı düşünenler, bulûğ çağına erişmemiş çocukların hadis derslerinde ve müzakere meclislerinde hadis yazmalarını veya soru sormalarını doğru bulmamıştır. Mescidde yapılacak müzakerelerin namaz vakitlerinin dışında düzenlenmesi, camiye gelenlerin nâfile ibadetle meşgul olmak yerine müzakereyi dinlemesi, bu meclislerin hikâyelerle zenginleştirilmesi müzakere âdâbı arasında zikredilmiştir. Müzakereyi ve ilim meclislerinde bulunmayı terkederek uzlete çekilenler ise eleştirilmiştir (Lisânü’l-ʿArab, “tnʾe” md.).

Müzakere esnasında öğrenilen hadislerin rivayet edilip edilemeyeceği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Abdullah b. Mübârek, İbrâhim b. Mûsâ et-Temîmî ve Ebû Zür‘a er-Râzî gibi âlimler bu yolla alınan hadislerin rivayet edilemeyeceğini (Zehebî, XIII, 80), bazı âlimler de belli şartlar çerçevesinde rivayetin câiz olduğunu belirtmişlerdir. Ancak cevazına hükmedenler de bu hadislerin semâa delâlet eden lafızlarla değil, “enbeenâ müzâkereten, haddesenâ müzâkereten, haddesenâ fi’l-müzâkere” gibi daha alt derecedeki edâ sîgaları ile rivayet edilmesi gerektiğini kaydetmişlerdir. Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Tirmizî, Ebû Avâne el-İsferâyînî, Taberânî ve Hâkim en-Nîsâbûrî gibi hadis otoritelerinin eserlerinde bu yolla alınmış hadislere yer verdikleri bilinmekte, tabakat kitaplarında da bu tarikle gelen rivayetleri naklettiği bildirilen râviler bulunmaktadır (İbn Ebû Hâtim, II, 73; VIII, 110; IX, 169). Hâkim en-Nîsâbûrî, müzakere esnasında öğrenilen bir

hadisi rivayet etmeyi hadisin kaynağının bulunması şartına bağlamıştır. İbn Hacer el-Askalânî, Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ine müzakere yoluyla aldığı hadisleri değerlendirirken onun bu konuda çok hassas davrandığını, bu tür hadisler için "kāle lî fülân" veya "kāle lenâ fülân" ifadesini kullandığını belirtmiştir. Buhârî'nin bu tür rivayetlerinin semâ yoluyla başka tariklerden de geldiği zikredilmiştir. Tirmizî, müzakere yoluyla öğrenip es-Sünen'ine aldığı hadisleri hangi hocasından duyduğunu açıkça ifade etmiştir ("Zekât", 30). Müzakere yoluyla elde edilen hadislerde talebe ile hocası arasında bir kopukluk bulunmadığı için bunlar hükmen "haddesenâ fülân" diye rivayet edilmiş gibi sayılırsa da (Subhî es-Sâlih, s. 67) semâ ve kıraat yoluyla alınmış hadisler seviyesinde değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "tnʾe" md.; Dârimî, "Muḳaddime", 51; Buhârî, "Daʿavât", 6; Tirmizî, "Zekât", 30; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 73; VIII, 110; IX, 169; Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṡü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 385, 545-548; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), I, 172-173; a.mlf., Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîṡ (nşr. Ahmed b. Fâris es-Sellûm), Beyrut 1424/2003, s. 423-432; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳi'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, I, 233-238; II, 36-37, 267, 268, 269, 273, 278; a.mlf., Şerefü aṣḥâbi'l-ḥadîṡ (nşr. M. Said Hatiboğlu), Ankara 1971, s. 93-98; a.mlf., er-Riḥle fî ṭalebi'l-ḥadîṡ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1395/1975, s. 114; İbn Abdülber enNemerî, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 101-103; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 80; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīṡ, Beyrut 1403/1983, I, 54, 57, 182; II, 25, 301-302, 381-382; III, 314, 340; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, I, 70, 80, 118; II, 54, 123, 142, 151, 152, 402; Abdülmevcûd M. Abdüllatîf, Keşfü'l-lisâm ʿan esrâri taḫrîci ḥadîṡi seyyidi'l-enâm, Kahire 1404/1984, I, 72-78, 120-121; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde),

Beyrut 1416/1995, I, 439; II, 723; Subhî es-Sâlih, Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), İstanbul 1996, s. 67.

İbrahim Hatiboğlu

MÜZÂRAA

(المزارعة)

Ziraî ortaklık anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “toprağa tohum atmak, ekin ekmek” anlamındaki zer‘ kökünden türeyen müzâraa kelimesi, fıkıh terimi olarak tohum ekmek ve mahsulü belli oranda paylaşmak üzere arazi sahibiyle emek sahibi arasında yapılan ziraî ortaklık sözleşmesini ifade eder. Muhâbere, karâh ve hakl terimleri de müzâraa ile eş anlamlıdır; fakat Şâfiîler’e ve bazı Hanbelîler’e göre muhâbere tohum sağlama yükümlülüğünün emek sahibine ait olması durumunu belirtir. Konusu boş tarlaya fidan dikip yetiştirme olan mugārese ile bağ ve bahçenin bakımı ve ürünün yetiştirilmesi olan müsâkāt da müzâraaya benzer arazi-emek ortaklığıdır. Müzâraaya günümüzde Trakya ve Marmara’da yarıcılık, Orta Anadolu’da ortakçılık, Doğu Anadolu’da marabacılık denilmektedir.

Toplumsal bir ihtiyacın ifadesi olan müzâraa uzun bir geçmişe sahiptir. Hadis, fıkıh ve tarih eserlerinde yer alan bilgiler ilk müslüman neslin müzâraaya âşina olduğunu ve bu kapsamdaki uygulamaların İslâmî dönemde sürdüğünü ortaya koymaktadır. Nitekim muhacirlerin, ensarın kendilerine arazi verme önerisini kabul etmeyip ancak buralarda çalışarak üründen pay alabileceklerini belirtmeleri, hicretten önce müzâraa uygulamasının Medine halkınca bilindiğini ve muhacirler arasında müzâraa yapmayan hemen hiçbir aile bulunmadığı yönündeki rivayet (Buhârî, “Ḥarṯ ve’l-müzâraʿa”, 8) o dönemde bu uygulamanın yaygın olduğunu göstermektedir. Muâz b. Cebel de gittiği Yemen’de müzâraa uygulamasına tanık olmuş ve buna müdahale etmemiştir. Yine müzâraa vb. işlemlerin meşruiyet delilleri arasında zikredilen, Hz. Peygamber’in Hayber topraklarını işletmek için eski sahipleriyle yaptığı anlaşmanın uygulanmasına Hz. Ömer’in hilâfet yıllarına kadar devam edilmiş, sahâbe ve tâbiîn devirlerinde de bu tür uygulamalar ülkenin pek çok yerinde sürdürülmüştür (örnekler için bk. Yahyâ b. Âdem, s. 38; İbn Zencûye, II, 634; Tahâvî, IV, 114, 115; İbn Hazm, VIII, 215-216; İbn Hacer el-Askalânî,

V, 7, 9; Şevkânî, V, 308).

Bu delilleri dikkate alan fukaha çoğunluğu müzâraanın meşruiyetini kabul etmekle birlikte bazı fakihler müzâraa, muhâbere veya bir ücret karşılığında araziyi kiraya vermeyi meneden, arazisi olanın bizzat kendisinin ekmesini, ekmeyecekse din kardeşine karşılıksız vermesini emreden hadislerle bunları rivayet eden ashabın uygulamasını (Buhârî, “Ḥars̱ ve’l-müzâraʿa”, 18; Müslim, “Büyûʿ”, 114; İbn Mâce, “Rühûn”, 7, 10; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 30-31; Nesâî, “Eymân”, 45) delil gösterip müzâraayı câiz görmemişlerdir. Ebû Hanîfe ve Züfer bu grupta yer aldığı gibi kaynaklarda Râfi‘ b. Hadîc, Mesrûk b. Ecda‘, Nâfi‘, Saîd b. Müseyyeb, Saîd b. Cübeyr, Şa‘bî, Mücâhid b. Cebr, İkrime el-Berberî gibi sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin de müzâraayı câiz görmediği veya mekruh saydığı belirtilir. Hanefî mezhebinde çoğunluğun görüşüyle birleşen Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin ictihadı esas alınmış, Mecelle de bu doğrultuda düzenlenmiştir (md. 1431-1440). Mâlikî mezhebinde müzâraa câiz görülmekle birlikte Mâlik b. Enes’in buna ancak müsâkāta tâbi olarak cevaz verdiği anlaşılmaktadır. Fakat ona göre ağaçlar arasında bulunan boş alanların ekilip biçilmesinin müsâkāta eklenebilmesi için belirtilen alanların ağaca tâbi bulunması, ağaçların yerinin daha fazla olması ve ekilecek kısmın bahçenin üçte birini aşmaması gerekir. Bahçesini müsâkāt akdiyle ortakçılığa veren mülk sahibinin bu kısımlarda kendi adına ziraat yapmayı şart koşması câiz değildir (el-Muvaṭṭaʾ, “Müsâḳāt”, 2; İbnü’l-Cellâb, II, 202-203; İbn Rüşd, IV, 35; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, VI, 63-68, 229-234; Mv.F, XXXVII, 50, 51-52, 65-66). Şâfiîler’de de tek başına müzâraa akdi câiz görülmeyip ancak müsâkāta tâbi olarak yapılabilir. Müsâkāt da hurmalık ve üzüm bağıyla sınırlı bulunduğundan müzâraa sadece buralardaki boş alanlar Hakkında söz konusu olabilir; fakat müzâraadaki işletmecinin (âmil) müsâkāttaki ile aynı olması, iki akdin birlikte yapılması ve ziraat alanlarının ayırt edilmesinde güçlük bulunması, ayrıca mezhepteki bir görüşe göre boş alanın ağaçlı kısımdan daha fazla olması şarttır (Şemseddin er-Remlî, V, 245-248; Bilmen, VII, 132; Mv.F, XXXVII, 52, 61). Ahmed b. Hanbel’den gelen bir rivayete ve Hanbelî mezhebinde genelde kabul edilen görüşe göre müzâraa ancak tohumun tarla sahibi tarafından verilmesi durumunda geçerli olur; İbn Hanbel’den gelen diğer bir rivayetten tohumun emek sahibince temini halinde de geçerli olacağı anlaşılmaktadır (Muvaffakuddin İbn Kudâme, V, 589-590).

Mahiyeti açısından müzâraanın şirket veya kira sayılması yönünde iki temel yaklaşım bulunmakta ve sıhhat şartları bu nitelendirmeye göre farklılık göstermektedir. Mecelle'de müzâraa şirketler bölümünde işlenmiş ve bir şirket türü olarak nitelendirilmiştir (md. 1431). Mâlikî ve Ca'ferî mezheplerine mensup âlimlerin çoğunluğu, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye de müzâraayı şirket kabul eder. Hatta Mâlikîler, müzâraa akdinin sıhhatini onun şirket olmasına ve şirket şartlarını taşımasına bağlar. Müzâraayı şirket olarak kabul edenler, tarafların alacaklarının kesin ve belirli olmayıp çıkacak üründen karşılanması, ürün elde edilememesi halinde çiftçinin ücret alamaması gibi şirketlere mahsus hükümlerin varlığından hareket etmişlerdir. Bazı Hanefî ve Hanbelî hukukçuları ise müzâraayı icâre diye niteler. Ebû Hanîfe'nin müzâraayı câiz görmemesinin temelinde de onu icâre olarak nitelemesi, dolayısıyla ücretin belli olmaması hususu yatmaktadır. Serahsî de icârenin lâzım (bağlayıcı), şirketin ise gayri lâzım oluşuna bakarak müzâraa ve müsâkātı icâre diye niteler. Yine Hanbelîler'den Ebü'l-Hattâb ve çağdaş hukukçulardan Abdürrezzâk es-Senhûrî müzâraayı icâre olarak kabul edenlerdendir. Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc'ın bir yerinde müzâraanın cevazını bir şirket çeşidi olan mudârebeye benzeterek savunduğu halde (s. 219) başka bir yerde (s. 218) müzâraa ve müsâkāt akidlerini "çıplak veya hurmalı yahut ağaçlı arazinin kiralanması" başlığı altında işlemektedir. Özellikle Hanefîler arasında yaygın

olan, Mâlikîler'den İbn Mâcişûn ve Sahnûn tarafından da benimsenen üçüncü bir görüşe göre ise müzâraa başlangıçta icâre olarak kurulur, ardından şirkete dönüşür. Bu yaklaşıma göre müzâraanın unsurları hem kira hem şirket mantığına uygun biçimde düzenlenmelidir. Türk hukukunda müzâraa ve müsâkāt akdinin karşılığı "iştirakli kira" olup bunu bir kira işletmesi şeklinde değerlendirmenin gerekçesi yarıcılıkta çalışmayı sadece yarıcının yapması ve işletmeyi onun yürütmesidir; bir işletmenin şirket olarak değerlendirilebilmesi için ortak işletme teşebbüsünün bulunması gerekir (Tunçomağ, II, 357).

Arazi sahibiyle emek sahibi müzâraanın taraflarını oluşturur. İvazlı akid yapma ehliyetine sahip tarafların karşılıklı irade beyanıyla müzâraa kurulur. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre arazi sahipliğinde rakabe mülkiyeti şart olmayıp kiralama yoluyla toprağın menfaatine sahip olan kişi de bu arazi

üzerinde müzâraa yapabilir (Mv.F, XXXVII, 59). Kuruluşunun bir şarta bağlanması veya ürün ortaklığı anlayışını zedeleyecek şartlar eklenmesi müzâraayı fâsid kılar. Ürün paylaşımının oran olarak değil maktû şekilde belirlenmesi, âmilin payının tarlanın belli bir yerinden yahut başka bir tarladan verileceğinin ya da para veya başka bir mal şeklinde karşılanacağının kararlaştırılması böyledir. Kuyudan sulaması halinde ürünün yarısı, akarsu ile sulaması halinde üçte biri gibi emeğin çeşidine göre âmile farklı paylar takdir edilmesi ise Hanefîler'e göre câizdir. Arazi mudârebedeki sermaye mesabesindedir. Müzâraanın sıhhati için arazinin belli, ekime ve âmile teslime elverişli olması gerekir. Arazi üzerinde üçüncü kişilerin Hakkının bulunması durumunda akid askıda kalır, geçerlilik kazanıp yürürlüğe girmesi ilgilinin iznine bağlıdır. Şâfiî'ye ve Ahmed b. Hanbel'den gelen meşhur rivayete göre tohumun tarla sahibince verilmesi icap eder, aksi takdirde müzâraa değil muhâbere söz konusu olur; bazı Hanefî müellifleri de tohumu veren tarafa göre müzâraa ile muhâbere terimlerini ayırt ederler. Hanefîler'e göre tohumu hangi tarafın vereceği ya sözleşme sırasında veya örfen belirlenir, aksi takdirde müzâraa fâsid olur. Tohumun emek sahibince temini halinde ya taraflarca tohumun cinsi tesbit edilmiş veya âmil arazi sahibinden dilediğini ekme müsaadesini almış olmalıdır. Tohumu arazi sahibinin vermesi durumunda ise ne ekileceği hususu zaten ihtilâfa kapalıdır. Akid muayyen bir tohumu ekmesi şartıyla kurulmuşsa âmilin buna riayet etmesi gerekir (Serahsî, XXIII, 87). Hanefîler'de tohumun ortaklaşa temini câiz görülmezken Mâlikîler'de ve Hanbelîler'de bazı şartlarla buna cevaz verilir. Tarlanın gübrelenmesi Hanefîler'e göre hisseleri nisbetinde iki tarafın ortak görevi, Hanbelîler'e göre gübrenin temini mülk sahibinin ve serpilmesi âmilin vazifesi sayılırken Şâfiîler'de örf gereği âmilin görevleri arasında kabul edilmektedir. Müsâkāttan farklı olarak sürenin belirlenmesi müzâraanın geçerlilik şartlarındandır.

Müzâraa ile taraflar arasında oluşan borç ilişkisi akde, akidde açıklık bulunmaması durumunda örf ve âdete göre yorumlanır. Müzâraa akdi öncelikle tarla sahibine araziyi âmile teslim etme borcu yükler. Zira diğer bütün borçların doğumu buna bağlıdır. Teslim âmilin işe başlamasına fırsat verecek tarzda olmalıdır. Âmilin çalışmasını engelleyen bir şey yoksa teslim için söz yeterlidir. Âmilin temel borcu teslim edilen araziyi işlemektir ve bu kapsama giren zorunlu bütün işlerden sorumludur. Tâli

işlerden sorumlu olması sözleşmede şart koşulmasına bağlıdır. Ürünün yetişme veya artmasına yönelik bakım ve koruma türünden olup tarla için her yıl tekrarlanan işleri yapmakla yükümlü olan âmil kuyu kazmak, kanal açmak gibi tarlaya kalıcı yarar sağlayan işlerden mesul değildir. Suyun yerden çıkarılması ve tarlaya nakledilmesi için gerekli olan malzeme ve enerjinin Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre tarla sahibi tarafından temin edilmesi gerekir, çünkü bunlar iş cinsinden değildir. Hanefîler'e göre sulamak âmilin görevi olduğuna göre aletler de onun tarafından sağlanmalıdır. Ancak tohumu tarla sahibi vermişse su dolabı ve kova gibi aletlerin tarla sahibince verilmesini şart koşmak câizdir.

Müzâraada âmil emîn konumunda ve elindeki ürünler emanet hükmünde olduğundan ihmal ve kusuru olmaksızın meydana gelen kayıplardan sorumlu değildir. Âmilin -yapılması gereken işi geciktirme gibi-ihmali sürekli olmayıp geçiciyse ve bu gecikme örfen mûtatsa zararı tazmin etmesi gerekmez; mûtadı aşan gecikme tazmini gerektirir. Mâlikîler'e göre de âmil, şart koşulan veya örfen yapması gereken bir işi yapmazsa bu yüzden oluşacak ürün kaybını tazmin eder. Ca‘ferîler'e göre ise âmil görevi olan işleri özürlü yahut özürsüz ihmal ederse tarla sahibi akdi feshetmek veya ücretini âmilin payından ödemek üzere işleri yapacak birini tutmak arasında muhayyerdir. Âmil arazinin bir kısmını boş bırakırsa bundan doğan zararı arazinin o kısmının ecr-i misl kirasını ödemek suretiyle tazmin eder. Müzâraanın gerektirdiği işlerin bizzat âmil ve onun denetimindeki kişiler tarafından görülmesi esastır. Müzâraanın devri mezhepler arasında ihtilâflı bir konu olup Hanefîler'e göre tohumu tarla sahibi vermişse başkasına devir için onun izni gerekir, âmil temin etmişse gerekmez. İmam Mâlik'e göre arazi sahibi izin versin vermesin âmilin burayı güvenilir birine yarıcılığa vermesi câizdir. Şâfiî mezhebinde sözleşme sırasında bizzat işlemesi şart koşulmamışsa âmilin toprak sahibinin iznini almaksızın başkasına müzâraaya verebileceği kabul edilir. Hanbelî mezhebinde Hanefîler'inkine yakın bir anlayış benimsenmiş olup arazi sahibinin rızası esas alınır.

Öşür Ebû Hanîfe'ye göre arazinin menfaatinin vergisi olduğu için bunu arazinin menfaatine sahip olan veya bu menfaatin bedelini alan kişi öder; bu sebeple kiraya verilmiş tarlanın öşrünü ödemek tarla sahibinin görevidir (Serahsî, III, 5). Cumhura göre ise öşür araziden alınan ürünün vergisi olduğundan ister mâlik ister kiracı olsun ürünü kim alırsa öşür onun

borcudur. Buradan hareketle ortaklık yoluyla işletilen bir öşrî arazinin öşrünün Ebû Hanîfe'ye göre tarla sahibince, diğer fakihlere göre arazi sahibi ile âmil tarafından müştereken verilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır (değişik kaynaklardaki ifadelerin değerlendirilmesi için bk. Kayapınar, s. 197).

Cumhura göre müzâraada payın hak edilmesi sahih akdin bir sonucudur; akdin fâsid olması durumunda ise kuruluşta öngörülen şartlar etkisiz kaldığı ve tohum asıl mal konumunda bulunduğu için tarafların hakları tohumu verene göre belirlenir. Tohumu veren taraf çıkan ürünü, diğer taraf da emeği veya mülkü karşılığında ecr-i misl alır. Mecelle'de (md. 1439) düzenleme bu yönde yapılmıştır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ecr-i misl ecr-i müsemmâyı aşamaz. İmam Muhammed'e göre ise ecr-i misl sözleşme yapılırken şart koşulan orana bakılmaksızın takdir edilir. Hatta ürün olsa da olmasa da tohumu vermeyen taraf ecr-i misl alır. Tohumu arazi sahibiyle âmil birlikte karşılamışsa çıkan ürün tohumları nisbetinde paylaşılır. Ancak âmil tarlanın yarı kira bedelini, tarla sahibi de âmilin emeğinin yarı ücretini öder. Bu durumda tarla sahibinin eline geçen ürünün tamamı kendisi için helâldir. Âmil ise tohumunu, masrafını ve emeğinin karşılığını aldıktan sonra artanı tasadduk eder.

Müzâraa akdini mutlak olarak lâzım veya gayri lâzım diye niteleyenler bulunduğu gibi ekim öncesi ve sonrası arasında ayırım yaparak, yine tohumun hangi tarafça sağlandığına bakarak değerlendirme yapanlar da vardır. Bazı Hanbelîler, Mâlikîler'den İbnü'l-Mâcişûn ve Sahnûn ile Ca'ferîler'e göre müzâraa iki taraf açısından da bağlayıcıdır. Diğer Mâlikîler'le Zâhirîler'e göre tarlaya tohum ekilmeden önce gayri lâzım, ekildikten sonra lâzımdır. Hanefîler'e göre tohum ekilmeden önce tohumu verecek taraf açısından gayri lâzım, diğeri açısından lâzımdır; tohum ekildikten sonra ise her ikisi açısından lâzım hale gelir. Ahmed b. Hanbel'e ve Hanbelî mezhebindeki hâkim kanaate göre tohum ekilmiş bile olsa her iki taraf açısından gayri lâzımdır. Akid kendisi açısından bağlayıcı sayılmayan tarafın münferit iradesiyle müzâraa feshedilebilir. Bağlayıcılığın söz konusu olduğu durumlarda ancak tarafların akdi feshetme konusunda anlaşması veya meşrû mazerete binaen tek taraflı fesih yoluyla akde son verilebilir. Âmilin hastalanması, acze düşmesi, başka yere göçmesi gibi durumlar genellikle meşrû mazeret sayılmıştır. Hanbelîler'de hastalık

halinde âmile yardımcı olmak üzere bir eleman verilmesi gerektiği yönünde de görüş vardır. Hanefîler'e göre ekin ekilmeden veya ekilmiş olsa bile henüz bitmeden mevcut olan bir borç sebebiyle ve başka malı da bulunmadığı için arazisini satmak zorunda kalması arazi sahibi bakımından meşrû bir fesih sebebidir. Mâlikîler, arazi sahibi iflâs etse de âmil kabul etmedikçe müzâraanın feshedilemeyeceği kanaatindedir. Ca'ferîler'e göre borç sebebiyle de olsa müzâraa hiçbir şekilde tek taraflı feshedilemez. Hanefîler, âmilin hırsızlık gibi ortaklığa ihanet niteliğindeki fiillerini arazi sahibi açısından geçerli fesih sebebi sayarlar. Şâfiîler ve Hanbelîler ise bu gibi durumlarda hâkimin alacağı bazı tedbirlerle akdin sürdürülmesine yönelik çözümler üretmişlerdir. Müzâraanın geçerli bir sebeple feshinde izlenecek usul kaynaklarda özel olarak incelenmemekle birlikte kiranın feshine kıyasla bu konuda genel kabul gören görüş şöyle ifade edilebilir: Fesih Hakkı fesih sebebinin açık olduğu durumlarda ilgili tarafça doğrudan, bu sebebin değerlendirmeye açık bulunduğu durumlarda ise ancak mahkeme kararıyla kullanılabilir.

Kararlaştırılan sürenin dolması veya örf gereği tarım mevsiminin sona ermesiyle müzâraa infisah eder. Bu durumda ürün henüz olgunlaşmamışsa olgunlaşıncaya kadar tarlada kalır; fakat o andan itibaren arazi sahibi âmilin emeği, âmil de tarla üzerinde hak sahibi sayılmadığından taraflar geri kalan süre için üründeki payı nisbetinde tarlanın kirasını veya âmilin emeğinin karşılığını yekdiğerine vermek zorundadır. İstihkak durumunda, yani arazinin başkasına ait olduğu anlaşılıp asıl sahibince zaptedilmesi halinde de akid infisah eder. Ekim öncesi istihkak durumunda tazmin söz konusu değildir. Ekim sonrasında tarlanın gerçek sahibi ekinlerin sökülmesini isterse tohumun diğer tarafça verilmiş olması halinde âmil dilerse ekinin yarısını olduğu şekliyle biçip alır, dilerse ekinin o günkü değerinin yarısını ortağına tazmin ettirir. Tohumu âmil sağlamışsa sökülen ekinin yarısını alabileceği gibi ekinin tamamını ortağına bırakıp kendi payını kıymetiyle tazmin etmesini de isteyebilir. Mâlikîler'e göre istihkak halinde asıl mâlik isterse bahçesini alıp ürünü sahiplenir ve âmile o âna kadar yaptığı işlerin ücretini verir, isterse sözleşmede tarla sahibi konumuna geçerek eski şartlarla ortaklığı sürdürür. Bütün ürünün semavî bir âfetle telef olması da müzâraanın infisah sebeplerindendir. Hanefîler'e göre taraflardan birinin ölümü halinde kira akdinde olduğu gibi müzâraanın da infisah ettiği kabul edilir; ancak ekim yapıldıktan sonra ve ekin henüz yeşilken taraflardan biri

ölürse vârisleri işe devam edebilir, bu durumda diğer taraf ekin yetişinceye kadar akdi bozamaz (bu konudaki değişik ihtimaller ve görüşler için bk. Ali Haydar, III, 771-773). Şâfiî ve Mâlikîler'le Hanbelîler'den müzâraa ve müsâkātı bağlayıcı sayanlara göre ürünün hangi aşamasında olursa olsun sözleşme süresi dolmamışsa bahçe sahibinin ölmesi müzâraanın devamına engel değildir.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, "Müsâḳāt", 2; Buhârî, "Ḥars̱ ve'l-müzâraʿa", 8, 18; Müslim, "Büyûʿ", 114; İbn Mâce, "Rühûn", 7, 10; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 30-31; Nesâî, "Eymân", 45; Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc (nşr. İhsan Abbas), s. 218-223; Yahyâ b. Âdem, Kitâbü'l-Ḫarâc (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1381, s. 38; Sahnûn, el-Müdevvene, IV, 8-19; İbn Zencûye, Kitâbü'l-Emvâl (nşr. Şâkir Zîb Feyyâz), Riyad 1406/1986, II, 634; Müzenî, el-Muḫtaṣar (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393/1973, s. 128; Taberî, İḫtilâfü'l-fuḳahâʾ (nşr. F. Kern), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 147-167; Tahâvî, Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr, IV, 114-115; İbnü'l-Cellâb, et-Tefrîʿ (nşr. Hüseyin b. Sâlim ed-Dehmânî), Beyrut 1408/1988, II, 202-203; Hattâbî, Meʿâlimü's-Sünen (nşr. İzzet Ubeyd ed-De"âs - Âdil Seyyid), Humus 1389/1969, III, 682-683; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 215-226; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Mebsûṭ fi'l-fıḳhi'l-İmâmiyye (nşr. M. Bâkır el-Behbûdî), Tahran 1387/1967, III, 253-254; a.mlf., Tez̠hîbü'l-aḥkâm (nşr. Seyyid Hasan el-Mûsevî Harsân), Tahran 1944, VII, 195; Suğdî, en-Nutef fi'l-fetâvâ (nşr. Selâhaddin en-Nâhî), Bağdad 1976, II, 550-554; Serahsî, el-Mebsûṭ, III, 5; XXIII, 6-164; Kâsânî, Bedâʾiʿ, IV, 200; VI, 175-185; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, Kahire, ts., IV, 54-71; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid (nşr. Abdülmecîd Tu'me el-Halebî), Beyrut 1418/1997, IV, 33-40; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1984, IV, 649, 650; V, 93, 265, 565-596; MuHakkık el-Hillî, el-Muḫtaṣarü'n-nâfiʿ fî fıḳhi'l-İmâmiyye, Beyrut 1405/1985, s. 172-173; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn, Beyrut 1991, V, 158-170; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ, Beyrut, ts., III, 269; İbn Dakīkul'îd, İḥkâmü'l-aḥkâm, Beyrut, ts., III, 131; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XXIX, 11, 66, 109, 112; İbnü'l-Cüzey, el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, Beyrut, ts.

(Dârü'l-kalem), s. 185-186; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-münîr, Beyrut 1987, s. 96; Bâbertî, el-ʿİnâye, Beyrut, ts., VIII, 388; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, III, 141; İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu'l-bârî, Beyrut 1402, V, 7-9; Molla Hüsrev, Dürerü'l-ḥükkâm, İstanbul 1287, II, 686; Haccâvî, el-İḳnâʿ, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 277-281; İbn Hacer el-Heytemî, el-Fetâva'l-kübra'l-fıḳhiyye, Kahire 1308, III, 141; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 324-331; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Kahire 1938, V, 245-258; Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu'l-enhur, İstanbul 1273, II, 777; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir, Beyrut 1405/1985, III, 118; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), VI, 63-68, 229-234; Ali b. Ahmed el-Adevî, Ḥâşiye (Muhammed b. Abdullah el-Harâşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl içinde), VI, 63-68, 234; Tahtâvî, Ḥâşiyetü'ṭ-Ṭaḥṭâvî ʿale'd-Dürri'l-muḫtâr, Beyrut 1395/1975, IV, 141-146; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, Buġyetü's-sâlik, Kahire, ts., IV, 649-650; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), VI, 274-276; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, V, 308; Mecelle, md. 1426, 1431-1440; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, III, 758-764, 771-773; Necîb el-Mutîî, et-Tekmile (Nevevî, Mecmûʿ içinde), XIV, 416 vd.; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, el-Vasîṭ fî şerḥi'l-Ḳānûni'l-medenî el-cedîd, Kahire 1963, VI, 1366; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1965, I, 41; Kenan Tunçomağ, Borçlar Hukuku, İstanbul 1974, II, 357; M. Cevâd Mağniyye, Fıḳhü'l-İmâm Caʿfer eṣ-Ṣâdıḳ, Beyrut 1404/1984, IV, 191-192; Bilmen, Kamus2, VII, 122-136; Hüseyin Kayapınar, İslâm Hukukunda Ortaklık ve Kira Yoluyla Arazinin İşletilmesi (doktora tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Ali Bardakoğlu, "İslâm Hukukunda ve Modern Hukukta Beklenmedik Hal Nazariyesi", EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Kayseri 1985, II, 89; "Muḫâbere", Mv.F, XXXVI, 239; "Müzâraʿa", a.e., XXXVII, 49-85.

Hüseyin Kayapınar

MÜZAYEDE

(المزايدة)

Sözlükte “artmak, çoğalmak; arttırmak” anlamlarındaki zeyd (ziyâde) kökünden türeyen müzâyede kelimesi “fiyat arttırmada rekabet etmek” demektir. Fıkıh terimi olarak satış işleminde açık arttırma

yöntemini ifade eder. Bu usulle yapılan satım akdine bey‘u’l-müzâyede, bey‘u men yezîd, bey‘u’d-dilâle, bey‘u’l-münâdât gibi isimler de verilmektedir. Çünkü belli yerlerde mezat kurma uygulaması başlamadan önceki açık arttırma geleneği bir mezatçının (dellâl) satmaya vekil kılındığı malla birlikte pazarı dolaşıp müzayede duyurusunda bulunarak en yüksek fiyatı verecek müşteriyi araması şeklinde cereyan etmiştir. Bu yöntemin karşıtına münâkasa (eksiltme) adı verilir.

Fakihlerin çoğunluğu, Bakara sûresinin 275. âyetini ve Hz. Peygamber’in fakir bir sahâbîye ait bazı şeyleri bu yöntemle satmasını (Buhârî, “Büyûʿ”, 59; İbn Mâce, “Ticârât”, 25; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 27; Tirmizî, “Büyûʿ”, 10; Nesâî, “Büyûʿ”, 22) delil göstererek bey‘ ve icâre gibi ivazlı işlemlerde müzayedeyi mubah saymıştır. Halife Hz. Ömer’in de zekât develerini aynı usulle sattığı rivayet edilmektedir (İbn Hazm, VIII, 448). Ancak Resûl-i Ekrem’in müzayedeyi yasakladığına dair zayıf bir hadise (Şevkânî, V, 271) dayanan İbrâhim en-Nehaî bu yöntemin kerâhetine kanaat getirmiştir. Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, Evzâî, İbn Râhûye ise bir başka rivayetten hareketle (Müsned, II, 71; Dârekutnî, III, 11) bunu ganimetlerin ve mirasların satımı dışında mekruh saymıştır. Velâyet sahibinin velisi bulunduğu kişiye veya devlet yetkililerinin kamuya ait olan ya da mahkemenin haczedilen malı satarken müzayede usulünü uygulaması müstehap kabul edilmiştir.

Bir önceki teklif sahibiyle satıcı arasında anlaşma eğilimi belirmeden sürdürüldüğü için müzayede hadislerle yasaklanmış olan pazarlık üzerine pazarlıktan ayrılmaktadır. Satıcı veya vekili mala kıymetine denk bir teklif gelmediği için ilânı durdurduktan sonra da arttırmada bulunmanın câizliği

hususunda ittifak vardır. Ancak tarafların mutabakat sağlamasının ardından bilerek yapılan arttırma pazarlık üzerine pazarlık kapsamına girer (bk. MÜSÂVEME). Mezatçının tekliflerden biriyle ilgili olarak mal sahibinin fikrini almak üzere duyuruya ara vermesi sırasında da -satış emri gelmedikçe-arttırmada bulunulabilir. Fakat Mâlikî ve Hanefîler, satıcının katılımcılardan birinin teklifini kabule meyledip ilânı durdurmasından sonraki arttırmayı pazarlık üzerine pazarlıkla özdeşleştirerek haram sayar.

Müzayede yöntemiyle gerçekleştirilen satışın sıhhat şartları genelde bey‘ akdininkilerle aynıdır. Hanefîler'e göre mezada katılanların teklifleri farklı icapları, satıcının belli bir fiyattan satışa muvafakati ise kabulü oluşturur. Diğer mezheplerden meydana gelen çoğunluk ise satıcının onayını ertelenmiş icap, alıcıların tekliflerini kabul sayar. Genelde İslâm ülkelerinin çağdaş medenî kanunlarında Hanefî yaklaşımı benimsenmiştir.

Mâlikî mezhebindeki kuvvetli görüşe göre müzayede meclisinde her müşterinin teklifi, satıcı malını verilen bir fiyattan satmayı kararlaştırdığı takdirde mezat dağılıncaya kadar bağlayıcıdır. Ayrıca artış beklentisi yeni bir pey sürülse bile öncekinin bağlayıcılığını düşürmez. Mâlikîler'den İbyânî'ye göre ise başka bir teklif gelince bağlayıcılık öncekinden düşer ve yenisine geçer. Hattâb, kendi zamanında Mekkeliler'in örfünde de bağlayıcılığın süreğen olmadığını söylemektedir. Zürkānî, müzayedede satıcının -bizzat şart koşması veya örfün mezat meclisi dağılana kadar malını tutmasına imkân vermesi hâlinde-iştirakçilerden dilediğini alımla ilzam edebileceği kanaatindedir.

Mâlikîler'e göre esasen örf taraflar ayrıldıktan sonra bile teklifin bağlayıcılığı yönünde oluşmuşsa veya satıcı bunu şart koşmuşsa iştirakçi, teamülün gerektirdiği veya satıcının şartında belirttiği süre dolmadıkça malı satın almakla mükelleftir. Mâzerî bazı kadıların, icapsız dağılmaların âdet haline geldiği pazarlardaki müzayedelerde tekliflerin tarafların ayrılmasından sonra dahi bağlayıcılığını korumasına hükmettiklerini, halbuki müşterinin -örfe aykırı düşse bile-teklifinin bağlayıcılığının mezat meclisinin sonuna kadar geçerli olmasını şart koşabileceğini belirtir. İmam Mâlik, haczedilmiş mallar veya ölünün terekesi içindeki taşınırların mezadının üç gün, taşınmazlarınkinin vasıfları duyurularak iki üç ay kadar sürdürülmesini müstehap diye niteler. İbnü'l-Kāsım, bu tür malların satışa

çıkarıldığı mezattaki teklifleri resmî satış onayı alınıncaya kadar bağlayıcı sayar. Zamanımızda genellikle kapalı zarf usulü arttırmalarda teklifler değerlendirmenin sonuçlandırılacağı muayyen tarihe kadar, açık arttırma (alenî müzayede) uygulamasında ise mezat tamamlanıncaya kadar bağlayıcılığını korumaktadır.

Teklifin geri çekilmesi başkasının daha yüksek fiyat vermesinden önce gerçekleşirse bu durumda icaptan rücûun diğer satışlardakinden farkı yoktur; çünkü iştirakçinin kabul edilmeden önce icabından dönme muhayyerliği vardır. Ancak bazı Mâlikîler'e göre müşteri icabının geçerliliğini belli bir süreyle kayıtlamışsa -ki bu bütün iştirakçilerin tekliflerinin bağlayıcılığı yönündeki mezhep görüşüne aykırıdır-o müddetin sonuna kadar rücû Hakkını kullanamaz. Hanefî ve Mâlikîler'e göre karşılıklı icap ve kabul gerçekleştikten sonra taraflar aynı mecliste bulunmayı sürdürseler bile satıcının daha yüksek bir teklif geldiğinde rücû Hakkı yokken Şâfiî ve Hanbelîler'e göre vardır. Bu görüş ayrılığının sebebi ikinci gruptakilerin satıcıya meclis muhayyerliği tanıması, birincilerin tanımamasıdır. Müzayedenin ayıp muhayyerliğinin geçerli olduğu diğer alım satım türlerindekinden farkı yoktur (bk. MUHAYYERLİK). Mâlikîler'e göre ayıp muhayyerliğinde sorumlu merci mal sahibidir; ücretli işçi konumundaki mezatçının tazmin sorumluluğu bulunmaz. Ayrıca çoğunluk, açık arttırma sırasında malın kasıtsız ve kusursuz telefi halinde de onu tazminle yükümlü kılmaz.

Mâlikî mezhebinin meşhur görüşüne göre şu şartlar dışında gabn iddiası alınan malı iade Hakkı sağlamaz. 1. Aldanan kişi onun piyasa fiyatından habersiz olmalıdır. 2. Sözleşmenin üzerinden geçen süre bir yılı aşmamalıdır. 3. Gabn fâhiş olmalıdır. Bunun ölçüsü emsâl bedelin en az üçte biri, üçte birinden fazlası veya alışılmamış miktardır. Ancak mezhep mensupları arasında, bu noktada müzayede ile diğer alım satım türleri arasında ayırım yapmayanların yanı sıra birçok teklif sahibinin ve ilânın bulunması sebebiyle gabn iddiasının geçersizliğine hükmedenler de vardır. Diğer mezhepler tağrîrle (aldatma) birlikte olmayan salt gabn iddiasına itibar etmez; ikisinin beraberliği durumunda ise müzayedeyi diğer alım satım türlerinden ayırmaz. Mâlikîler, özel kişilere veya kamuya ait malların resmî makamlarca satıldığı müzayedede önceden şart koşulmasa bile müşteriye ayıp muhayyerliği tanımaz; çünkü ayıbın varlığı bilinmeyebilir.

İbnü'l-Kāsım'a göre iki kişi aynı teklifi verir ve başka arttıran çıkmazsa malı ortaklaşa alırlar. Îsâ b. Dînâr ise önce sürülen peye denk başka bir teklifin kabul edilmemesi gerektiği, dolayısıyla malın ilk iştirakçinin Hakkı olduğu kanaatindedir; ancak ona göre de aynı fiyatın eş zamanlı olarak iki kişi tarafından verilmesi durumunda paylaşırlar. Bu hükmün yetimin velisi, sultan ve vekil gibi başkasının malını satanlar için söz konusu olduğu, kendi metâını pazarlayanın ikisinden dilediğine ve hatta daha düşük pey sürene bile verebileceği de söylenmiştir. Fakat en son icabın öncekileri düşüreceği görüşünü savunanlara göre daha düşük teklif sahibine ihale mümkün değildir. Genellikle günümüzdeki

kapalı zarf usulünde mal veya ihale en yüksek teklif sahibinden başka bir iştirakçiye devredilebilmektedir.

Mâlikîler'e ve Hanbelîler'den Takıyyüddin İbn Teymiyye'ye göre iki iştirakçiden birinin malın daha ucuza kapatılması için rakibiyle belli bir pay veya maktû bedel karşılığında anlaşarak müzayededen çekilmesini istemesinde başka tekliflerin gelmesi ihtimali varsa sakınca yoktur. Kalan iştirakçi, arttırmadan ayrılan tarafa aralarındaki anlaşma karşılığında borçlandığı bedeli malı satın almasa bile ödemekle mükelleftir. Söz konusu payın mal üzerindeki gizli ortaklık sebebiyle değil ödül olarak belirlenmesi durumunda çekilme talebi câiz saYılmaz. Ayrıca daha sonra paylaşmak maksadıyla ihtiyaç duydukları malı yahut ihaleyi ucuza kapatmak için biri hariç bütün veya çoğu iştirakçilerin ya da tüccarbaşı gibi çoğunluğu peşinden sürükleyebilecek konumdakinin danışıklı çekilmesi satıcıya zarar vereceğinden câiz görülmemiştir. Mâlikîler bunu müşteri açısından neceşe (muvâzaalı arttırma) kıyaslamakta ve satıcının rızasını zedelediğini düşünmektedir. Gerçekleşmesi durumunda akid sahihtir, fakat satıcı fesih muhayyerliğine sahiptir. Mal yok olmuşsa kıymetini veya muvâzaalı satış bedelinden yüksek olanını talep Hakkı vardır. Ayrıca vekil konumundaki mezatçının iştirakçilerden biriyle gizlice ortaklık yapması -malı daha pahalıya pazarlamaya çalışmayabileceği için-Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler'ce satıcıya hıyanet sayılmıştır. Şâfiîler buna mal sahibinin onaylaması kaydıyla, bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel de piyasa fiyatının üzerine çıkılması durumunda cevaz vermiştir. Takıyyüddin İbn Teymiyye'ye göre yetkili merciler, kendilerine müzayede usulüyle satmaları

için emanet edilen malları ortaklaşa almakta anlaşan mezatçılara tövbekâr oluncaya kadar meslekten men dahil ta'zîr cezası uygulamalıdır (Mecmûʿu fetâvâ, XXIX, 305).

Fukahanın çoğunluğu, üçüncü kişilerce alım kastı bulunmaksızın pazarlık sırasında araya girilerek yapılan, mala rağbeti arttırıcı, göstermelik, yanıltıcı yüksek fiyat tekliflerini hadislerde yasaklanan (Wensinck, el-Muʿcem, "ncş" md.) neceş kapsamında değerlendirir. Mütekaddim Şâfiîler'e göre böyle bir işleme neceş hükmü verilmesi için aldatma kastının bulunması dahi gerekmez. Müzayede sırasındaki neceşin hüküm bakımından diğer alım satım yöntemlerindeki neceşten farkı yoktur. Neceşin önlenmesinin gerekliliği ve neceş yapanın günahkârlığı hususunda görüş birliği vardır. Neceş işleyen kişi satıcıyla anlaşmalı ise günahta ona ortaktır. Sahâbî Abdullah b. Ebû Evfâ neceş yapanı "hain faiz yiyici" şeklinde niteler (Buhârî, "Büyûʿ", 60; "Şehâdât", 22). Neceşli satım işlemlerini Hanefîler dışındaki üç mezhebin mensupları ve Zâhirîler haram sayar. Hanefîler'e göre malı kıymetine eriştiren tekliften sonraki neceş tahrîmen mekruhtur; önceki ise aldatma içermediğinden mekruh değildir.

Ancak hadislerdeki yasağın, erkân ve şartları tamam olan akdin özüne veya aslî unsurlarına değil mücâvir ya da hâricî vasfına taalluk ettiği gerekçesiyle neceşli satım işlemi fukahanın çoğunluğunca hukuken (kazâen) geçerli görülmüştür. İlgili hadislerin zâhirine itibar edenlere göre neceş yasağı bu usulle gerçekleştirilen akdin fesadını gerektirir. İmam Mâlik'ten ve Ahmed b. Hanbel'den de böyle bir görüş rivayet edilmiştir. Fukahanın genel tavrı neceşin rızayı zedelediği gerekçesiyle müşteriye bazı kayıtlarla akdi iptal Hakkı verilmesi yönündedir (Mustafa Ahmed ez-Zerkā, I, 378-379). Bazı Mâlikîler, satıcının neceş yapıldığını bildiği gabn-i fâhiş durumunda akdi hüküm bakımından ayıbın / kusurun gizlendiği satış gibi görüp müşteriye malı iade muhayyerliği tanır. Şâfiîler'den Mâlikîler'e katılanlar varsa da diğerleri bunun için satıcının neceşten haberi bulunması kaydını koymazlar. Zâhirîler, muhayyerlik Hakkını malın satış fiyatının neceş sebebiyle kıymetini aşması şartına bağlar. Bir rivayette Ahmed b. Hanbel ve bazı Hanbelîler, müşterinin alışılmamış gabn-i fâhiş (bedelin üçte veya altıda biri) halinde akdi feshedebileceği kanaatindedir.

Osmanlı Devleti'nden bu yana kamu ihale sisteminin özel yasalarla

düzenlenmesi zorunluluğu 1857 tarihli nizamnâme ile başlamış, devlet ihtiyaçlarının karşılanmasıyla ilgili işlemler 22 Nisan 1925 tarihinden itibaren 661 sayılı Müzayede, Münakasa ve İhalât Kanunu hükümleri çerçevesinde yürütülmüş, 2 Haziran 1934 tarihli ve 2490 sayılı Arttırma, Eksiltme ve İhale Kanunu ile resmî alım, satım, yapım ve hizmet gibi ihtiyaçların karşılanmasında uygulanacak nizam ve esaslar belirlenmiştir.

İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi 1994 yılında Bruney'de gerçekleştirdiği sekizinci dönem toplantısında bey', icâre vb. işlemlerin müzayedeye konu olabileceği, ihtiyarî ve cebrî gibi kısımlara ayrılan bu akdin / tanzim şeklinin, kayıt, kural ve şartlarının şer'î ahkâmla çatışmaması gerektiği, iştirakçilerden teminat alınabileceği, ancak mezat sonunda bunun alıcının / yüklenicinin ödeyeceği bedelden düşülüp diğerlerine geri ödenmesi icab ettiği, kayıt ücreti talebine bir mani bulunmadığı ve neceşin çeşitli türlerinin haram kılındığı kanaatine ulaşmıştır (Mecelletü Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, VIII/2 [1994], s. 169-170).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "ncş" md.; Müsned, II, 71; Buhârî, "Büyûʿ", 58-60, 64, 70, "Şehâdât", 22, "Şurûṭ", 8, 11, "Ḥiyel", 6, "Edeb", 81; Müslim, "Nikâḥ", 51-52, "Birr", 30, 32, "Şurûṭ", 11, "Büyûʿ", 11-13; İbn Mâce, "Ticârât", 14, 25; Ebû Dâvûd, "Zekât", 27, "İcâre", 10; Tirmizî, "Büyûʿ", 10, 65; Nesâî, "Nikâḥ", 20, "Büyûʿ", 16-17, 19, 21-22; Sahnûn, el-Müdevvene, IV, 353; Tahâvî, Muḫtaṣaru İḫtilâfi'l-ʿulemâʾ (nşr. Abdullah Nezîr Ahmed), Beyrut 1416/1995, III, 47; Dârekutnî, es-Sünen (nşr. Abdullah Hâşim Yemânî elMedenî), Kahire, ts. (Dârü'l-mehâsin), III, 11; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 447-449; Bâcî, el-Münteḳā, Kahire 1332, V, 101; Serahsî, el-Mebsûṭ, XV, 76; İbn Rüşd, el-Beyân ve't-taḥṣîl (nşr. Ahmed eş-Şerkâvî İkbâl - Muhammed Haccî), Beyrut 1404/1984, VIII, 474-476; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 145-147; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), IV, 234-237; V, 117-119; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, el-ʿAzîz şerḥu'l-Vecîz (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1417/1997, IV, 130, 131-132; Nevevî, el-Mecmûʿ,

XIII, 17-19; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XXIX, 304-305; XXX, 97-99; Şemseddin İbn Müflih, Kitâbü'l-Fürûʿ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Beyrut 1405/1985, IV, 96-97, 402; İbnü'l-Mülakkın, Tuḥfetü'l-muḥtâc ilâ edilleti'l-Minhâc (nşr. Abdullah b. Saâf el-Lihyânî), Mekke 1406/1986, IV, 314, 315-316; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, VI, 476-477, 479; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl, Beyrut 1398, IV, 237-239; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, III, 183, 198-199, 212, 432-433; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Bulak 1318, V, 82-83; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), III, 5, 67-68, 159, 170; IV, 26, 27; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, V, 268-271; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1967-68, I, 377-379; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Mebdeʾü'r-rıżâ fi'l-ʿuḳūd, Beyrut 1406/1985, I, 633-640; M. Revvâs Kalʻacî, el-Muʿâmelâtü'l-mâliyyetü'l-muʿâṣıra fî ḍavʾi'l-fıḳh ve'ş-şerîʿa, Beyrut 1420/1999, s. 142-149; Necâtî M. İlyas Kavkâzî, Beyʿu'l-müzâyede: el-Mezâdü'l-ʿalenî, aḥkâmühû ve taṭbîḳātühü'l-muʿâṣıra: Dirâse fıḳhiyye muʿâṣıra, Amman 1424/2004, s. 36-196; M. Osman Şübeyr, "ʿAḳdü beyʿi'l-müzâyede beyne'ş-şerîʿa ve'l-ḳānûn", Mecelletü'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, V/11, Küveyt 1988, s. 331-380; M. Muhtâr es-Selâmî, "Beyʿu'l-müzâyede", Mecelletü Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, VIII/2, Cidde 1415/1994, s. 9-52; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, "ʿAḳdü'l-müzâyede beyne'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve'l-ḳānûn: Dirâse muḳabele maʿa't-terkîz ʿalâ baʿżi'l-ḳażâya'l-muʿâṣıra", a.e., s. 53-133; "Ḳarâr raḳm: 77/4/8d bi-şeʾni ʿaḳdi'l-müzâyede", a.e., s. 169-170; "Beyʿ menhiyyün ʿanh", Mv.F, IX, 219-222; "Müzâyede", a.e., XXXVII, 86-93; "Neceş", a.e., XL, 118-120.

Cengiz Kallek

MÜZDELİFE

(المزدلفة)

Hacda Arafat vakfesinden sonra ikinci vakfenin yapıldığı yer.

Sözlükte “yaklaşmak; yaklaştırmak” anlamındaki zelf kökünün “iftiâl” kalıbından türeyen müzdelife kelimesi hac mevsiminde Arafat’tan inen insanların toplanarak zikir, dua ve vakfe ile Allah’a yaklaşmaları yahut burasının insanları Allah’a yaklaştırmasından dolayı bu mekâna isim olmuştur. Arafat’tan hareketle buraya yaklaşıldığı veya bu yere gelmekle insanların Mina’ya yaklaşmış olmaları yahut aynı kökten zülfe kelimesinin “gecenin başlangıcından bir süre” anlamı taşıması ve gecenin ilk zaman diliminde Arafat’tan buraya gelinmesinden dolayı bu adın verildiği de söylenir. Müzdelife ayrıca Hz. Âdem ile Havvâ burada buluştuğu, insanlar toplanıp bir araya geldikleri, akşam ve yatsı namazları yatsı vakti girdikten sonra birlikte kılındığı için Cem‘ (toplanma, bir araya gelme) diye de isimlendirilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de anılan Meş‘ar-i Harâm ile (el-Bakara 2/198) Müzdelife’nin mi, yoksa buradaki Kuzah tepesinin mi kastedildiği hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür (bk. KUZAH; MEŞ‘AR-i HARÂM). Müzdelife kelimesi Kur’an’da zikredilmemekle birlikte “zelf” kökünün türevleri sözlük anlamında on âyette (M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “zlf” md.) ve muhtelif hadislerde geçmekte, ayrıca mekân ismi olarak Müzdelife ve Cem‘ birçok hadiste anılmaktadır (Wensinck, Muʿcem, “zlf”, “cemʿ” ve “müzdelife” md.leri).

Doğu-batı istikametindeki uzunluğu 4370 m., toplam alanı 963 hektar olan Müzdelife ile Mina arasındaki batı sınırı Muhassir vadisinin doğu çizgisi ve Mudaybi‘ dağı, Arafat’la olan doğu sınırı, buradan Müzdelife’ye doğru uzanan iki dar geçidin çıkış yeriyle bu geçitlere paralel olarak Müzdelife yönüne doğru ilerleyen Dab yolunun geçitlerin çıkış yeri hizasına gelen kısmı, kuzeyde Sebîr dağı, güneyde Zâtüsselim, Zûmerah ve Müzdelife dağları olup bu dağların içe bakan yüzleri Müzdelife’ye dahildir. Günümüzde bu sınırlar işaret levhalarıyla belirlenmiştir.

Hz. İbrâhim’in dinini tahrif eden Câhiliye Arapları kendi anlayışlarına uygun biçimde Kâbe’yi tavaf etmek, hac yapmak, Arafat ve Müzdelife’de vakfeye durmak, kurban kesmek gibi âdetleri sürdürüyorlardı. Kureyş ve müttefiki olan kabileler kendilerini Harem ehli ve Allah’ın dostları sayarak diğerlerinden imtiyazlı görüyorlardı. Bu sebeple vakfeyi Harem sınırları dışında kalan Arafat’ta değil Müzdelife’deki Kuzah tepesinde yapar, Câhiliye âdetlerine göre kurban olduklarının bilinmesi için hayvanların derileri burada çizilmek suretiyle kan akıtılıp işaretlenirdi. Diğer Araplar ise Arafat’ta vakfeye durduktan sonra verilen izinle Müzdelife’ye gelirlerdi. İslâm’dan sonra haccın bir rüknü olan vakfe Arafat’ta, vâcip vakfe ise Müzdelife’de icra edilir oldu. Hz. Peygamber’in uygulaması dikkate alınarak Müzdelife vakfesinin mümkün olduğu ölçüde Kuzah tepesi veya civarında yapılması tavsiye edilmiştir.

Resûl-i Ekrem, Vedâ haccında Arafat vakfesinin ardından Müzdelife’ye gelip Kuzah tepesine yakın bir yere indi. Yatsı vaktinde akşamla birlikte yatsı namazını kıldı. Bu arada hasta ve güçsüz olanların Mina’ya gitmesine izin verdi ve güneş doğmadan şeytan taşlamaya başlamamalarını tembih etti. Fecre kadar dinlendikten sonra erkence kalkıp sabah namazını kıldırdı ve devesine binerek Kuzah tepesine geldi. Cenâb-ı Hakk’ın emri doğrultusunda (el-Bakara 2/198) kıbleye dönüp tekbir ve tehlîl getirdi, dua etti. Ortalık ağarıncaya kadar vakfeyi sürdürdü. Burada hacla ilgili sorulara cevap verdi, Müzdelife’nin her tarafının vakfe yeri olduğunu belirtti. Müzdelife’den ayrılmak için güneşin doğmasını bekleyen Câhiliye Arapları’nın aksine Hz. Peygamber güneş doğmadan Mina’ya hareket etti. Resûl-i Ekrem, Arafat’ta ümmetinin affı için yaptığı duayı Müzdelife’de tekrar etmiş ve ardından gülümsemişti. Bunun sebebi sorulunca duasının Allah tarafından kabul edildiğini ve ümmetinin bağışlandığını öğrenen şeytanın nasıl perişan olduğunu gördüğü için gülümsediğini belirtmiştir (el-Müsned, IV, 14-15; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, V, 118).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “zlf” md.; Lisânü’l-ʿArab, “zlf” ve “cmʿa” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “zlf”, “cemʿ”, “müzdelife” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “zlf” md.; Müsned, IV, 14-15; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), II, 187 vd.; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1987, IV, 312 vd.; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), I, 121 vd.; II, 265, 303 vd.; III, 152; Hattâbî, Ġarîbü’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülkerîm İbrâhim el-Azbâvî), Dımaşk 1402/1982, II, 24-25; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1352, V, 118 vd.; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Kahire 1308, II, 176, 178; Yâkūt el-Hamevî, Muʿcemü’l-büldân, Beyrut 1977, IV, 341; V, 120, 133, 198; Nevevî, el-Mecmûʿ, VIII, 128, 130; a.mlf., Taḥrîru elfâẓi’t-Tenbîh (nşr. Abdülganî ed-Dakr), Dımaşk 1408/1988, s. 155; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, II, 214, 246, 248, 256, 287; Fâsî, Şifâʾü’l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 493, 504; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, V, 71-74; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü’l-Ḥaremeyn, Kahire 1344/1925, I, 47 vd., 88, 332; Abdullah b. Abdurrahman el-Bessâm, “Kitâbü Ḥudûdi’l-meşâʿiri’l-muḳaddese”, Mecelletü Mecmaʿi’l-fıḳhi’l-İslâmî, III/3, Mekke 1987, s. 1577 vd.; Fr. Buhl, “Müzdelife”, İA, VIII, 868-869.

Dursun Ali Şeker

Fıkhî Hükümler.

Hacıların güneş battıktan sonra Arafat’tan ayrılıp arefe gününü bayram gününe bağlayan geceyi sabah namazı vaktine kadar Müzdelife’de geçirmeleri Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre sünnet, Mâlikîler’e göre mendup, Hanbelîler’e göre müstehaptır; belirli bir süre kalarak vakfe yapmak ise bu mezheplere göre vâcip olup haccın bir rüknü değildir. Bir özrü olmadan vakfe yapmayan kimse ceza kurbanı keser. Bu hüküm, “Arafat’tan ayrılıp akın akın indiğinizde Meşʻar-i Harâm’da Allah’ı zikredin ve O’nu size gösterdiği şekilde anın” meâlindeki âyetle (el-Bakara 2/198), “Kim bizim şu -sabah-namazımızda hazır bulunur, biz ayrılıncaya kadar bizimle birlikte vakfe yapar ve daha önce gece veya gündüz Arafat vakfesini yapmış olursa haccı tamam olur” hadisine (Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 69; Tirmizî, “Ḥac”, 57; Nesâî, “Menâsik”, 211) dayanır. Tâbiîn âlimlerinden Alkame b. Kays, Esved b. Yezîd, Şaʻbî, İbrâhim en-Nehaî ve

Hasan-ı Basrî ile bazı Şâfiî fakihleri Arafat'taki vakfe gibi Müzdelife'de de vakfenin rükün olduğunu, yerine getirilmediği takdirde haccın sahih olmayacağını söyler. Nevevî bunların delil olarak gösterdikleri, "Kim Müzdelife'de gecelemezse haccı kaçırmış olur" meâlindeki hadisin sabit olmadığını ve hadis âlimlerince bilinmediğini, ayrıca bundan haccın geçersizliğinin değil tam olarak ifa edilmiş sayılmayacağının anlaşılması gerektiğini belirtmiştir (el-Mecmûʿ, VIII, 134-135, 150; Ebû Mansûr Muhammed b. Mükerrem el-Kirmânî, I, 538).

Hz. Peygamber'in, "Müzdelife'nin her tarafı vakfe yeridir, ancak Muhassir vadisinde durmayın, geçip gidin" sözü dolayısıyla (el-Muvaṭṭaʾ, "Ḥac", 166; İbn Mâce, "Menâsik", 55; krş. Müslim, "Ḥac", 149; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 57, 66) Müzdelife'de geceleme veya vakfe yapma buranın sınırları içindeki herhangi bir yerde bulunmakla gerçekleşir. Resûl-i Ekrem'in uygulamasına göre Kuzah tepesinde vakfe yapmak müstehap ise de izdiham yüzünden bu herkes için mümkün değildir; dolayısıyla başkalarına eziyet edip harama girmekten sakınmalıdır.

Hanefîler'e göre vakfenin rüknü Müzdelife denilen mekânda bulunmaktır. Kişi oraya ister bizzat gelsin ister başkası tarafından taşınmış olsun vakfe gerçekleşir. Uykulu veya baygın durumda olmak, niyet edip etmemek, yaptığı ibadetin farkında olup olmamak vakfenin yerine gelmesine engel değildir. Hz. Peygamber'in güneş doğmadan Müzdelife'den ayrılmasını (Müslim, "Ḥac", 147; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 59) esas alan Hanefîler'e göre vakfenin zamanı, kurban bayramı günü fecrin doğuşu ile güneşin doğuşu arasındaki zaman dilimidir. Fecir doğmadan önce veya güneş doğduktan sonra yapılan vakfe geçerli saYılmaz. Vakfenin süresiyle ilgili vâcip olan miktar çok az bir zamandır. Sünnet olan ise vakfenin ortalık iyice ağarıncaya kadar devam etmesidir. Sabah namazının fecir doğduğunda alaca karanlıkta kılınması ve vakfenin namazdan sonra yapılması daha faziletlidir.

Şâfiîler ve Hanbelîler bir an bile olsa Müzdelife'de vakfe yapmakla vâcibin yerine geleceğini, hiç durmadan oradan geçip gitmenin bile yeterli olduğunu belirtmişlerdir. Bu mezheplere göre vakfenin vakti gece yarısından sonraki zaman dilimidir; bundan önce Müzdelife'ye gelenlerin bu vakte kadar beklemesi vâcip olup daha önce ayrılan ceza kurbanı keser.

Kişi, gece yarısından sonra ister bir özür sebebiyle ister özürsüz olarak Müzdelife'den ayrılırsa bir şey gerekmez. Mâlikîler'e göre gecenin herhangi bir anında kısa bir süre konaklamak, akşam ve yatsı namazlarını kılıp bir şeyler yiyip içecek kadar bir süre vakfe yapmak yeterlidir. Fecir doğduğunda alaca karanlıkta sabah namazı kılınması, ardından vakfeye durulması, ortalık iyice ağarıncaya kadar dua ve niyazda bulunup güneş doğmadan önce Mina'ya hareket edilmesi sünnettir.

Resûlullah'ın Müzdelife gecesi yaşlı, şişman ve kalabalığın sıkıntısına dayanamayacak durumda olan eşi Sevde ile henüz çocuk yaşta olan Abdullah b. Abbas'a ve diğer bazı kimselere erkenden Mina'ya gitme izni vermesini (Buhârî, "Ḥac", 98; Müslim, "Ḥac", 293, 303, 304) gerekçe gösteren fıkıh âlimleri, gerek yolda gerekse büyük şeytanın taşlanması sırasında oluşacak izdihamın sıkıntısından kurtulmak ve ibadetin huşû içinde ifasını sağlamak için yaşlı, zayıf ve güçsüz olan kadın ve erkeklerle çocukları gece yarısından sonra Mina'ya göndermenin sünnet olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bazı mezhepler, Mina'ya erken intikal etmeleri gereken meslek sahiplerini de bu hükme dahil etmişlerdir. Cünüplük, hayız gibi guslü gerektiren durumlar, Arafat vakfesi ve Mina'da şeytan taşlamada olduğu gibi Müzdelife'de vakfe yapmaya da engel değildir; ancak temizlenmiş olarak vakfe yapılması müstehaptır.

Müzdelife'de bayram için gusül abdesti almak, su bulunmaması durumunda teyemmüm etmek, akşam ve yatsı namazlarını yatsı vaktinde birleştirerek kılmak, geceyi namaz kılmak, Kur'an okumak, zikir ve dua gibi ibadetlerle ihya etmek, gece yarısından sonra şeytan taşlamak için taş toplamak, erken vaktinde kılınan sabah namazından sonra Kuzah tepesinin yanına gitmek ve Kâbe'ye dönerek Allah'a hamdedip dua ve niyazda bulunmak, tekbir ve tehlîl getirip telbiye okumak, Muhassir vadisini süratle geçmek müstehap kabul edilmiştir. Ayrıca Arafat'tan Müzdelife'ye, oradan ayrılıp Mina'ya giderken Hz. Peygamber'in, "Ey insanlar! Sükûnet içinde ağır ağır yürüyün" (Müslim, "Ḥac", 147; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 57) tavsiyesine uyarak izdihama yol açmadan yürümek sünnettir.

Arafat'ta vakfe tamamlanıp güneş battıktan sonra Müzdelife'ye hareket eden Hacıların akşam namazını yolda kılmayıp oraya ulaştıklarında yatsı namazıyla birlikte yatsı vaktinde birleştirerek (cem') kılmaları sünnettir. Bu

konuda fıkıh âlimleri arasında ihtilâf bulunmadığı, hatta cem‘ yapmanın sünnet olduğu konusunda icmâ bulunduğu belirtilmiştir (İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî, metin: s. 58; İbn Kudâme, III, 418). Akşam ve yatsı namazlarının Arafat'ta veya Müzdelife'ye giderken yolda kılınması halinde oraya varınca yeniden eda edilir. Fakat geç kalındığı için vaktin çıkmasından endişe ediliyorsa yolda kılınabilir. Cem‘ yapıldığı takdirde iki farz arasında sünnet kılınmaz. Hanefîler'e göre cem‘in cemaatle kılınması şart olmayıp tek başına edası da câizdir, ancak cemaatle kılmak sünnettir. Bu mezhebe göre hac için ihrama girmeyen kimsenin cem‘ yapması câiz değildir.

Hanefîler'e göre akşamla yatsı namazı bir ezan ve Arafat'taki cem‘den farklı olarak bir kāmetle kılınır. Abdullah b. Ömer'in rivayetine göre Hz. Peygamber, Müzdelife'de akşam namazı ile yatsı namazını birleştirip bir kāmetle akşamı üç, yatsıyı iki rek‘at olarak kıldırmıştır (Müslim, "Ḥac", 289-291). Her namaz için ayrı ezan ve kāmet okunacağını söyleyen Mâlikîler'e göre hac ibadetini yöneten imamla birlikte Arafat'ta vakfede duran kimse Müzdelife'ye de onunla gelmişse birlikte, geri kalmışsa tek başına cem‘ yapar; vakfeyi imamla beraber yapmayan kişi her namazı kendi vaktinde ayrı ayrı kılar. Ayrıca seferî durumunda olanlar yatsıyı iki rek‘at, diğerleri tam olarak eda ederler. Hanbelîler ve Şâfiîler de cem‘in hac sebebiyle değil seferîlikten dolayı meşrû olduğu görüşündedir. Resûl-i Ekrem'in bir ezan ve iki kāmetle akşamla yatsı namazlarını kıldırdığı, aralarında herhangi bir nâfile namaz kılmadığı rivayetini (Müslim, "Ḥac", 147) esas alan Şâfiîler'e göre bir ezan okunur, ancak her iki namaz için de kāmet getirilir. Züfer b. Hüzeyl ve Ebû Ca‘fer et-Tahâvî gibi Hanefî âlimleri de bu görüşü benimsemiştir. Hanbelîler, bu farklı rivayetler sebebiyle her namaz için ayrı kāmet getirilmesi daha iyi olmakla birlikte iki namazın tek kāmetle de kılınabileceğini belirtmişlerdir (ayrıca bk. CEM‘).

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, "Ḥac", 166; Buhârî, "Ḥac", 98; Müslim, "Ḥac", 147, 149, 289-291, 293, 303, 304; İbn Mâce, "Menâsik", 55; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 57, 59, 66, 69; Tirmizî, "Ḥac", 57; Nesâî, "Menâsik", 211; İbnü'l-Münzir en-

Nîsâbûrî, Kitâbü'l-İcmâ': İslâm Hukukçularınca Üzerinde İcmâ' Edilen Konular (nşr. ve trc. Abdülkadir Şener), Ankara 1983, metin: s. 58; tercüme: s. 38; Ebû Mansûr Muhammed b. Mükerrem el-Kirmânî, el-Mesâlik fi'l-menâsik (nşr. Suûd b. İbrâhim b. Muhammed eş-Şüreyyim), Beyrut 1424/2003, I, 528-548; Kâsânî, Bedâʾîʿ, II, 135-136; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, Beyrut 1978, I, 350; İbn Kudâme, el-Muġnî, III, 416-423; Nevevî, el-Mecmûʿ, VIII, 123-153; İbn Cüzey, Ḳavânînü'l-aḥkâmi'ş-şerʿiyye, Beyrut, ts., s. 148; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, I, 27-29; İzzeddin İbn Cemâa, Hidâyetü's-sâlik ile'l-mez̠âhibi'l-erbaʿa fi'l-menâsik (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1414/1994, III, 1038-1068; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât), Beyrut 1425/2003, IV, 168-178; Rahmetullah b. Kādî Ali es-Sindî, Lübâbü'l-menâsik (nşr. Abdürrahîm b. Muhammed Ebû Bekir), Beyrut 1421, s. 147-149; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire 1328, II, 44-45; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), II, 178, 509, 511; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, III, 178, 189; "Ḥac", Mv.F, XVII, 54, 67; "Müzdelife", a.e., XXXVII, 93-102.

Mehmet Şener

MÜZE

Aslı Grekçe mouseion (Lat. museum) olan müze kelimesi Grek mitolojisindeki Mousa denilen dokuz ilham perisinin adından türetilmiştir ve sözlük anlamı "Musalar'ın yeri / tapınağı"dır. 1956 yılından beri Türkiye'nin de üyesi olduğu International Cauncil of Museums (ICOM) adlı kuruluşun genel tanımlamasına göre müzeler, "tarihî-arkeolojik eserlerin ve tabiattan toplanmış nesnelerin teşhir edildiği

mekânlar, tabii parklar, nebatat ve hayvanat bahçeleri, akvaryumlar ve halkın ziyaretine açık biçimde düzenlenmiş tarihî ören yerleri"dir.

Eski Mısır ile Mezopotamya'da değerli eşyanın dinî amaçlarla bir araya toplanmasının yanında savaşlarda galip gelen hükümdarların elde ettikleri ganimetleri bir kuvvet ve kudret gösterisi olarak sergiledikleri bilinmekteyse de bunlar müze kavramının dışındadır. Tarihte ilk müzenin Antikçağ'da Atina Akropolü'ndeki Propylai'nin bir salonunda Pinakotheka (resim deposu) adıyla kurulduğu söylenebilir (SA, IV, 1612). Mouseion adı ise ilk defa Helenistik dönemde I. Ptolemaios Soter (m. ö. 305-283) tarafından İskenderiye'de kurulan ve ünlü kütüphaneyi de içine alan akademik merkez için kullanılmıştır. O dönemde Bergama kralları da saraylarında klasik Grek heykellerinin orijinallerinden veya kopyalarından birtakım koleksiyonlar oluşturmaya başlamışlar, daha sonra Romalılar, onurlu bir uğraş olarak gördükleri bu faaliyeti sürdürerek heykelleri sarayların dışında, mâbedlerin ve bütün önemli devlet binalarının revaklarında halkın ziyaretine sunmuşlardır.

Ortaçağ Avrupası'nın kilise ve manastırlarında dinî eşyadan meydana getirilen zengin koleksiyonlar gün geçtikçe çoğalırken soylular da Antikçağ heykellerinin yanı sıra sikke, madalyon ve mücevherat gibi sanat eserlerini toplamaya başlamışlardır. Rönesans'la birlikte görülen eski eser sevgisi ve koleksiyon yapma tutkusu daha sonraki yıllarda Avrupa'da kurulacak olan müzelere can vermiştir. Eski eser toplamanın soylular arasında bir yarışa dönüştüğü Avrupa'da Medici, Este, Gonzague ve Farnese aileleri yaptıkları koleksiyonlarla ün kazanmıştır. İtalyan hekimi Ulisse Aldrovandi'nin

tabiattan seçtiği ilginç nesneleri sergilemesinin ardından Toskana Grandükü I. Cosimo koleksiyonunu Uffizi Galerisi'nde halkın görüşüne sunmuş, Pompei ve Herculanum'un bulunuşu da yalnız İtalya'da değil bütün Avrupa'da arkeolojiye olan ilginin artmasına yol açmıştır. Fransa krallarının Louvre Sarayı'nda oluşturdukları koleksiyonlar sergilenmeye başlanmış, böylece daha sonra kurulacak olan Louvre Müzesi'nin temelleri atılmıştır. Londra'daki Oxford Üniversitesi'nde 1683'te açılan bir sergi tarihçi ve koleksiyoncu Elias Ashmole'nin eski Grek, Roma ve Doğu uygarlıklarından derlediği koleksiyonların ünlü Ashmolean Müzesi'ne dönüşmesini sağlarken İngiltere Parlamentosu'nun 20.000 sterline doktor Sir Hans Sloane'ndan satın aldığı para, madalyon, araç gereç, kitap, bitki ve resim koleksiyonları British Museum'un çekirdeğini teşkil etmiştir. XIX. yüzyılda müzecilik Amerika'da da önem kazanmış ve dünyanın en büyük müzelerinden Metropolitan Museum of Art başta olmak üzere pek çok müzenin kuruluşu birbirini izlemiştir.

Türkiye'de müzecilik çalışmalarına ilk defa XIX. yüzyılın ikinci yarısında başlanmışsa da eski eser toplama faaliyetlerinin tarihçesinin Selçuklular'a kadar gittiği ve Konya'da Alâeddin tepesindeki surlar üzerine antik dönemlere tarihlenen mimari parçalarla kabartma ve heykellerin yerleştirildiği Fransız gezginlerinden Leon de Laborde'un gravürlerinden öğrenilmektedir. Osmanlı döneminde de Fâtih Sultan Mehmed zamanından beri cebehâne olarak kullanılan Aya İrini Kilisesi'nde savaşlarda ganimet olarak alınan silâhlarla artık çağdışı kalan savaş araç ve gereçleri toplanmıştır. Yine Fâtih Sultan Mehmed'in Topkapı Sarayı'nın iç avlusunda Bizans dönemine ait lahit, sütun, sütun kaide ve başlıklarını bir araya getirttiği bilinmektedir. Sultan Abdülmecid, Yalova çevresine yaptığı bir gezide dikkatini çeken bazı Bizans yazıtlarını İstanbul'a yollamış, onun döneminde Tophâne-i Âmire müşiri olan Rodosîzâde Damad Fethi Ahmed Paşa da imparatorluğun çeşitli yörelerinden İstanbul'a eski eser gönderilmesini istemiştir. O yıllarda Aya İrini'deki savaş araç ve gereçlerinin yanında toplanan bu eserler Mecma-ı Esliha-i Atîka (bk. ASKERÎ MÜZE) ve Mecma-ı Âsâr-ı Atîka adlarıyla iki bölüm halinde düzenlenmiş, Sadrazam Âli Paşa zamanında Maarif Nâzırı Saffet Paşa'nın emriyle ziyarete açılmıştır (1869). Müze-i Hümâyun ismi verilen bu müzenin müdürlüğüne Mektebi Sultânî öğretmenlerinden Edward Goold getirilmiş, bu arada belli başlı eserlerin tanıtıldığı taş basması Fransızca bir

katalog yayımlanmıştır. Fakat iki yıl sonra Sadrazam Âlî Paşa'nın ölümü üzerine yerine getirilen Mahmud Nedim Paşa anlaşılmayan bir sebeple E. Goold'u görevinden alarak bu ilk Türk müzesini kapatmış ve o sırada müzede bulunan eserleri Avusturya sefiri Freiherr von Prokesch-Osten'ın ısrarıyla İstanbul'daki Lyod Autrichien vapur acentası sahibinin oğlu ressam ve koleksiyoncu Terenzio'nun muhafızlığına bırakmıştır. Mahmud Nedim Paşa'nın 1872'de azli üzerine Maarif nâzırı olan Ahmed Vefik Paşa müzeyi yeniden açmış ve müdürlüğüne Alman asıllı doktor Philipp Anton Dethier'i tayin etmiştir. Dethier, Anadolu'daki kültür varlıklarının yağmalanmasını önlemeye çalışmış, bu arada Heinrich Schliemann'ın Atina'ya kaçırdığı Truva hazinelerini geri almak için Atina'ya gidip mahkemeye başvurmuşsa da Osmanlı hükümetinin yüklü bir tazminat alarak isteğinden vazgeçmesiyle dava düşmüştür. Dethier ayrıca ilk Âsâr-ı Atîka Nizamnâmesi'ni de yürürlüğe koydurmuştur. Bu nizamnâmeye göre yabancıların yaptıkları kazılardan çıkan eserlerin üçte biri kazıyı yapana, üçte biri arazi sahibine, üçte biri devlete bırakılıyor, kazıyı yapana ayrıca eserlerden dilediğini seçme Hakkı tanınıyordu. Bu nizamnâme ile kazıların kontrol altına alındığı iddia edilirse de gerçekte kazı yapana dilediği eserleri yurt dışına götürme serbestisi verilmek suretiyle bir bakıma Anadolu'dan eski eser kaçırma işi yasallaştırılmıştır.

1870'li yıllarda, Aya İrini'nin müzeye elverişli olmaması ve çeşitli yollarla sağlanan yeni eserlere dar gelmesi sebebiyle

Maarif Nâzırı Cevdet Paşa'nın teklifiyle Çinili Köşk bazı değişiklikler yapılarak müzeye dönüştürülmüş ve buraya taşınan Mecma-ı Âsâr-ı Atîka koleksiyonu ile yeni Müze-i Hümâyun (bugünkü Arkeoloji Müzesi, Eski Şark Eserleri Müzesi ve Türk Çini ve Seramikleri Müzesi'nden oluşan İstanbul Arkeoloji Müzeleri Müdürlüğü) 3 Ağustos 1881'de törenle açılmıştır. Müdür Dethier müzenin açılışından çok kısa bir süre sonra ölünce yerine Sadrazam İbrâhim Edhem Paşa'nın oğlu Ressam Osman Hamdi Bey getirilmiş ve Türk müzeciliğinin bu ünlü ismi, ölümüne kadar yaklaşık otuz yıl başında kaldığı müzenin bütün koleksiyonlarını bilimsel yöntemlerle sınıflandırmış, A. Joubin ile G. Mendel'e eserlerin bilimsel kataloglarını hazırlatmıştır. Ayrıca 1883-1895 yılları arasında Nemrut dağı ve Sayda kral mezarları başta olmak üzere çeşitli arkeolojik kazılar yaparak ünlü İskender lahdi gibi birçok eseri müzeye kazandırmıştır. Bu arada Çinili

Köşk gittikçe çoğalan eserlerin tamamını barındıracak durumda olmadığından karşısına Mimar P. Vallaury'nin projesine göre yeni bir müze binasının yapımına başlanmış, eski Grek mâbedleriyle Sayda lahitlerinden esinlenerek yapılan bu yeni müzenin birinci bölümü 1891'de, diğerleri ise 1902 ve 1908'de tamamlanmıştır. Osman Hamdi Bey, bir yandan müzeyi geliştirmeye çalışırken bir yandan da 1973 yılına kadar işlevini sürdüren yeni Âsâr-ı Atîka Nizamnâmesi'ni hazırlamış ve 1884'te yürürlüğe koydurmuştur; böylece kazılardan çıkan eserlerin yurt dışına götürülmesini engellemiştir. Osman Hamdi Bey'in ölümünden sonra yerine kardeşi Halil Ethem (Eldem) Bey getirilmiş ve bu görevde yirmi iki yıl kalmıştır. Halil Ethem Bey, o yıllarda yeterli uzmanın bulunmadığı müzenin koleksiyonlarını yabancı uzmanlara düzenletmiş ve bilimsel yayınlara ağırlık vererek yeni kataloglar hazırlatmıştır. 1917'de müzenin yakınındaki Sanâyi-i Nefîse Mektebi'nin Cağaloğlu'na taşınması üzerine onun binasında Eski Şark Eserleri Müzesi açılmıştır. Bunu, imparatorluğun çeşitli yerlerindeki vakıf binalarından getirilen eserlerle Süleymaniye Külliyesi'nin imaretinde Evkāf-ı İslâmiyye Müzesi'nin ve daha sonra Kasımpaşa Tersanesi'ndeki Nakkaşhâne'de Deniz Müzesi'nin açılışları takip etmiştir.

Müzecilik konusu Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılışından sonra millî hükümetin programında da yer almış ve programın kabulünün hemen ardından Maarif Vekâleti'ne bağlı bir müdür ve bir kâtipten oluşan Türk Âsâr-ı Atîka Müdürlüğü faaliyete geçirilmiştir. O zamanki Maarif Vekâleti merkez teşkilâtının bakan dışında sadece yirmi kişiden meydana geldiği düşünülürse bu iki kişilik kadronun hiç de az olmadığı görülür. Maarif Vekili İsmail Safa Bey 5 Kasım 1922 tarihinde Müzeler ve Âsâr-ı Atîka Hakkında Tâlimat başlığı altında bir genelge yayımlayarak müze müdür ve memurlarının sorumluluklarını belirtmiş, bunun yanı sıra onlardan arkeoloji ve etnografya ile ilgili eserlerin derlenmesini ve envanter çalışmalarının yapılmasını istemiştir. Cumhuriyet'in başlangıcında bazı büyük şehirlerde Müze-i Hümâyun şubeleri ismi altındaki depolarda sergilenecek nitelikte eserler bulunuyor, özellikle Osmanlı Hazîne-i Hümâyun Kethüdâlığı yönetimindeki Topkapı Sarayı dikkatleri çekiyordu. İlk iş olarak sarayın müze haline konulması için faaliyete geçilmiş ve Maliye Vekâleti öncelikle bütün saray eşyasını tesbit ettirmek üzere komisyonlar kurdurmuştur. Üç yıl süren çalışmalardan sonra binalarda gereken onarımlar yapılmış ve yeni

düzenlemelerle ilk bölümü 1927'de, diğer bölümleri 1934'te ziyarete açılmıştır. Ankara Arkeoloji Müzesi (1923) ve Bursa Müzesi (1929) başta olmak üzere diğer şehirlerde de müzeler açılmıştır. Ayrıca İstanbul'da İtfaiye, Ankara'da PTT gibi bazı kuruluşların küçük müzeleri olmuştur. Daha sonraları İstanbul'da Sadberk Hanım, Hasköy'de Rahmi Koç, Konya'da Koyunoğlu müzeleri gibi özel müzeler de kurulmuştur.

Atatürk, Cumhuriyet döneminin hemen başlarından itibaren yapılan arkeolojik kazılarla yakından ilgilenmiş ve çalışmaları desteklemiştir. Türkiye'de arkeoloji araştırmaları başlangıçta -Osman Hamdi Bey hariç- yalnızca yabancı uzmanlar tarafından yürütülürken o yıllarda Türk müzecileri de söz sahibi olmaya başlamış, yabancıların kazı ve araştırmalarına da ancak Türk müzelerinin denetiminde izin verilmeye başlanmıştır. Bu arada yurt dışına arkeoloji eğitimi yapmak üzere öğrenciler gönderilmiş, İstanbul ve Ankara üniversitelerinde arkeoloji bölümleri açılmıştır. Bu alandaki araştırmalar yürütülürken müzeciliğin hukukî meseleleri üzerinde de durulmuş, Âsâr-ı Atîka Encümeni'nin Teşkilât ve Vazifelerine Dair Kararnâme (1924),

Kıymetli Eserlerin Harice İhracının Men'ine Dair Kararnâme ile (1925) Müze ve Rasathâne Kanunu (1924), bunların uygulanmasına kolaylık getirecek çeşitli tamim ve tâlimatnâmeler yürürlüğe konularak Türkiye'deki kültür mirasının korunmasına çalışılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

G. Mendel, Catalogue des sculptures grècques, romaines et byzantines, I, İstanbul 1912; Nurettin Can, Eski Eserler ve Müzelerle İlgili Kanun Nizamname ve Emirler, Ankara 1948; Kâmil Su, Osman Hamdi Bey'e Kadar Türk Müzesi, İstanbul 1965; Mustafa Cezar, Sanatta Batıya Açılış ve Osman Hamdi, İstanbul 1971; Zahir Güvemli - Can Kerametli, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, İstanbul 1974; Sümer Atasoy, Müzeler ve Müzecilik Bibliyografyası, İstanbul 1979; A. Dumont, "Le musée Sainte-Irène à Constantinople, antiquités grecques, romaines et byzantines", Revue

archéologique, sy. 18, Paris 1868, s. 237-263; Aziz Ogan, “Türk Müzeciliğinin 100’ncü Yıldönümü”, TTOK Belleteni, sy. 61-62 (1947), s. 3-16; Tahsin Öz, “Ahmet Fethi Paşa ve Müzeler”, Türk Tarih Arkeologya ve Etnoğrafya Dergisi, sy. 5, İstanbul 1949, s. 1-15; A. Müfid Mansel, “Osman Hamdi Bey”, TTK Belleten, XXIV (1960), s. 291-301; H. Metzger, “Arkeoloji Müzelerinin Çeşitli Kataloglarının Yazarı Gustave Mendel”, İstanbul Arkeoloji Müzeleri Yıllığı, sy. 15-16, İstanbul 1969, s. 311-312; Rezan Kocabaş, “Müzecilik Hareketi ve İlk Müze Okulunun Açılışı”, BTTD, IV/21 (1969), s. 74-78; Erdem Yücel, “Türk ve İslâm Eserleri Müzesinin Kuruluş Talimatnamesi”, TK, XVI/191 (1978), s. 691-698; a.mlf., “Çağdaş Müzeciliğin Neresindeyiz”, TTOK Belleteni, sy. 79 (358), (1990), s. 47-52; “Müze”, SA, III, 1487-1495; IV, 1612; Semavi Eyice, “Arkeoloji Müzeleri ve Kuruluşu”, TCTA, VI, 1596-1603.

Erdem Yücel

MÜZE-i HÜMÂYUN

(bk. MÜZE).

MÜZEKKER ve MÜENNES

(المذكّر والمؤنّث)

Arapça’da ve diğer dillerde kelimelerin erillik ve dişilliği konusu, bu alanda yazılan eserlerin ortak adı.

Kelimeler arasındaki cinsiyet kategorisinin, insanların ve hayvanların erkekleriyle dişileri arasındaki cinsiyet farkının ilkel insanın dikkatini çekmesi ve bunun sonucunda diline yansımasıyla ortaya çıktığı belirtilir. Bu sebeple dünya dillerinde en yaygın tasnif, eril ve dişil kabul edilen öğeler için ayrı kelimelerin kullanılması şeklinde görülür. Ancak bu durumun kelime sayısının artmasına yol açtığının görülmesi üzerine birçok dilde aynı kelime sadece takı ve alâmet farkı ile her iki cins için de kullanılmıştır. Dillerde eril asıl, dişil onun bir unsuru olarak kabul edildiğinden takılar ve alâmetler dişil öğeye ait olur. Aristo, Protagoras’tan naklen Yunanca’da eril ve dişilden başka ne eril ne de dişil olan üçüncü bir kategorinin (nötr) mevcut olduğunu söyler ve gerçek cinsiyetin insanlarla hayvan isimleri arasında bulunduğunu, diğer varlıklardaki erillik ve dişilliğin mecaz yoluyla doğduğunu belirtir (Retorik, s. 175).

İlkel dillerde birbirinden gramatikal olarak ayırt edilebilen birçok cinsiyet kategorisi mevcuttur. Bu durum, ilkel insanların her şeyin canlı olduğu şeklindeki metafizik tasavvurunun diline yansıması sonucunda fizik âlemdeki her şeyi cinsiyet kategorileri içinde değerlendirmesi neticesinde ortaya çıkmıştır. Birçok örnekte kelimenin anlamı ile ona atfedilen cinsiyet arasında açıklanabilir bir ilginin bulunmaması da dillerdeki cinsiyet kategorilerinin metafizik tasavvurlara dayandığı izlenimini güçlendirmektedir. Meselâ Arap dilinde dişil öğelerin dişillik sebebi olan organ eril iken eril öğelerin erillik sebebi olan organın birçok sıfatı dişildir. Sâmî dillerinde farklı cinsiyetler atfedilen güneşin (şems) Arapça’da dişil olarak kabulü de Araplar’ın önemli gök cisimlerinin Allah’ın kızları olduğu inancından kaynaklandığı ifade edilmektedir. Genellikle güçlü, hâkim, etkin, yiğit ve saygın öğelere erillik, buna karşılık üretken, zayıf, edilgin ve âciz öğelere dişillik izâfe edilmesi de canlı-cansız varlıklara yarar-zarar

açısından bakan totemizmin izleri olarak değerlendirilmektedir (Gesinius, s. 391).

Müzekker lafzan veya hükmen ve takdiren dişil alâmeti taşımayan kelimedir. Hakiki ve mecazi olarak ikiye ayrılır. Hakiki müzekker erkeklik organına sahip olan insanlarla hayvanların erkekleri, mecazi müzekker ise bu tür organı olmayan diğer varlıkların erilleridir. Müzekker ayrıca zâtî, hükmî (kesbî) ve te'vîlî olmak üzere üçe ayrılır.

Müennes lafzan veya hükmen dişil alâmeti taşıyan, hakiki müennes dişilik organı olan, mecazi müennes ise böyle olmayan kelimedir. Müennes de müzekker gibi zâtî, hükmî ve te'vîlî kısımlarına ayrılır. Mecazi müennes dişil alâmeti taşıyorsa kıyasî (mıhfaza gibi), taşımıyorsa (ayn gibi) gayri kıyasî kısımlarına ayrılır. Gayri kıyasî müenneslere hakiki müennes olmadığı ve dişil alâmetleri taşımadığı için "semaî müennesler" adı da verilir. Dişil alâmetleri taşımamaları sebebiyle ihtilâfların çoğu semaî müenneslerde yoğunlaşmıştır. Klasik eserlerde 125 kadar olan bu nevi kelimelerden çok kullanılan altmış tanesini İbnü'l-Hâcib kasidesinde saymış (bk. bibl.) ve sadece otuz dördünde ittifakın bulunduğunu belirtmiştir. Diğerlerinin eril sayılması da câizdir.

Kadîm Mısır diliyle (hiyeroglif) Arapça, İbrânîce gibi Sâmî dillerinde mecazi müennesleri tesbit için birçok kural ortaya konulmuş, insan ve hayvanların organlarının adları, ülke, belde, şehir, nehir, deniz, gün, gök cisimleri gibi belirli kesimlere ait isimlerden eril ve dişil sayılanlar belirlenmiştir (Gesinius, s. 222, 389). Meselâ Arapça'da insan organlarından çift olanların adları dişil, tek olanlar erildir (İbn Vehb, s. 49-52).

Dünyanın birçok dilinde eril ve dişil öğeler takılarla ayırt edilir. Arapça'da ve diğer Sâmî dillerinde isimler için mevcut olan üç dişil takısı et-tâü'l-merbûta, elif-i maksûre (- ى) ve elif-i memdûdedir (ا ء). Bunların dişil alâmeti olabilmesi için kelimenin asıl harflerine ek ve zâit olarak gelmeleri şarttır. Arapça'da ve diğer Sâmî

dillerinde dişil alâmetlerinin en çok kullanılanı yuvarlak "tâ"dır ve Arapça'da önü daima fethadır. Akkadca, İbrânîce gibi diğer Sâmî dillerinde

ise önü çoğunlukla fetha değildir. “Vakt, uht, bint” gibi tek heceli (üç harfli) kelimelerdeki “tâ”ların ise önleri sâkin harftir. Arap gramercilerine göre bu “tâ”lar ya kelimenin asıl harfidir ya da asıl harfinden bedel olduğu için dişil alâmeti değildir; açık te (ت) şeklinde yazılır, duruş ve geçiş hallerinde hep “te” olarak söylenir. Şarkiyatçılara göre bu Sâmî dillerini bilmemekten kaynaklanmış bir yanılgıdır. Çünkü Arapça’nın dışındaki Sâmî dillerinde dişil “tâ”sı daima “te” şeklinde söylendiği gibi önünde de çoğunlukla fethalı değil sâkin harf bulunur. Habeşçe “rest” (miras), “hebt” (hibe), Akkadca “şartu” (şa‘re: saç), “beltu” (ba‘le: eş) gibi. Bergstrasser, Arap gramercilerinin aksine “uht” ve “bint” kelimelerinin “tâ”larını dişil alâmeti kabul eder. Bunların erilleri olan “aḫ” ve “bin” kelimeleri, Arap gramercilerinin dediği gibi asıl itibariyle üç harfli (ahv, bny) değil sadece ikişer harfli (ah, bn) ve çok eski Sâmî kelimelerdir. Bu sebeple sonlarındaki “tâ”lar dişil takısı olarak eklenmiştir (et-Teṭavvurü’n-naḥvî, s. 51).

Asurca, Habeşçe gibi Sâmî dillerinin birçoğunda dişil “tâ”sı her konumda “te” şeklinde söylenirken Arapça’da duruş (sekt / vakf) halinde “t” yerine “h” geldiğinden veya “t”nin “h”ye dönüştüğünden söz edilir. Kûfe gramercilerine göre “t”nin (ـة) aslı, elif-i maksûreye mahreç itibariyle benzemesinden dolayı “h” olup geçiş durumunda “t”ye dönüşür. Basralı gramercilere göre ise aslı “t” olup duruş halinde “h” onun yerine bedel olarak gelir. İbrâhim Enîs gibi bazı çağdaş dilbilimciler duruş halinde “t”nin düştüğünü, önündeki fethanın belirginleştirilmesi amacıyla uzatılmasından dolayı sona duruş “h”sinin geldiğini ifade ederler (el-Lehecâtü’l-ʿ Arabiyye, s. 124). Dişil “t”sinin aslının “h” değil “t” olduğuna dair birçok kanıt ortaya konulmuştur. Arap gramercileri “t”nin eril öğeyi dişil yapma işlevi dışında dönüştürme (zebîh → zebîha), mübalağa (allâm → allâme) gibi yirmiden fazla amaç için kullanıldığını tesbit etmişlerdir. Çağdaş dilbilim uzmanlarından Herîdî’ye göre Talha, Hamza gibi özel isimlerin “t”leri lafzî dişillik “t”si değil duruş “h”sinin Arapça’daki benzer kelimelere kıyasla “t” şeklinde yazılmış halidir.

Arapça’da dişil takısı olan zâit elif-i maksûre İbrânîce ve Süryânîce’deki “-ay, (- اىْ)” takısına tekabül etmektedir. Elif-i maksûrenin dişil alâmeti olabilmesi için zâit olarak eklenmiş olması şarttır. Bu sebeple “معنىً، مشفىً” gibi örnekler dişil değildir, çünkü elif-i maksûreleri aslî harftir. Kelimeyi bir vezne uyarlamak için getirilen elif-i maksûreler de zâit olmakla birlikte dişil

alâmeti saYılmaz. Elif-i maksûrenin dişil takısı olarak geldiği en işlek vezin ism-i tafdîlin dişili olan “fu‘lâ” (فعلى) veznidir, “kübrâ” (كبرى) gibi.

Arapça’da dişil alâmeti olan elif-i memdûdenin (- ا ء) zâit olması şarttır. Bu sebeple “بناء، عدّاء” kelimeleri dişil değildir, çünkü elif-i memdûdeleri aslî harftir. Sîbeveyhi elif-i memdûdenin aslının elif-i maksûre olduğunu ve ziyade med için hemzenin eklendiğini söyler. Brockelmann, İbrânîce’de yer adlarına eklenen (- O) takısının elif-i memdûdeye tekabül ettiğini belirtir (Grundriss, I, 410). Arapça’da dişil takısı elif-i memdûde alan çok sayıda vezin vardır. Elif-i maksûre ile elif-i memdûde bazı çağdaş Arap lehçelerinde kaybolmuş, yerini “t” (ـة) almıştır: “صحراء ← صحرة، كبرى ← كبرة” gibi. Bunun sebebi dillerin kolaya ve basite doğru gelişim süreci izlemesidir. Nitekim çocuk dilinde de sadece en işlek dişil takısı olan “t” (ة) kullanılır. Çağdaş dilbilimcilerden İbrâhim es-Sâmerrâî ile Hâmid Sâdık Kanîbî gerçek dişil alâmetinin dişil takısının önündeki fetha olduğunu, dişil takısı olarak söylenegelen tâ-i merbûte (ـة), elif-i maksûre ve elif-i memdûdenin önlerindeki fethayı belirginleştirme işlevi gördüklerini örneklerle kanıtlamaya çalışmıştır.

Özellikle ana dili Arapça olmayan kâtip ve yazarların eril ve dişil kelimelerin kullanımında yaptıkları hatalarla Aristo’nun eril ve dişili bilmenin kâtip, edip ve hatipler için önemini vurgulaması gibi etmenlerin tesiriyle III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren ve bilhassa IV. (X.) yüzyıl boyunca “el-müzekker ve’l-müennes” adı altında çok sayıda eser yazılmıştır. Bunların çoğu mensur, bir kısmı manzum olup sayıları elliye yaklaşır. Bu alanda bilinen ilk çalışma Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’nın (ö. 207/822) el-Müẕekker ve’l-müʾenneẕ’idir (nşr. Mustafa ez-Zerkā, Beyrut-Halep 1345; nşr. Ramazan Abdüttevvâb, Kahire 1975). Daha sonra kaleme alınan Ebû Hâtim es-Sicistânî, Müberred, Mufaddal b. Seleme, Ebû Mûsâ el-Hâmız, Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî, İbnü’t-Tüsterî, İbn Cinnî, İbn Fâris ve Kemâleddin el-Enbârî’ye ait eserler yayımlanmıştır. Bunların içinde Ferrâ ile Müberred’inkiler gramer ağırlıklı, İbnü’t-Tüsterî ile İbn Cinnî’ninkiler alfabetiktir. En hacimlisi olan Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî’nin eseri, elli bölümde eril-dişil meselelerini ve kalıplarını zengin şevâhid ve misallerle incelemektedir. Ayrıca İbn Sîde, Arap dilinin en hacimli konu sözlüğü olan el-Muḫaṣṣaṣ’ında eril-dişil meselesine 200’den fazla sayfa ayırmış, başta Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ı ile Müberred’in el-Muḳteḍab’ı olmak üzere Arap

gramerine dair eserlerde de konuyla ilgili ayrıntılı bilgilere yer verilmiştir.

Eril-dişil konusuna dair yazılan manzumelerden günümüze ulaşanlar İshak b. İbrâhim el-Fârâbî'nin Manẓûme fi'l-müʾennes̱âti's-semâʿiyye'si ile (yazması için bk. İbnü't-Tüsterî, neşredenin girişi, s. 36), İbnü'l-Hâcib ve Ahmed es-Sücâî'ye ait eserlerdir. Ayrıca Süyûtî, konuyla ilgili olarak Ebû Bekir Muhammed b. Hasan ez-Zebîdî'ye ait iki manzumeden, İbn Mâlik'e ve meçhul bir nâzıma ait manzumelerden bazı parçalara yer vermiştir (el-Müzhir, II, 223-224).

Modern dönemde de M. Hıdır Hüseyin et-Tûnîsî, M. Reşâd Abdüzzâhir Halîfe ve İ. İbrâhim Berekât gibi yazarlarca eril-dişil meselesine dair inceleme ve sözlük türü bazı eserler telif edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Aristotales, Retorik (trc. Mehmet H. Doğan), İstanbul 1995, s. 175; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, el-Müẕekker ve'l-müʾennes̱ (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1989, s. 37-40; Ebû Hâtim es-Sicistânî, el-Müẕekker ve'l-müʾennes̱ (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin), Beyrut 1418/1997, neşredenin girişi, s. 23-28; a.e. (nşr. İzzet Hasan), Beyrut, ts. (Dârü'ş-şarki'l-Arabî), s. 22-24; Müberred, el-Müẕekker ve'l-müʾennes̱ (nşr. Ramazan Abdüttevvâb - Selâhaddin el-Hâdî), Kahire 1970, neşredenlerin girişi, s. 62-64; İbn Vehb, el-Burhân fî vücûhi'l-beyân (nşr. Ahmed Matlûb - Hadîce el-Hadîsî), Bağdad 1976, s. 49-52, 315-316; İbnü't-Tüsterî, el-Müẕekker ve'l-müʾennes̱ (nşr. Ahmed Abdülmecîd Herîdî), Kahire 1403/1983, neşredenin girişi, s. 13-39; İbn Cinnî, el-Müẕekker ve'l-müʾennes̱ (nşr. Târık Necm Abdullah), Cidde 1405/1985, neşredenin girişi, s. 23-40; İbn Fâris, el-Müẕekker ve'l-müʾennes̱ (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1969, neşredenin girişi, s. 28-42; İbn Sîde, el-Muḫaṣṣaṣ, Bulak 1316-21, IV/16, s. 79-191; IV/17, s. 1-96; Kemâleddin el-Enbârî, el-Bülġa fi'l-farḳ beyne'l-müẕekker ve'l-müʾennes̱ (nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1970, neşredenin girişi, s. 37-52; İbn Rüşd, Telḫîṣu'l-Ḫaṭâbe (nşr. M. Selîm Sâlim), Kahire 1967, s. 529, 569-570; İbnü'l-Hâcib, el-Ḳaṣîdetü'l-

müveşşaḥa bi’l-esmâ ͗i’l-mü ͗ennes̱eti’s-semâ ͑ iyye (nşr. Târık Necm Abdullah), Beyrut 1411/1991, neşredenin girişi, s. 41-60; İbn Mâlik et-Tâî, Şerḥu’l-Kâfiyeti’ş-Şâfiye (nşr. Abdülmün’im Ahmed Herîdî), Mekke 1402/1982, IV, 1730-1756; Süyûtî, el-Müzhir (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), II, 223-224; W. Gesenius, Hebrew Grammar, London 1980, s. 222, 389-392; C. Brockelmann, Grundriss der Vergleichenden Grammatik der Semitischen Sprachen, Berlin 1908-13, I, 405, 410; a.mlf., Fıḳhü’l-luġāti’s-Sâmiyye

(trc. Ramazan Abdüttevvâb), Riyad 1977, s. 95; İbrâhim Enîs, el-Lehecâtü’l- ͑ Arabiyye, Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî), s. 124; G. Bergstrasser, et-Teṭavvürü’n-naḥvî (trc. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1982, s. 51-115; İbrâhim es-Sâmerrâî, Ma ͑ a’l-meṣâdir fi’l-luġa ve’l-edeb, Amman 1403/1983, II, 74-75; Hâmid Sâdık Kanîbî, Mu ͑ cemü’l-mü ͗ennes̱âti’s-semâ ͑ iyye, Beyrut 1407/1987, s. 7-53; Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, el-Mu ͑ cemü’l-mufaṣṣal fi’l-müẕekker ve’l-mü ͗ennes̱, Beyrut 1414/1994, s. 7-120; Zülfikār Ahmed en-Nakavî, el-Mu ͑ cemü’l-mübteker fîmâ yete ͑ allaḳ bi’l-mü ͗ennes̱ ve’l-müẕekker, Beyrut 1998, s. 17-33, ayrıca bk. tür.yer.

İsmail Durmuş

el-MÜZEKKER ve’l-MÜENNES

(المذكّر والمؤنّث)

Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî’nin (ö. 328/940) Arapça kelimelerin erillik ve dişilliğine dair kapsamlı eseri.

et-Tez̲kîr ve’t-te ͗nîs̱ adıyla da anılan kitabın mukaddimesinde müellif telif sebebini açıklarken Arapça kelimelerin eril-dişil durumlarını bilmenin nahiv ve i‘rab bilgisinin tamamlayıcısı olduğunu, kelimelerin bu özelliklerini bilmeden gramer ve i‘rab kurallarına uygun cümle kurmanın mümkün olmayacağını belirtir. Geniş bir hacme sahip bulunan eser elli bölüm halinde düzenlenmiştir. İsim, fiil, harf ve sıfatlarda, sûre, ülke, yer, kabile, millet, hayvan, gün ve bayram adlarında eril ve dişiller; sayılarda ve çoğul kelimelerde eril ve dişil olanlar; takı alan ve almayan dişiller; hakiki ve mecazi dişiller; bazı sıfat kalıplarında erillik-dişillik; isimler, fiiller ve edatlardaki dişil takıları; gayri munsarif olan dişiller; kelimelerin lafzına veya anlamına itibarla eril veya dişil sayılma durumu; insan organlarında ve diğer varlıklarda eril ve dişil olan kelimeler; hem eril hem dişil olarak kullanılan kelimeler; dişillerde tasgīr meselesi vb. konular Arap şiiri, âyet, hadis ve emsalden zengin şevâhidle açıklanmıştır.

Kitabın temel kaynağını Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ ile Ebû Hâtim es-Sicistânî’nin el-Müz̲ekker ve’l-mü ͗ennes̱ adlı eserleri teşkil eder. Müellif Ferrâ’dan yaptığı alıntıları ve Kûfe ekolünün görüşlerini doğru bulmakta, birçok görüşü eleştirirken de Ferrâ’nın anlayışına dayanmaktadır. Buna karşılık sıkça alıntılar yaptığı Ebû Hâtim es-Sicistânî’nin fikirlerini çok defa hatalı bulmaktadır (krş. I, 67-80, 110-111, 249, 343-350; II, 165, 234-235). Bazı kelimelerin erilliği-dişilliği meselelerinde Sîbeveyhi, Asmaî, İbnü’s-Sikkît, Müberred gibi kadîm dilcilerin görüşlerini yanlış bulurken de genellikle Ferrâ’ya dayanmaktadır (krş. I, 185-189; II, 41-42). Eserde Kûfe mektebine mensup dilcilerden başta Ferrâ olmak üzere İbnü’s-Sikkît, Sa‘leb, Ali b. Hamza el-Kisâî, Ali b. Hasan el-Lihyânî, Ebû Ubeyd, Hişâm b. Muâviye ve Ebû Abdullah İbnü’l-A‘râbî’den; Basralılar’dan da en çok Asmaî’den, ayrıca Ebû Hâtim es-Sicistânî, Ebû Ubeyde Ma‘mer b.

Müsennâ, Ebû Zeyd el-Ensârî gibi dilcilerden nakillere yer verilmiştir. Ebü'l-Cerrâh, Ebû Servân, Ebû Fak'as gibi birçok fasih bedeviye de atıfta bulunulmuştur (neşredenin girişi, I, 33-39).

Eserde kıraat ve lehçe farkları ile sarf ve nahiv meselelerine dair bazı ayrıntılar zikredildiği gibi bazı şahit beyitlerin ait olduğu kasidelerden parçalar alınarak açıklanmış, böylece anlatımın donuk ve soğuk yapısına edebî bir hava verilerek, canlı, duygusal ve sıcak bir hüviyet kazandırılmıştır. Kitapta bin yirmi bir beyit, iki yüz yedi âyet, elli dört mesel ve fasih söz, yirmi iki hadis şâhid olarak kullanılmış, altmış iki kıraat meselesi ele alınmıştır (neşredenin girişi, I, 42-43). Ayrıca kelimelerin sadece eril veya dişil olduğu söylenmekle yetinilmeyip çeşitli mânalarına göre eril ve dişil olarak kullanım durumları açıklanmış, sebep beyanlarına (ta'lîl) birinci derecede önem verilmiştir. el-Müẕekker ve'l-müʾenneẕ, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'dan itibaren zamanımıza kadar bu alanda yazılmış kırkı aşkın eser arasında kapsam, mükemmellik, ayrıntı ve bilimsellik yönlerinden en üstün telif olarak değerlendirilmiştir (meselâ bk. Kemâleddin el-Enbârî, s. 265; Yâkut, XVIII, 312; İbn Hallikân, IV, 342).

Eser ilk defa Târık Necm Abdüavn el-Cenâbî tarafından Âtıf Efendi (nr. 2595) ve Süleymaniye (Fâtih, nr. 4025; Beşîr Ağa / Eyüp, nr. 179) kütüphaneleriyle Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'deki eksik bir nüshaya dayanılarak yayımlanmış (Bağdat 1398/1978), bu neşrin ikinci baskısı iki cilt halinde gerçekleştirilmiştir (Beyrut 1406/1986). Muhammed Abdülhâlik Udayme de eseri neşretmiştir (I-II, Kahire 1401/1981, 1419/1999).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, el-Müẕekker ve'l-müʾenneẕ (nşr. Târık Necm Abdüavn el-Cenâbî), Beyrut 1406/1986, I, 67-80, 110-111, 185-189, 249, 282-284, 343-350, 420, 435-436; II, 41-42, 165, 234-235, ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 5-6, 31-76; İbn Cinnî, el-Müẕekker ve'l-müʾenneẕ (nşr. Târık Necm Abdüavn el-Cenâbî), Cidde 1985, neşredenin girişi, s. 31-33; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ fî ṭabaḳāti'l-üdebâʾ (nşr.

Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 265; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVIII, 312; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 342; Sezgin, GAS, IX, 144-145; Muhyî Hilâl es-Serhân, Fihrisü maḫṭûṭâti Vizâreti’l-evḳāf, Bağdad 1986, s. 60-62; Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, Muʿcemü’l-meʿâcim, Beyrut 1993, s. 264-271; Emîl Bedîʻ Yaʻkūb, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fi’l-müẕekker ve’l-müʾenneẕ, Beyrut 1414/1994, s. 31-37; M. Atâ Mevʻid, Muḥammed b. el-Ḳāsım el-Enbârî (271-328h.) ve cühûdühû fi’n-naḥv ve’ṣ-ṣarf ve’l-luġa, Dımaşk 1421/2000, s. 215-236; Nihad M. Çetin, “Arapça’da Kelimelerin Müzekkerlik ve Müenneslik Keyfiyetine Dair Müstakil Eserler”, ŞM, I (1956), s. 89-90, 102-107; G. C. Anawati, “Textes arabes anciens édités en Egypte”, MIDEO, XVII (1986), s. 129-130.

Hulûsi Kılıç

MÜZEKKİ’n-NÜFÛS

(مزكّي النفوس)

Eşrefoğlu Rûmî’nin (ö. 874/1469-70 [?]) dinî-tasavvufî mensur eseri.

Anadolu’da Türkçe olarak kaleme alınan dinî, tasavvufî ve ahlâkî nitelikteki eserlerin ilk örneklerinden olan kitapta müellif mukaddimede münafıkların çoğaldığını,

meşâyihe ve meşâyih sözüne itibar edilmediğini, beylerin zalim, kadıların rüşvetçi ve müderrislerin fâsık olduğunu, vâizlerin dünya için vaaz edip akçe biriktirdiklerini söyler ve Müzekki’n-nüfûs’u halkı doğru yola sevketmek amacıyla ve halk tarafından anlaşılması için bilhassa Türkçe olarak kaleme aldığını belirtir.

852 (1448) yılında telif edilen eser iki ana bölümden meydana gelir. Birinci bölümde dünya sevgisiyle bu sevginin fayda ve zararları, nefs-i emmârenin özellikleri, ölüm, kıyamet, büyük günahlar, tevekkül gibi konular ele alınmakta, ikinci bölümde nefs-i emmârenin terbiye edilmesi, tasavvuf âdâb ve erkânı ve iyi bir müslüman olmanın şartlarını anlatmaktadır. Eseri, “Bütün hayırların başı Allah’tan korkmak ve bütün şerlerin başı korkusuz olmaktır” şeklinde özetlediği prensipten hareketle kaleme alan müellif genel anlamda insan meselesi ve eşref-i mahlûkāt olarak yaratılan insanın eğitimi üzerinde durur. Yaratılış itibariyle her türlü kötülüğü yapmaya müsait olan insanın çalışıp çabaladığı, gayret gösterdiği takdirde nefsini kötülüklerden arındırabileceğini ve aklı sayesinde hayvanlık derekesinden insanlık derecesine yükselebileceğini söyler.

Sanat endişesinden uzak, müridlere doğrudan doğruya tasavvufî-ahlâkî hakikatleri anlatma gayesini taşıyan Müzekki’n-nüfûs, geniş halk tabakasının kolayca anlayabileceği şekilde sade bir Türkçe ile yazılmış ve tasavvufun halk arasında yayılmasında önemli hizmet görmüştür. Müellifin Osmanlı döneminde Anadolu’da kurulan ilk tarikatlardan biri olan Eşrefiyye’nin pîri olması dolayısıyla kitabın Türk tasavvuf ve düşünce

tarihinde ayrı bir yeri vardır. Yeni sayılabilecek herhangi bir görüşe yer verilmemekle beraber tasavvufun temel konularıyla tarikat terbiyesinin esaslarını başarılı bir üslûpla özetleyen Müzekki'n-nüfûs, yazıldığı devirden itibaren Muhammediyye ve Envârü'l-âşıkīn gibi geniş halk toplulukları tarafından benimsenmiş, daha sonraki devirlerde kaleme alınan bu tür eserlere örnek teşkil etmiştir.

Kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan eser (en önemlileri için bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2070; İÜ Ktp., TY, nr. 6300, 6387; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3642) eski harflerle birçok defa basılmış (İstanbul 1269, 1281, 1301, 1302; ayrıca bk. Özege, IV, 1286-1287), Latin harfleriyle de çeşitli baskıları yapılmış (İstanbul 1955, 1966, 1969, 1976), ancak ilmî neşri henüz gerçekleştirilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Eşrefoğlu Rûmî, Eşrefoğlu Divanı (nşr. Âsaf Hâlet Çelebi), İstanbul 1944, s. 50-53; Abdullah Veliyyüddin Bursevî, Menâkıb-ı Eşrefzâde, İÜ Ktp., TY, nr. 270, vr. 9a; Hilmi Ziya Ülken, Türk Tefekkürü Tarihi, İstanbul 1933, II, 264; Mehmed Ali Aynî, Türk Ahlâkçıları, İstanbul 1939, s. 58-76; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1945, III, 1368; Sabri F. Ülgener, İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri, İstanbul 1951, s. 60, 74, 108; Özege, Katalog, IV, 1286-1287; Nihat Dalgın, Eşrefoğlu Rûmî ve Müzekki'n-nüfûs'unda Bulunan Merfû Hadislerin Tahrîci (yüksek lisans tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mustafa Kara, Tasavvuf ve Tarîkatlar, İstanbul 1992, s. 102; a.mlf., "Eşrefiyye", DİA, XI, 479; Mehmed Halid [Bayrı], "Eşrefoğlu", Dergâh, sy. 2, İstanbul 1337, s. 28; Kasım Kufralı, "Eşrefîye", İA, IV, 397; Abdullah Uçman, "Müzekki'n-nüfûs", TDEA, VI, 489-490.

Abdullah Uçman

MÜZENÎ

(المزني)

Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî el-Mısrî (ö. 264/878)

İmam Şâfiî'nin önde gelen talebesi, müctehid.

175'te (791) doğdu. Yemen'de yaşayan Müzeyne kabilesine mensuptur. Önceleri İmam Mâlik'in önde gelen talebesi Asbağ b. Ferec'den öğrenim gördü (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 458). Şâfiî'nin 200 (816) yılı civarında Mısır'a gelişinden vefatına kadar geçen dört yıl boyunca en yakın talebeleri arasında yer aldı. Şâfiî'den sonra onun son dönemine ait fıkhî görüşlerini (cedîd) sonraki nesillere aktarma faaliyetini sürdürdü. Arkadaşı Büveytî'nin ardından tedrîs halkasının başına geçerek mezhebin yaşayan en büyük temsilcisi haline geldi. el-Câmiu'l-atîk'te (Amr b. Âs Camii) verdiği derslerle başta Mısırlılar olmak üzere Horasan, Irak, Şam ve Endülüs bölgesinden gelen pek çok âlimin yetişmesinde ve bu yolla mezhebin geniş kitlelere yayılmasında önemli rol oynadı. Müzenî İmam Şâfiî, Nuaym b. Hammâd ve Ali b. Ma'bed b. Şeddâd'dan hadis rivayet etti. Kendisinden İbn Huzeyme, Tahâvî, Zekeriyyâ b. Yahyâ es-Sâcî, İbn Cevsâ, Ebû Avâne el-İsferâyînî, İbn Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Ziyâd en-Nîsâbûrî, Ebü'l-Fevâris İbnü's-Sâbûnî, İbnü'l-Cârûd, Ebû Nuaym el-Cürcânî rivayette bulundu. İbn Ebû Hâtim onun sadûk, Ebû Saîd İbn Yûnus ve İbnü'l-Cevzî sika olduğunu ifade etmişlerdir. 24 Rebîülevvel yahut 24 Ramazan 264'te (4 Aralık 877 veya 30 Mayıs 878) Kahire'de vefat etti ve Karâfetüssuğrâ'da bulunan İmam Şâfiî'nin türbesi yakınına defnedildi. Kabri önemli ziyaretgâhlardan biri haline gelmiştir.

Ebû Abdullah İbn Abdülhakem ile birlikte Mısır'ın önde gelen iki büyük âliminden biri kabul edilen Müzenî'nin en yetkin olduğu alan fıkıhtır. Ondan İbn Huzeyme, Yûsuf b. Abdüla'lâ, Muhammed b. Nasr el-Mervezî, Ebü'l-Kāsım Osman b. Saîd el-Enmâtî, İbn Ukayl el-Firyâbî, Abdân el-Mervezî, İshak b. Mûsâ el-İsferâyînî, İbn Allûye er-Rezzâz, Eslem b. Abdülazîz, Beyyânî, Muhammed b. Abdüsselâm el-Huşenî, İbnü'l-Harrâz

el-Kurtubî gibi pek çok âlim fıkıh tahsil etmiştir. Mezhebin özellikle Mısır'da güçlenmesindeki rolü büyük olmuş, burada Mâlikîler'in üstünlüğü söz konusu iken vali Ahmed b. Tolun'un huzurunda yapılan bir tartışmada söyledikleri onun hoşuna gidince kendisine yakınlık duymuş ve Şâfiîler'i Mâlikîler'den üstün konuma getirmiştir.

Şâfiî'nin Mısır sonrası eserleriyle çok fazla alâkalı olduğu anlaşılan Müzenî, er-Risâle'yi bizzat Şâfiî'den seksen defa, kendi başına ise elli yılda 500 defa okuduğunu ve her defasında yeni bir açılım kazandığını belirtmiştir. Ancak Şâfiî'nin Bağdat'ta yazdığı kadîm mezhep anlayışını yansıtan kitaplarıyla bu kadar ilgilendiği söylenemez (Ebû Âsım el-Abbâdî, s. 24). Şâfiî'den doğrudan duymadığı bazı konularda süt kardeşi Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'nin eserinden yararlanmıştır. Hanefî kitaplarını da sürekli incelediği ve bunu gören yeğeni Tahâvî'nin bu sebeple Hanefî mezhebine geçtiği rivayet edilir (Ebû Ya'lâ el-Halîlî, I, 429, 431).

Hakkında İmam Şâfiî'nin "mezhebimin destekçisi" ve, "Şeytanla tartışsa onu yener" dediği, onun en yakın talebelerinden ve mezhebin önde gelen imamlarından olan Müzenî kaynaklarda Şâfiî'nin usulünü, fetvalarını en iyi bilen ve mezhebi müdafaa için tartışmalara katılan kişi olarak tanıtılmakta ve Şâfiî'nin öğrencilerinden hiç kimsenin kendisini Müzenî'den üstün görmediği ifade edilmektedir. Bununla birlikte daha sonraki nesilden Ebü'l-Abbas İbn Süreyc'in Müzenî dahil Şâfiî'nin bütün talebelerinden üstün kabul edildiği belirtilmektedir (Şîrâzî, s. 109). Şâfiîler, Müzenî ve Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'nin İmam Şâfiî'den yaptıkları nakilleri diğer râvilerin nakillerine tercih etmişlerdir (Hattâbî, I, 4-5). Fıkıh bilgisi ve Şâfiî'nin ictihad mantığına nüfuz bakımından üstünlüğü tartışmasız kabul edildiğinden bazı âlimler

tarafından Müzenî'nin nakilleri diğerlerinden üstün sayılsa da (Muvaffakuddin b. Osman, s. 506) mezhep içinde umumiyetle, Şâfiî'nin lafızlarını olduğu gibi aktaran Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'nin rivayeti, kendi yorumlarını katarak bunları nakleden Müzenî'nin rivayetine tercih edilmiştir (Sübkî, II, 109, 132-133). Müzenî, önce Şâfiî'nin görüşlerini ve onun görüşlerinden hareketle ortaya koyduğu tahrîcleri içeren eserler yazmış (muhtemelen Nevevî bu sebeple Müzenî'nin bazı çalışmalarını Şâfiî'nin eserleri arasında saymıştır; el-Mecmûʿ, I, 11), ancak daha sonra

müstakil bir mezhep sahibi gibi hareket ederek kendi görüşlerini içeren ve birçok yerde Şâfiî'ye açıkça muhalefet ettiği Nihâyetü'l-iḫtiṣâr adlı bir kitap kaleme almıştır. İbn Süreyc, et-Taḳrîb beyne'l-Müzenî ve'ş-Şâfiʿî ve öğrencisi Ebû İshak el-Mervezî et-Tavassuṭ beyne'ş-Şâfiʿî ve'l-Müzenî adlı eserlerinde (Kâtib Çelebi bu eseri yanlışlıkla İbn Süreyc'in bir başka öğrencisi İbnü'l-Kās et-Taberî'ye nisbet etmiştir; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1636; krş. İbn Kādî Şühbe, I, 106) Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'da Şâfiî'ye yönelttiği itirazları ele alıp bir kısmını desteklemiş, bir kısmına da karşı çıkmışlardır.

Müzenî'nin hem bir mezhep müntesibi hem de müstakil bir müctehid gibi hareket etmesi, dolayısıyla mezheple bağdaşmayan görüşleri ve mezhebe muhalif birçok tercihi bulunması dolayısıyla mezheple bağlantısı sorgulanmış ve ictihad düzeyi tartışılmıştır (Bedreddin ez-Zerkeşî, VI, 212). Şîrâzî onu İmam Şâfiî'nin talebeleri arasında müctehid olarak niteler ve el-Mühez̠z̠eb'de aykırı görüşlerini mezhep görüşü (vücûh) diye yazıp delillerini ve cevaplarını kaydeder. İmâmü'l-Haremeyn ve Sübkî ise Müzenî'nin müstakil bir mezhep sahibi olduğunu ileri sürerek İmam Şâfiî'nin usulüne dayalı olarak tahrîc edilmeyen aykırı görüşlerini (teferrüdât) mezhep görüşü kabul etmezler. Şâfiî'nin usulüne uyarak yapılan tahrîcler mezhepten sayılacaksa Şâfiî'nin usulünü kabul etmesi ve mezhep içinde haiz olduğu yüksek konumu dolayısıyla tahrîc yapmaya en lâyık olan da Müzenî'dir. Bu arada İmâmü'l-Haremeyn'in, başta söylediğinden farklı olarak Müzenî'nin her bir tercihinin tahrîc olduğunu, Şâfiî'nin usulüne muhalefet etmediğini, bu bakımdan onun Ebû Hanîfe'nin usulüne pek çok yerde muhalefet eden talebeleri Ebû Yûsuf ve Muhammed gibi sayılmadığını ileri sürdüğü, Şehristânî'nin ise Müzenî'nin Şâfiî'nin ictihadına herhangi bir ictihad eklemediğini söylediği kaydedilir (bu tartışma Hakkında bk. Nevevî, Tehẕîb, II, 285; el-Mecmûʿ, I, 72; Sübkî, II, 102-104, 131; İsnevî, II, 34-35; İbn Kādî Şühbe, I, 58-59). Şâfiî ile ilişkisi ve mezhep birikimine verdiği değer dikkate alındığında onu mezhep içi bir fakih şeklinde değerlendirmek mümkünse de yaşadığı dönemde mezhebin teşekkülünü henüz tamamlamadığı ve kendisi de mezhebe bağlılık (taklid) fikrine karşı bir tavır içinde olduğundan onun sıkı biçimde Şâfiî mezhebine bağlı bir fakih olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim Sübkî'nin de belirttiği gibi Müzenî, mezheple irtibatı bakımından ne Muhammedler gibi (İbn Cerîr et-Taberî, İbn Huzeyme, Muhammed b. Nasr el-Mervezî ve İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî) mezhepten tamamen ayrılmıştı ne de Iraklı ve

Horasanlı Şâfiîler gibi mezhebe tamamen bağlıydı.

Usûl-i fıkıh kavramlarının oluşumunda ve temellendirilmesinde Müzenî'nin önemli katkıları bulunduğu ve bazı orijinal fikirler ileri sürdüğü görülmektedir. Dönemin en tartışmalı konularının başında gelen kıyas, ictihad, taklid ve ihtilâf meseleleri Hakkındaki düşünceleri bu açıdan oldukça önemlidir. Bu hususlarla ilgili görüşlerine bazı klasik usul kaynaklarında, özellikle Hatîb el-Bağdâdî'nin el-Faḳīh ve'l-mütefaḳḳih İbn Abdilberr'in Câmiʿu beyâni'l-ʿilm, ve Zerkeşî'nin el-Baḥrü'l-muḥîṭ'inde geniş yer verilmiştir (bk. bibl.). Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî ile kıyasın meşruiyeti konusunda tartışmalara girmiş ve onun kıyas karşıtı görüşlerini eleştirmek için Kitâbü İs̱bâti'l-ḳıyâs adıyla bir eser yazmış, Dâvûd ez-Zâhirî de ona cevap vermek üzere uzunca bir risâle kaleme alarak kendisini ağır bir dille tenkit etmiştir (Sübkî bu risâlenin kendisinde bulunduğunu kaydetmektedir; Ṭabaḳāt, II, 290). Taklid karşıtı görüşleriyle dikkat çeken Müzenî bu konuda Fesâdü't-taḳlîd adıyla müstakil bir eser kaleme aldığı gibi (Bedreddin ez-Zerkeşî, VI, 281-282) el-Muḫtaṣar adlı eserinin daha ilk cümlesinde Şâfiî'nin kendisini ve başkalarını taklit etmeyi yasakladığını kaydetmektedir. Ancak Zerkeşî, Şâfiî'nin bu sözlerinin sadece müctehidle ilgili olduğunu, bu mertebeye ulaşamayanlarla alâkalı bulunmadığını söylemektedir (a.g.e., VI, 280). Müzenî, Fesâdü't-taḳlîd'de ihtilâflı konularda nasıl bir yol izlenmesi gerektiği hususunda oldukça orijinal bir yöntem önerir. Buna göre devlet başkanı, devrin önde gelen âlimlerini toplayıp meseleleri şûra yöntemiyle halletmeleri için görüşlerini özgürce açıklayabilecekleri huzurlu bir ortam hazırlamalı, bu mümkün olmadığında içlerinden fetva konusunda devlet başkanının yerini tutan âlim ulemâyı toplayarak bu yolu takip etmeli, onlara ulaşılamadığı durumlarda da önceki ve sonraki âlimlerin eserleri incelenip bir çözüme varılmalıdır (a.g.e., VI, 232-233).

Hadis ilminde ve özellikle sened bilgisinde derin vukufu bulunmadığını kendisinin de kabul ettiği, ancak hadislerin anlamları üzerinde yorum yapmada kendini yetkin gördüğü rivayet edilmektedir (Şîrâzî, s. 106). Zehebî'nin bir ifadesinden onun hadis bilmediği izlenimi edinilmekle birlikte (İbn Kādî Şühbe, I, 65) Müzenî'nin el-Muḫtaṣar'da rivayet ettiği hadis sayısı küçümsenemeyecek derecededir. Ayrıca İmam Şâfiî'nin es-Sünenü'ṣ-ṣaġīr'ini (Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, I, 123) ve yine ondan es-Sünen

(Sünenü'l-İmâmi'ş-Şâfiʿî, Kahire 1315/1897; nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, es-Sünenü'l-meʾs̱ûre, Beyrut 1986) adlı eserini rivayet etmiştir. Tahâvî de bu son eseri 252 (866) yılında ondan rivayet etmiştir. Tahâvî ayrıca Müşkilü'l-âs̱âr adlı kitabında Müzenî tarikiyle Şâfiî'den elli civarında hadis nakletmektedir. Biyografisine yer veren bazı kaynaklarda da Müzenî'nin rivayet ettiği hadislere örnekler verilmektedir.

Gençlik yıllarında kelâm konularıyla ilgilenip kelâm tartışmalarına katılmış olan Müzenî, İmam Şâfiî Mısır'a geldiğinde ona kelâmî bir mesele sormuş, o da bu ilmin tehlikesine dikkat çekerek fıkıh tahsil etmesini önerince tamamen fıkha yönelmiştir. Bir rivayete göre Müzenî, Mu'tezile'nin halku'l-Kur'ân anlayışını devlet gücüyle kabul ettirmeye çalıştığı mihne hadisesi sırasında arkadaşı Büveytî'yi idareye ihbar edenler arasında yer almıştır (Sübkî, II, 164). İbn Abdülberr'in kaydettiğine göre ise düşmanları ve kendisini çekemeyenler ona iftira atmışlar, bunun üzerine pek çok Mısırlı onu terkedip etrafında on kadar öğrencisi kalmışsa da bir süre sonra bunun asılsız olduğu anlaşılmış ve ders halkasına olan ilgi daha da artmıştır (el-İntiḳāʾ, s. 110-111). Müzenî'nin böyle bir iftiraya mâruz kaldığını ʿAḳīde risâlesinde anlatılanlar da desteklemektedir (aş. bk.). Ayrıca onun halku'l-Kur'ân anlayışını savunanları tekfir ettiği (Ebû Âsım el-Abbâdî, s. 8, 87) ve mihne olayı sırasında gösterdiği mukavemetten dolayı Ahmed b. Hanbel'i takdir ettiği rivayet edilmektedir (Sübkî, II, 27; ayrıca bk. Ebû Ya'lâ el-Halîlî, I, 431; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 466-467; II, 352-354).

Eserleri. 1. el-Muḫtaṣar (el-İḫtiṣâr). İmam Şâfiî'nin el-Üm adlı eseriyle birlikte Şâfiî mezhebinin temel kaynakları arasında yer alan ve ders kitabı olarak okutulan bu eser Şâfiî'nin öğrencileri tarafından onun mezhebine dair yazılan ilk kitaptır. Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin ez-Zâhir fî ġarîbi elfâẓi'ş-Şâfiʿî adlı eserinin mukaddimesinde el-Câmiʿ ismiyle andığı bu çalışmada İmam Şâfiî'nin kitaplarında mevcut çok sayıdaki fıkhî meseleyle ilgili görüşleri kısaltılarak derlenmiştir. Müzenî'den nakledildiğine göre eserin telifi yirmi yıl sürmüş, bu müddet içerisinde üç (veya sekiz) defa yazılıp değişiklikler yapılmıştır (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, II, 349; Nevevî, el-Mecmûʿ, I, 108). Müzenî eserini hazırlamadan önce Şâfiî'nin kitaplarından hareketle el-Câmiʿu'l-kebîr adıyla muhtasar bir kitap meydana getirmişti. Daha sonra bu kitabı hacimli bulduğu için kısaltarak el-Muḫtaṣar'ı oluşturmuş ve bunu da hacimli bulduğundan daha

az mesele içeren bir kitap kaleme almıştır (Merverrûzî, I, 110-111). el-Muẖtaṣar'ın günümüze kadar gelen ve 300 varak olduğu kaydedilen nüshası el-Muẖtaṣarü'ṣ-ṣaġīr, 1000 varak olduğu söylenen diğer nüshası ise el-Muẖtaṣarü'l-kebîr diye bilinir. Küçük nüshanın daha İbnü'n-Nedîm zamanında başvuru kaynağı haline gelmesi (el-Fihrist, s. 266; krş. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, II, 344) ve yapılan şerhlerinin de bu nüshaya dayanması sebebiyle Wilhelm Heffening ve Carl Brockelmann'ın günümüze el-Muẖtaṣarü'l-kebîr'in ulaştığını söylemeleri doğru değildir (Sezgin, I/3, s. 194-195). Nüshalar arasındaki farklılıklar rivayetlerdeki ihtilâflardan kaynaklanmaktadır. Müzenî el-Muẖtaṣar'da kendi görüşlerini de kaydetmiş, ayrıca Şâfiî'nin usulüne dayalı olarak yaptığı tahrîcleri eklemiş, pek çok yerde imamın görüşünü zikrettikten sonra çeşitli değerlendirmeler ve onun farklı görüşleri arasında tercihler yapmıştır. Nitekim Şâfiî'nin eserlerinde müstakil şekilde bulunmadığı halde el-Muẖtaṣar'da yer alan ferâiz bölümünün Şâfiî'den bizzat duydukları, er-Risâle'den yapılan derlemeler ve Şâfiî'nin mezhebine uygun olarak yaptığı tahrîclerden oluştuğunu ve Şâfiî'nin ferâize dair görüşlerinin Zeyd b. Sâbit'in görüşleriyle aynı olması dolayısıyla burada Zeyd'in görüşlerini kaydettiğini belirtir (el-Muẖtaṣar, s. 138; Bedreddin ez-Zerkeşî, VI, 63). el-Ümm'ü derleyen Sirâcüddin el-Bulkīnî orada olmayan sehiv secdesiyle ilgili bölümü de Müzenî'nin el-Muẖtaṣar'ından naklettiğini belirtmektedir (el-Üm, I, 130-132; krş. el-Muẖtaṣar, s. 17). Beyhakī, Müzenî'nin Şâfiî'ye yaptığı itirazların eksik veya kusurlu nakilden kaynaklandığını ve konuların sıralanmasında Şâfiî'nin güzel tertibinin terkedildiğini belirtmekle beraber İslâm tarihinde yazılan eserler içinde el-Muẖtaṣar'dan daha verimli bir kitap bilmediğini kaydetmektedir (Menâḳıbü'ş-Şâfiʿî, II, 347-348). İbn Süreyc ve Ebû Zeyd el-Mervezî gibi mezhebin önde gelen âlimleri tarafından övgüyle anılan bu çalışma Şâfiî sonrası dönemde fürû alanında merkezî bir yer işgal etmiş, mezhebin fıkhına dair telif edilen kitapların temelini oluşturmuş, âlimler onun ifadelerini tefsir ve şerhetmişler, yazdıkları eserlerde (Hanefîler'den Tahâvî de el-Muẖtaṣar adlı eserinde) konuların düzeninde onun tertibini esas almışlardır. Muahhar dönemlerde bile mezhep mensupları arasında en yaygın kullanılan beş müracaat kitabından biri olmayı sürdürmüştür (diğerleri el-Mühez̠z̠eb, et-Tenbîh, el-Vasîṭ ve el-Vecîz; bk. Nevevî, Tehẕîb, I, 3). Genç kızların çeyizine Muẖtaṣarü'l-Müzenî'nin bir nüshasının konulduğuna dair ifadeler bu eserin ne derece yaygın hale geldiğini göstermektedir. III. (IX.) yüzyılın ikinci

yarısında Ebû Zür‘a el-Kādî, halkının çoğunluğu Evzâî mezhebinden olan Dımaşk’ta Şâfiî mezhebini teşvik için el-Muḫtaṣar’ı ezberleyene 100 dinar vereceğini ilân etmiştir (İbn Hacer el-Askalânî, s. 387). Müzenî’nin eserine hamdele ile başlamaması tenkit konusu yapılmış, bu tenkide sonraki birçok Şâfiî âlimi cevap vermiştir. Ayrıca İbn Süreyc’in hocası Ebü’l-Hasan el-Münzirî’nin yazdığı el-Muḫtaṣar’ın bu kitaptan daha iyi olduğu da söylenmiştir (İsnevî, I, 85-86). Şâfiî âlimleri tarafından üzerine şerh, ihtisar, ta‘lik türü pek çok çalışma yapılan, ihtiva ettiği görüşler çerçevesinde yeni meselelere çözümler üretilen ve diğer kanallardan gelen bilgilerle çatıştığında uzlaştırılmaya çalışılan Müzenî’nin eserinin çeşitli baskıları gerçekleştirilmiştir (nşr. Muhammed b. Muhammed el-Belbîsî, Bulak 1321, İmam Şâfiî’nin el-Üm adlı eserinin ilk üç cildinin kenarında; Kahire 1961, 1963; nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, Beyrut 1393/1973; nşr. Muhammed Abdülkādir Şâhin, Beyrut 1419/1998).

Günümüze Ulaşan Şerhleri. 1. Mâverdî, el-Ḥâvi’l-kebîr* (nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I-XIX, Beyrut 1414/1994; I-XXIV, Beyrut 1414/1994). 2. Kadı Ebü’t-Tayyib et-Taberî, et-Taʿlîḳātü’l-kübrâ fi’l-fürûʿ (TSMK, III. Ahmed, nr. 850, 858; diğer nüshaları için bk. Sezgin, I/3, s. 195-196). 3. Ebû Ali el-Merverrûzî, et-Taʿlîḳa (et-Taʿlîḳu’l-kebîr) (I-II, nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Mekke, ts. [1416/1995]). Bu neşir günümüze kadar bütün olarak geldiği bilinmeyen eserin ilim, taklid ve icmâ konularını ele alan giriş bölümüyle tahâret ve kısmen namaz bahislerini kapsamaktadır. 4. Şemseddin İbn Adlân el-Kinânî, Şerḥu’l-Muḫtaṣar (uzun bir şerh olup tamamlanmamıştır; yazma nüshası için bk. a.g.e., I/3, s. 196).

el-Muḫtaṣar’ın kaynaklarda zikredilmekle birlikte günümüze kadar geldiği tesbit edilemeyen şerhleri arasında şunlar anılabilir: Ebû İshak el-Mervezî (yaklaşık sekiz cilt [seksen cüz] olduğu kaydedilir). Ebü’l-Abbas İbn Süreyc, Ebû Nasr Ahmed b. Ali b. Tâhir el-Cevbekī en-Nesefî, İbn Ebû Hüreyre (et-Taʿlîḳu’l-kebîr ve et-Taʿlîḳu’ṣ-ṣaġīr adıyla iki şerh kaleme aldığı ve bu şerhlerden birine Ebû Ali et-Taberî’nin ta‘lîk yazdığı belirtilir), Ebû Ali Hüseyin b. Kāsım et-Taberî (el-İfṣâḥ), Ebü’l-Hüseyin et-Tabesî (1000 cüz olduğu söylenmektedir), Ebû Hâmid el-Merverrûzî, Ebû Bekir İbnü’d-Dekkāk el-Bağdâdî, Ebû Hâmid el-İsferâyînî (et-Taʿlîḳ adını taşıyan bu şerhin elli cilt olduğu kaydedilmektedir), Ebü’l-Hasan İbn Sürâka, Ebû

Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Mervezî el-Mes'ûdî, Ebû Ali es-Sincî (büyük bir şerh olup ilk defa bu eserde Horasan ve Irak tariklerinin cemedildiği, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin bu esere "el-mezhebü'l-kebîr" dediği nakledilir), Ebû Hâtim Mahmûd b. Hasan el-Kazvînî et-Taberî (el-Keşf fî şerḥi Muḫtaṣari'l-Müzenî), Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî (eş-Şâfî fî şerḥi Muḫtaṣari'l-Müzenî adlı bu şerhte İmam Şâfiî'nin görüşleri yanında öğrencilerinin mezhepteki vecihleri ve diğer fukahanın görüşleri delilleriyle birlikte ele alınmıştır), Ebü'l-Fazl Abdülcebbâr b. Abdülganî el-Ensârî el-Harestânî, Ebû Bekir İbn Dâvûd el-Mervezî es-Saydelânî (Sübkî, Horasanlı Şâfiîler'ce Ṭarîḳatü'ṣ-Ṣaydelânî diye isimlendirilen şerhin bazı bölümlerini gördüğünü belirtmektedir; bazı iktibaslar için bk. Bedreddin ez-Zerkeşî, II, 255; III, 342, 369; IV, 377), Kādî Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Cûrî (el-Mürşid adlı şerhin on cilt olduğu ve İbnü'r-Rif'a ve Takıyyüddin es-Sübkî'nin bu eserden çokça nakilde bulunduğu kaydedilmektedir), Ebü'l-Fütûh Ali b. Îsâ, İbnü'l-Kattân es-Semennûdî (el-Meşrebü'l-henî fî şerḥi Muḫtaṣari'l-Müzenî), Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî ("Ṣıfâtü'ṣ-ṣalât"a kadar yapılan şerhin altı cilt olduğu

belirtilmektedir), Zekeriyyâ el-Ensârî, Muhammed Abdürraûf el-Münâvî (tamamlanamamıştır). Sezgin, el-Muḫtaṣar'ın müellifi bilinmeyen yedi ayrı şerhinin kayıtlarını vermektedir ki (GAS [Ar.], I/3, s. 196) bunlar yukarıda zikredilen şerhlerden bazılarına ait nüshalar olmalıdır.

Rüknülislâm el-Cüveynî ve Gazzâlî el-Muḫtaṣar'ı ihtisar etmişlerdir. Gazzâlî'nin fıkha dair en kısa eseri diye nitelediği Ḫulâṣatü'l-Muḫtaṣar ve nüḳāvetü'l-muʿtaṣar'ın bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Yenicami, nr. 442). Ḫulâṣa'dan ayrı olarak ʿUḳūdü'l-Muḫtaṣar ve beḳāʾü'l-muḳteṣar ve kısaca el-Muʿtaṣar diye de bilinen ʿUnḳūdü'l-Muḫtaṣar ve nüḳāvetü'l-muʿtaṣar adıyla Gazzâlî'ye nisbet edilen eserler zikredilenle aynı olmalıdır (Ebû Bekir b. Hidâyetullah el-Hüseynî, s. 248; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1174). Gazzâlî'nin Ḫulâṣatü'l-vesâʾil ilâ ʿilmi'l-mesâʾil isimli bir başka eserinde ise el-Muḫtaṣar'ı özetleyip ilâvelerde bulunduğu kaydedilmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 719).

Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, kaynaklarda Kitâbü Tefsîri elfâẓi Muḫtaṣari'l-Müzenî (Şerḥu elfâẓi Kitâbi'l-Müzenî) adıyla da anılan eẓ-

Ẓâhir fî ġarîbi elfâẓi'ş-Şâfiʿî (nşr. Muhammed Cebr el-Elfî, Küveyt 1399/1979, 1993; nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Mâverdî'nin el-Ḥâvi'l-kebîr'inin mukaddimesinde, Beyrut 1414/1994; nşr. Abdülmün'im Tav'î Beşennâtî, Beyrut 1419/1998), İbn Fâris, bazı kaynaklarda Şerḥu Muḫtaṣari'l-Müzenî olarak da anılan Ḥilyetü'l-fuḳahâʾ (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut 1403/1983) ve Ebû Süleyman el-Hattâbî, ez-Ziyâdât fî şerḥi elfâẓi Muḫtaṣari'l-Müzenî (Tefsîrü'l-luġa elletî fî Muḫtaṣari'l-Müzenî; bu eserden iktibas için bk. Nevevî, el-Mecmûʿ, I, 422; Sübkî, III, 290) isimli fıkıh sözlüğü niteliğindeki eserlerinde el-Muḫtaṣar'da geçen garîb ve nâdir kelimelerle fıkıh terimlerinin lugavî ve etimolojik açıklamalarını yapmışlardır. Nevevî'nin de içlerinde geçen isim ve terimleri ansiklopedik bir tarzda tanıttığı, bir bakıma indeks ve sözlük işlevi gören Tehẕîbü'l-esmâʾ ve'l-luġāt adlı eserinde esas aldığı altı kitaptan biri el-Muḫtaṣar'dır.

Hâkim el-Kebîr el-Muḥarrec ʿalâ Muḫtaṣari'l-Müzenî, İbn Adî el-İntiṣâr ʿalâ Muḫtaṣari'l-Müzenî ve İbn Ziyâd en-Nîsâbûrî Ziyâdât ʿalâ Muḫtaṣari'l-Müzenî (nşr. Hâlid b. Hâif b. Ureyc el-Muteyrî, Riyad-Safat 1426/2005) ismiyle birer eser kaleme almış, Ebü'l-Abbas İbn Süreyc de el-Muḫtaṣar'a yöneltilen itirazlara el-Furûḳ fî fürûʿi'ş-Şâfiʿiyye isimli çalışmasında cevap vermiştir. Şair Ebû Recâ el-Üsvânî, Ḳaṣîde fi'l-fünûn adlı geniş hacimli manzumesinde diğer pek çok ilim yanında el-Muḫtaṣar'ı da manzum hale getirmiştir. Ebû Sehl İbnü'l-İfrîs ez-Zevzenî, daha başka eserlerle birlikte Müzenî'nin el-Câmiʿu'l-kebîr ve el-Muḫtaṣar'ını da kapsayan Cemʿu'l-cevâmiʿ adlı bir eser yazmıştır. Tâceddin es-Sübkî, el-Muḫtaṣar'da senedleriyle verilen hadislerin Ebû Avâne el-İsferâyînî tarafından derlendiği bir cüze sahip olduğunu belirterek Ebû Avâne'ye kadar varan kendi senedini zikredip bu cüzün ilk hadisini kaydetmiştir (Ṭabaḳāt, II, 96; krş. el-Muḫtaṣar, s. 2). Verdiği senedden, aynı cüzü Sübkî ile aynı hocadan okuduğu anlaşılan İbn Kesîr ise iki farklı hadis nakletmiştir (Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye, I, 123-125; krş. el-Muḫtaṣar, s. 5, 287). Kafkasya'nın Lekzân (Lezgân) bölgesinin Zâhar şehrinde Nizâmülmülk'ün kurduğu medresede VII. (XIII.) yüzyılda Muḫtaṣarü'l-Müzenî ve İmam Şâfiî'nin el-Ümm'ünün Lekzî (Lezgî) diline yapılan tercümelerinin okutulduğu kaydedilmektedir (Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, s. 406).

2. Kitâbü'l-Emr ve'n-nehy ʿalâ maʿne'ş-Şâfiʿî min mesâʾili'l-Müzenî. Ebû İshak b. İshak'ın rivayet ettiği bu metin Robert Brunschvig tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır ("Le livre de l'ordre et de la défense d'al-Muzani", Bulletin d'études orientales, XI [Damas 1945-1946], s. 143-196). Eser muhtemelen Müzenî'nin el-Mesâʾilü'l-muʿtebere'sinin bir bölümüdür (Sezgin, I/3, s. 196). 3. Muʿteḳad (ʿAḳīde). Fuat Sezgin'in Müzenî'nin eserleri arasında saydığı, ancak Muʿteḳad veya ʿAḳīdetü Aḥmed b. Ḥanbel adıyla kaydettiği bu risâlenin aslında doğrudan Müzenî'nin kendisine ait bir metin olduğu anlaşılmaktadır. Zira girişte belirtildiğine göre, Trablusgarp'ta bazıları Müzenî'nin halku'l-Kur'ân meselesinde çekimser olduğunu, bazıları ise onun bu anlayışı savunduğunu ileri sürdüğünden bir mektup yazarak kader, ircâ, halku'l-Kur'ân, ba's ve nüşûr, mîzan ve nazar (rü'yetüllah) konularındaki görüşünü sormaları üzerine kaleme alınmıştır. Müzenî cevabî mektubunda zikredilen konular yanında diğer inanç konularıyla ilgili Sünnî anlayışa uygun cevaplar vermekte ve mektubun sonunda bazı farz ve haramları sıralamaktadır. Metnin başında Safer 618 (Nisan 1221) tarihinden başlayıp mektubun ilk râvisine ulaşan bir sened ve sonunda kıraat kayıtları bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2763/3).

Müzenî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Kitâbü İs̱bâti'l-ḳıyâs (Kitâbü'l-Ḳıyâs; bu eserden bir iktibas için bk. Bedreddin ez-Zerkeşî, V, 25), et-Terġīb fi'l-ʿilm (ictihadda isabet konusunun oldukça ayrıntılı biçimde ele alındığı kaydedilen eserden iktibas için bk. a.g.e., VI, 243), Fesâdü't-taḳlîd (eseri gördüğünü söyleyen Zerkeşî bundan birçok yerde iktibaslarda bulunur; el-Baḥrü'l-muḥîṭ, IV, 549; VI, 232-233, 247-248, 262, 281-282. Zerkeşî'nin ayrıca Ẕemmü't-taḳlîd ve Fesâdü't-teʾvîl isimleriyle zikrettiği eserler [a.g.e., IV, 549; VI, 262, 281] farklı kitapların adları olabileceği gibi yanlış istinsah veya baskıdan kaynaklanmış olup Fesâdü't-taḳlîd'le aynı olmaları da muhtemeldir), el-Mesâʾilü'l-muʿtebere, el-Mebsûṭ, el-Câmiʿu'l-kebîr (Ebû Ahmed Muhammed b. Saîd el-Hârizmî el-Ḥâvî adlı eserinde bu kitabı esas almıştır; kitaptan iktibaslar için bk. Mâverdî, I, 12; Merverrûzî, I, 314), el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġîr, el-Mens̱ûr (el-Mens̱ûrât, İbn Abdülberr'in Mesâʾil mens̱ûre adıyla andığı muhtelif ilimlere dair, muhaliflerine reddiyeler içeren 100 cüzlük eser olmalıdır; eserden nakiller için bk. Ebû Âsım el-Abbâdî, s. 10-11, 26, 64, 104; Bedreddin ez-Zerkeşî, I, 401, 410; III, 497), el-Vesâʾil, Kitâbü'l-Ves̱âʾiḳ

(Kâtib Çelebi’nin şürût ilmine dair olduğunu söylediği eser olmalıdır), Kitâbü’l-ʿAḳārib (Müzenî burada kendisinin ortaya attığı kırk meseleyi ele alır; bazı iktibaslar için bk. Sübkî, II, 104-106), Nihâyetü’l-iḫtiṣâr (Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin et-Tenbîh’inin dörtte biri veya daha küçük hacimli bir eser olduğu kaydedilmektedir; bazı iktibaslar için bk. a.g.e., II, 106-107).

Müzenî’yi eleştirmek için Şâfiîler’den Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin (Hasan) b. Sehl el-Fârisî Kitâbü’l-İntiḳād (el-Münteḳad) ʿale’l-Müzenî ve Kitâbü’l-Ḫilâf meʿa’l-Müzenî (Ebû Âsım el-Abbâdî, s. 45; krş. Sübkî, II, 185-186), Taberî mezhebinden Muâfâ en-Nehrevânî Ecvibetü’l-Müzenî ʿalâ meẕhebi’ṭ-Ṭaberî, Zâhirîler’den İbnü’l-Mugallis el-Muvażżaḥ ʿalâ Kitâbi’l-Müzenî, İmam Mâlik’i eleştirdiği otuz meselede kendisine cevap vermek üzere Mâlikîler’den Ebû Bekir el-Ebherî ve Kādî Abdülvehhâb er-Red ʿale’l-Müzenî ve Ebû Ca‘fer el-Ebherî (Gulâmü’l-Ebherî) er-Red ʿalâ mesâʾili’l-Müzenî adlarıyla eserler kaleme almışlardır. Nâsır Muhyiddin Nâcî

tarafından el-İmâmü’l-Müzenî ve muḫâlefetühû li’l-İmâmi’ş-Şâfiʿî fî kitâbihi’l-Muḫtaṣar ismiyle bir tez hazırlanmıştır (1409/1989, Ümmü’l-kurâ Üniversitesi [Mekke]).

BİBLİYOGRAFYA

Müzenî, el-Muḫtaṣar (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393/1973, s. 1, 2, 5, 17, 138, 287; Şâfiî, el-Üm, I, 130-132; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, II, 204; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 206; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 253, 266, 273, 292; Hattâbî, Meʿâlimü’s-sünen (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1411/1991, I, 4-5; Ebû Ya‘lâ el-Halîlî, el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâʾi’l-ḥadîs̱ (nşr. M. Saîd b. Ömer İdrîs), Riyad 1409/1989, I, 429-433; Mâverdî, el-Ḥâvi’l-kebîr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, I, 12; Ebû Âsım el-Abbâdî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyye (nşr. G. Vitestam), Leiden 1964, s. 8-12, 24, 26, 42, 44, 45, 51, 52, 64, 84, 87, 104, ayrıca bk. İndeks; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Menâḳıbü’ş-Şâfiʿî (nşr. Seyyid

Ahmed Sakr), Kahire 1390-91/1970-71, I, 236, 255, 256, 458-459, 466-467; II, 182, 325, 328, 344-357; Merverrûzî, et-Taʿlîḳa (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Mekke, ts. (Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz), I, 109-116, 121, 314, 602; II, 616, 883; Hatîb el-Bağdâdî, el-Faḳīh ve'l-mütefaḳḳih (nşr. İsmâil el-Ensârî), Beyrut 1400/1980, II, 15-19, 59, 69-70; İbn Abdülber enNemerî, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1388/1968, II, 82, 101-103, 109, 110, 130, 132, 142-143; a.mlf., el-İntiḳāʾ, Kahire 1350, s. 110-111; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 97, 104, 106, 109, 112-114, 118, 122, 124, 128, 142, 177; Sem'ânî, el-Ensâb, III, 222; V, 130; VII, 263; VIII, 346; XII, 227, 252; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XII, 192; XIV, 82; Muvaffakuddin b. Osman, Mürşidü'z-züvvâr ilâ ḳubûri'l-ebrâr (nşr. M. Fethî Ebû Bekir), Kahire 1415/1995, s. 504-513; Nevevî, Tehẕîb, I, 3, 47, 52; II, 285; a.mlf., el-Mecmûʿ, I, 9, 11, 72-74, 107-108, 422; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 27, 69, 73, 217-219; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd (nşr. F. Wüstenfeld), Götingen 1848 → (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1994, s. 406; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, V, 216; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 25-26, 30-32; XI, 201; XII, 492-496, 498; XV, 29; XVI, 155, 372; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 458; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), I, 21-23; II, 27, 93-109, 131-133, 164, 185-186, 290; ayrıca bk. İndeks; III, 2, 70, 165, 197, 290, 302, 316, 321, 457, 487; IV, 148-149; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 34-36, 44, 85-86, 339; II, 21; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyyîn (nşr. Ahmed Ömer Hâşim - M. Zeynühüm M. Azeb), Kahire 1413/1993, I, 122-125; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Abdülkādir Abdullah el-Ânî v.dğr.), Küveyt 1413/1992, I, 7, 401, 410; II, 255; III, 342, 369, 497; IV, 377, 549; V, 25; VI, 63, 212, 232-233, 235, 243, 247-248, 262, 280-282; ayrıca bk. İndeks; Makrîzî, el-Muḳaffa'l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1411/1991, II, 92-95; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 58-59, 65, 85-86, 104, 106, 111, 115, 117, 123, 125, 139; İbn Hacer el-Askalânî, Refʿu'l-iṣr ʿan Ḳuḍâti Mıṣr (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1418/1998, s. 387; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâdara, I, 307; Ebû Bekir b. Hidâyetullah el-Hüseynî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1402/1982, s. 20-21, 67, 142-143, 245, 248; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 400, 506, 632, 719; II, 1046, 1174, 1257-1258, 1627, 1635-1636, 1654; Ahlwardt, Verzeichnis, IV, 50; Brockelmann, GAL, I, 180; Suppl., I, 305; Sezgin, GAS (Ar.), I/3, s. 186, 194-197, 202; N. Calder, Studies in Early Muslim

Jurisprudence, Oxford 1993, s. 86-104; J. E. Brockopp, “Early Islamic Jurisprudence in Egypt: Two Scholars and Their Mukhtasars”, IJMES, XXX/2 (1998), s. 172-174; W. Heffening, “Muzanī”, EI^2 (İng.), VII, 822.

Şükrü Özen

MÜZEYNE (Benî Müzeyne)

(بنو مزينة)

Adnânîler'e mensup bir Arap kabilesi.

Kabilenin soyu Amr b. Üd b. Tâbiha b. İlyâs b. Mudar yoluyla Adnân'a ulaşır. Adını Amr b. Üdd'ün hanımı Müzeyne bint Kelb b. Vebere'den almıştır. Amr'ın Müzeyne'den doğan Osman ve Evs adlı oğullarıyla çoğalan kabile mensupları Müzenî veya Müzeynî nisbesiyle anılır. Dabbe, Abdümenât ve Temîm, Müzeyne kabilesinin yakın akrabalarıdır.

İslâm'ın doğuşu sırasında Müzeyneliler'in çoğu çölde, bir kısmı da yerleşik olarak Medine ile Vâdilkurâ arasındaki topraklarda yaşıyordu. Kabile Teym b. Mürre, Adî b. Kâ'b, Ukl ve Dabbe ile birlikte Hilfü'r-ribâb'ın bir üyesiydi. Câhiliye döneminde Evs'in saflarında Buâs savaşına katılan Müzeyneliler, Nühm adlı put ile Hüzeyl ve Kinâne kabilelerinin de taptığı Süvâ' putuna tapıyordu.

Müzeyne'nin İslâmiyet'le ilişkisi hicretin ilk yıllarında başladı ve kabile giderek Medine toplumunun tabii bir parçası oldu. Kabile mensupları Mekke müşrikleriyle mücadelede Resûl-i Ekrem'in yanında yer aldı ve bazı Müzeyneliler, Bedir ve Uhud savaşlarına müslümanların safında iştirak etti. Mâlik b. Nümeyle (Mâlik b. Sâbit), Bedir Gazvesi'ne ve ardından Uhud Savaşı'na katıldı ve bu savaşta şehid düştü. Âsım b. Ukeyr de Bedir ve Uhud gazvelerine iştirak etti. Vehb b. Kābûs ile kardeşinin oğlu Hâris b. Ukbe, Uhud Gazvesi'nde şehid oldular.

Kinâne, Hakem, Kāre ve Müzeyne kabilelerine mensup bir grup köleleriyle birlikte Tihâme'nin dağlık bölgesinde yaşıyor ve eşkıyalık yapıyordu. Bunlar İslâm'ın tebliğinden haberdar olunca Hz. Peygamber'e temsilci gönderdiler. Hz. Peygamber de İslâmiyet'i kabul edip namaz ve zekât gibi ibadetleri yerine getirdikleri takdirde kendi himayesi altında olacaklarına, daha önceki davranışlarından sorumlu tutulmayacaklarına, haksızlığa mâruz bırakılmayacaklarına ve aralarındaki kölelerin hürriyetine

kavuşturulacağına dair kendilerine yazılı teminat verdi (İbn Sa‘d, I, 278).

Kabilenin bir bütün olarak Müslümanlığı benimsemesi 5. yılda (626) gerçekleşmiştir. Resûl-i Ekrem’in tebliğini duyan Huzâî b. Abdünühm, bakımıyla görevli bulunduğu Nühm putunu kırdıktan sonra on kişilik bir heyetle Medine’ye gelip Resûlullah’a biat etti. Kabilesinin de müslüman olacağına dair teminat vererek yurduna döndü. Ancak kabilesinden umduğu desteği göremedi. Ardından Hz. Peygamber, kabilesi adına verdiği sözü hatırlatması için ünlü şair Hassân b. Sâbit’i Huzâî’ye yolladı. Huzâî’nin durumu kabilesine anlatması üzerine Müzeyne kabilesi İslâm’ı kabul ederek Resûl-i Ekrem’e bir heyet gönderdi. 5. yılın Receb ayında (Aralık 626) Medine’ye gelen Müzeyne heyeti 400 kişiden oluşuyordu. Hz. Peygamber, Benî Müzeyne’nin nerede ikamet ederse etsin muhacir sayılacağını ifade ederek yurtlarına dönmelerini istedi. Müzeyne heyetiyle birlikte Medine’ye gelen Bilâl b. Hâris’e Akīk vadisini iktâ etti ve onu Müzeyne kabilesine ait Nakī‘ otlağını korumakla görevlendirdi. Şüreyh b. Damre de ilk defa Müzeyne kabilesinin zekâtlarını Medine’ye getirdi. Daha sonra Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Abbâd b. Bişr, Benî Müzeyne’nin zekâtlarını toplamakla görevlendirildi.

Hendek Gazvesi’nde müslümanları destekleyenler arasında Müzeyneliler de bulunuyordu. Bunun gibi Bey‘atürrıdvân’a ve Hayber’in fethine Müzeyne’den katılanlar oldu. Muhammed b. Mesleme’nin Zülkassa’ya, Benî Sa‘lebe ve Uvâl üzerine gerçekleştirdiği on kişilik seriyyede Müzeyne’den iki kişi şehid oldu. Hz. Peygamber, Mekke’nin fethi için asker toplamak üzere Müzeyne’ye Bilâl b. Hâris’i gönderdi. Kabile, Mekke’nin fethine Hâlid b. Velîd’in kumanda ettiği birliğin içinde 1000’i aşkın kişiyle ve üç sancakla katıldı. Sancaktarları Nu‘mân b. Mukarrin, Bilâl b. Hâris ve Abdullah b. Amr b. Hilâl idi. Kabile, aynı kişilerin taşıdığı sancaklar altında Huneyn Gazvesi’ne ve Tâif kuşatmasına da iştirak etti. Tebük Gazvesi’ne çıkacak orduya katılmak isteyen, ancak fakir olduklarından binek bulamayan yedi sahâbî arasında Müzeyne’den Abdullah b. Mugaffel ile Abdullah b. Amr’ın da adları geçmektedir. Daha sonra

binek temin edilmesi üzerine onlar da Tebük Seferi’ne katıldı. Bu esnada Hâlid b. Velîd’in kumandasında Dûmetülcendel’e düzenlenen sefere,

aralarında Bilâl b. Hâris ve Abdullah b. Amr b. Hilâl'in de bulunduğu kırk Müzeyneli'nin iştirak ettiği kaydedilmektedir.

Bazı Müzeyneliler İslâm fetihleri sırasında çeşitli bölgelerde fetihlere katıldı. İçlerinden kumandan olarak görev yapanlar da oldu. Hâlid b. Velîd, Irak'tan Suriye'ye hareket ederken bölgede bıraktığı birliklerin başına Müzeyneli Saîd b. Mukarrin'i tayin etti. Müzeyneliler Medâin'in fethine, Kādisiye ve Nihâvend savaşlarına da iştirak etti. Müzeyneli olan ordu kumandanı Nu'mân b. Mukarrin, Nihâvend savaşında şehid düştü.

Hz. Osman'ın hanımı Nâile bint Ferâfisa'nın Muâviye'ye yazdığı mektuptan Hz. Osman'ın muhalifleri arasında Müzeyneliler'in de bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Osman'ın evini muhasara edenlerin içinde Müzeyneliler de vardı. Halifenin Müzeyne kabilesinin zekâtlarını toplamak üzere görevlendirdiği Kâ'b b. Mâlik'e topladığı malları bağışlaması Müzeyneliler'i rahatsız etmiş olmalıdır.

Çeşitli bölgelerin fethine katıldıkları için pek çok ülkeye, hatta Endülüs'e yerleşen birçok Müzeyneli'nin olduğu belirtilmektedir. İlk kuruluş yıllarında Kûfe ve Basra'ya yerleşenler arasında da Müzeyne mensupları bulunmaktaydı. Basra'daki Müzeyne mahallesi adını muhtemelen buraya yerleşen Müzeyneli bir gruptan almıştır. Müzeyne'den Bey'atürrıdvân'a iştirak eden Âiz b. Amr'ın, tâbiînden muhaddis ve fakih Bekir b. Abdullah'ın Basra'nın ilim ve kültür hayatında önemli yeri vardır. Cemel Vak'ası'nda bazı Müzeyneliler Hz. Ali'ye destek verdi. 65 (685) yılında Müzeyneliler'in bir kısmı Tevvâbîn arasında yer aldı. Kûfeli Müzeyneliler'in Muhtâr es-Sekafî ve Şebîb b. Yezîd eş-Şeybânî olaylarına da katıldıkları anlaşılmaktadır. 400 Müzeyneli'nin Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh kumandasındaki orduda İfrîkıye'nin fethine iştirak ettiği, Bilâl b. Hâris'in İfrîkıye savaşlarında Müzeyne'nin sancaktarlığını yaptığı kaydedilmektedir. Müzeyneliler'den bir grubun Endülüs'e geçerek Kurtuba'nın (Cordoba) güneydoğusundaki Beyyâne'ye (Baena) yerleştiği bilinmektedir. Müzeyneliler, Muhammed b. Abdullah el-Mehdî ile (en-Nefsüzzekiyye) birlikte Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'a karşı hareket etmişlerdir.

IV. (X.) yüzyıl coğrafyacıları, Medine'nin güneyindeki bazı yerleri Müzenî

toprakları olarak andıkları gibi Irak'ı Hicaz'a bağlayan hac yollarında da kabileye ait yerleşim merkezlerinden bahsederler. X. (XVI.) yüzyıl sonları veya XI. (XVII.) yüzyıl başlarında Müzeyneliler'den önemli bir grup Sînâ yarımadasına göç etmiştir. Günümüzde Suudi Arabistan'ın çeşitli bölgelerinde, Sînâ yarımadası ve Kahire başta olmak üzere Mısır'ın muhtelif yerlerinde, Filistin, Suriye, Ürdün, Uman, Batı İran, Küveyt, Fas ve Libya'da Müzeyne mensupları yaşamaktadır. Müzeyneli Muhammed b. Abdullah ve Merzûk b. Mübeşşir, Suudi Arabistan'da şiirleriyle tanınmıştır.

Muhammed Süleyman et-Tayyib Müzeyneli 104 sahâbînin biyografisini vermiştir (Mevsûʿatü'l-ḳabâʾil, I, 644-698). İbn Abdülber, Nu'mân b. Mukarrin ve kardeşlerini Resûl-i Ekrem'den rivayette bulunanlar arasında sayar (el-İnbâh, s. 58). Muallaka şairi Züheyr b. Ebû Sülmâ ile Ḳaṣîdetü'l-bürde'siyle tanınan oğlu muhadram şair Kâ'b b. Züheyr ve muhadram şair Ma'n b. Evs Müzeyne kabilesine mensuptur.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Putlar Kitabı: Kitâb al-Asnâm (trc. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, s. 42; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 161, 276, 301; II, 551, 574, 619, 620, 797, 798, 800, 820, 896; III, 930, 931, 973, 994, 1013, 1014, 1029, 1075; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 351-352, 599; II, 398, 404, 407, 421, 425; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 265, 278, 291, 426, 460, 498, 507; II, 86, 134, 139, 160; III, 440, 470, 545, 550; IV, 374; VII, 271, 282, 313; Müberred, Nesebü ʿAdnân ve Ḳaḥṭân (nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1354/1936, s. 6; Ya'kūbî, Târîḫ, I, 229; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 406, 408; III, 48, 57, 64, 171; IV, 45, 430, 500; V, 28, 604; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 180-182; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd (nşr. Abdülmecîd et-Terhînî), Beyrut 1407/1987, V, 50-51; İbn Hazm, Cemhere, s. 201-203, 480; İbn Abdülber enNemerî, el-İnbâh ʿalâ ḳabâʾili'r-ruvât (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1405/1985, s. 58-59; Bekrî, Muʿcem (nşr. Mustafa es-Sekkā), Beyrut 1983, I, 88, 90, 182; II, 790, 811, 931, 953, 967, 1050-1052, 1148, 1246, 1262, 1284, 1377, 1391; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 277-279; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 680; IV, 185, 223; Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim el-Kurtubî,

et-Taʿrîf fi’l-ensâb ve’t-tenvîh li-ẕevi’l-aḥsâb (nşr. Sa‘d Abdülmaksûd Zalâm), Kahire 1990, s. 65-66; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 140, 263, 267, 378, 386, 535; V, 641; VI, 257-258, 277, 357; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili’l-ʿArab, Beyrut 1991, III, 1061, 1083-1084; Âtik b. Kays el-Belâdî, Ḳalbü’l-Ḥicâz, Mekke 1985, s. 94-97, 102-107, 118-119, 152-153, 172-179; M. Süleyman et-Tayyib, Mevsûʿatü’l-ḳabâʾili’l-ʿArabiyye, Kahire 1421/2001, I, 603-709; Abd Avn er-Ravzân, Mevsûʿatü’l-ḳabâʾili’l-ʿArabiyye, Amman 2002, I, 526-532; F. M. Donner, “Muzayna”, EI² (İng.), VII, 824-825; Câsim Avcı, “Kinâne”, DİA, XXVI, 31-32.

İbrahim Sarıçam

el-MÜZHİR

(المزهر)

Celâleddin es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) lugat ilimlerine dair eseri.

Tam adı el-Müzhir fî ʿulûmi'l-luġa olup Arap sözlük bilimi ve metodolojisiyle Arap lengüistiği ve fıkhü'l-luga konusunda kapsamlı ve derli toplu ilk eserdir. Ayrıca lugavî malzemenin rivayeti ve eleştirisi hususunda hadis âlimlerinin usulünü ve terminolojisini teorik ve pratik düzlemde uygulayan ilk teliftir. Süyûtî'den önce bazı âlimlerin bu sahadaki çalışmaları sınırlı ve dağınıktır. İbn Cinnî el-Ḫaṣâʾiṣ'inde münferit rivayetler, lugatçılarla râvilerin galatları, lugat râvilerinde sıdk, adalet ve sikalık şartlarına dair bazı esaslar, Kemâleddin el-Enbârî de Lümaʿu'l-edille fî uṣûli'n-naḥv'inde lugatta mütevâtir ve âhâd rivayetlerle bunların şartları, mürsel ve meçhul rivayetler, çelişen rivayetler arasında tercih ve lugat rivayetinde icâze meseleleri Hakkında bazı bilgiler vermiştir. el-Müzhir'de ise lugat rivayeti ve eleştirisi konusunda zengin örneklerle birlikte gelişmiş bir metodoloji ilk defa ortaya konulmuştur. Süyûtî önsözünde bir giriş mahiyetinde olmak üzere İbn Fâris'in eṣ-Ṣâḥibî fî fıḳhi'l-luġa'sının mukaddimesini aynen aktarmıştır. Burada dilin tanımı ve doğuşuyla ilgili görüşlerin irdelendiği kategorilerin kapsamı anlatılmıştır.

Elli bölümden (nevi) oluşan eserde sekiz bölüm isnad (I, 7-183), on üç bölüm lafız (I, 184-321), on üç bölüm mâna (I, 321-485), beş bölüm yapıları veya anlamları incelik taşıyan kelimeler (letâif, mülah, I, 486-638), bir bölüm çeşitli isim ve fiil kalıpları, isimlerin müfred-tesniye-cemi', müzekker-müennes şekilleri bakımından özellik taşıyan muhtelif kalıpları, benzer durumların fiillerdeki kullanılışı (eşbâh ve nezâir, II, 3-301), sekiz bölüm sözlük bilimiyle meşgul olacak kişinin göz önünde bulunduracağı ilkelerle bilmesi gereken hususlar (II, 302-468), bir bölüm Araplar'da şiirin başlangıcı, meşhur şairler (II, 469-494), bir bölüm de Araplar'ın galatlarıyla ilgili meselelere (II, 494-505) ayrılmıştır. Eser erkek, kadın, çocuk, köle ve câriye olmak üzere fasih konuşan Araplar'ın anlamlı cümlelerinden oluşan bir kısımla sona ermektedir.

Büyük çapta derleme ürünü olan el-Müzhir'de kadîm sözlükler, fıkhü'l-luga, emâlî ve nevâdir türü eserler, çoğu tek

konuya dair sözlük risâleleri, fıkıh usulü kitaplarının delillerin doğuşu nazariyeleri ve mânayla ilgili kısımları, tarih, tabakat, şiir ve ahbâr, ayrıca nahiv eserlerinden nakiller yapılmıştır (geniş bilgi için bk. Mustafa Muhammed eş-Şek'a, s. 167-209). Süyûtî bu tür eserlerden konuyla ilgili bilgileri toplamış, titiz bir ayıklamaya tâbi tutarak dikkatle eserine yerleştirmiştir. Onun gerekli bilgileri seçip yerleştirmede gösterdiği üstün başarı bu konudaki engin tecrübesini göstermektedir. Ayrıca bölümlerin baş ve son kısımlarında ilâve, görüş ve eleştirilerine de rastlanmaktadır (a.g.e., s. 208). Eserin orijinal yanlarından biri de çoğu zamanımıza ulaşmamış, yalnız Süyûtî'nin yaptığı alıntılarla tanınan 173 kaynaktan nakillere yer verilmiş olmasıdır. Nakiller genellikle aynen alınmakla birlikte özetlemeler de yapılmış, fakat bunların bir kısmında maksat anlaşılmaz hale gelmiştir (el-Müzhir, neşredenlerin girişi, s. b).

Nasr el-Hûrînî'nin tashihiyle yayımlanan eserin (Bulak 1282) daha sonra çok sayıda baskısı ve ilmî neşri gerçekleştirilmiştir (Kahire 1883, 1325; nşr. E. Gilson, Beyrut, ts.; nşr. Muhammed Hasan Zenâtî, Kahire 1325/1907; nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ Bek - Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire 1364, 1382/1962, 1387/1967; I-II, Beyrut 1408/1987).

BİBLİYOGRAFYA

Süyûtî, el-Müzhir (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), I-II; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, s. 6; a.mlf., el-İḳtirâḥ fî ʿilmi uṣûli'n-naḥv (nşr. Ahmet Subhi Furat), İstanbul 1395/1975, neşredenin girişi, s. 44; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1660; A. S. Fulton - A. G. Ellis, Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, London 1926, s. 82; Serkîs, Muʿcem, II, 1084; Brockelmann, GAL, II, 199; Suppl., II, 194; a.mlf., "es-Süyûṭî", DMİ, XIII,

29; ed-Delîlü’l-bibliyûcrâfî li’l-ḳıyemi’s̱-s̱eḳāfiyyeti’l-ʿArabiyye: Merâciʿ li’d-dirâsâti’l-ʿArabiyye, Kahire 1965, s. 272-273; Abdurrahman Utbe, Maʿa’l-mektebeti’l-ʿArabiyye, Halep 1398/1978, s. 322-323; Mustafa Muhammed eş-Şek‘a, Celâlüddîn es-Süyûṭî: Mesîretühü’l-ʿilmiyye ve mebâḥis̱ühü’l-luġaviyye, Kahire 1401/1981, s. 167-209; Tâhir Süleyman Hammûde, Celâlüddîn es-Süyûṭî ʿaṣruhû ve ḥayâtühû ve âs̱âruh, Beyrut 1410/1989, s. 222-310; Abdülâl Sâlim Mekrem, Celâlüddîn es-Süyûṭî ve es̱eruhû fi’d-dirâsâti’l-luġaviyye, Beyrut 1409/1989, s. 313-484; Abdülhafîz Fergalî el-Karanî, el-Ḥâfıẓ Celâlüddîn es-Süyûṭî, Kahire 1990, s. 174-189; Şevkī Dayf, “Taṭbîḳu’s-Süyûṭî li-muṣṭalaḥi’l-ḥadis̱ ʿale’r-rivâyeti’l-luġaviyye”, el-İmâm Celâlüddîn es-Süyûṭî faḳīhen ve luġaviyyen ve muḥaddis̱en ve müctehiden (nşr. M. Tevfîk Ebû Ali Sâlih Kaşmer), Beyrut 1422/2001, s. 159-164; Ramazan Abdüttevvâb, “Meṣâdirü Celâliddîn es-Süyûṭî fî kitâbihi’l-Müzhir fî ʿulûmi’l-luġa ve en-vâʿihâ”, ed-Dâre, VIII/4, Mekke 1403/1983, s. 114-130.

Süleyman Tülücü

MÜZİL

(المذلّ)

Muizzin mukabili olarak kullanılan Allah’ın isimlerinden biri

(bk. MUİZ).

MÜZZEMMİL SÛRESİ

(سورة المزّمّل)

Kur'ân-ı Kerîm'in yetmiş üçüncü sûresi.

Mekke döneminde nâzil olmuştur. 10, 11 ve 20. âyetlerin Medine'de indirildiği rivayet edilmekte, bu husus muhtevalarından da anlaşılmaktadır. Adını ilk âyetindeki "müzzemmil" (örtüsüne bürünen kimse) kelimesinden alır. Yirmi âyet olup fâsılası ا، ل، م harfleridir. Nüzûl sebebi vahyin ilk gelişi münasebetiyle Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu ruh hali olmalıdır. Aynı dönemde nâzil olan Müddessir sûresiyle bu sûrenin nüzûl sebebi olarak kaydedilen olaylar arasında benzerlik bulunmaktadır. Bir rivayete göre Hz. Peygamber'in, Kureyş'in ileri gelenlerinden incitici sözler duyup evinde elbisesine bürünmesi, genel kabul gören bir diğer rivayete göre ise Hira mağarasında kendisine gelen ilk vahiyden dolayı duyduğu korku ve heyecan sebebiyle evine gidip örtüye bürünmesi üzerine nâzil olmuştur. Bu iki sûrede kendisine peygamberlik görevinin verildiği ve bunun için hazırlanmasının gerektiği tebliğ edilmektedir (ayrıca bk. MÜDDESSİR SÛRESİ).

Sûrenin muhtevasını üç bölüm halinde ele almak mümkündür. Birinci bölüm, son peygamberin nübüvvet görevine hazırlanmasını sağlayacak ilkeleri ortaya koymaktadır. İfası zor bir mesaj gönderileceği ifade edilerek kendisinden önce şahsını eğitmesi için gece ibadetine devam etmesi, Kur'an'ı düşüne düşüne okuması istenmekte, ayrıca rabbinin adını anarak O'na gönülden bağlanması emredilmektedir. Çünkü bütün dünyanın gerçek sahibi Allah'tır; şu halde peygamber O'nun himayesine girmeli, dine davet sırasında karşılaşacağı tepkileri sabırla karşılamalı ve kötü söz sahiplerinin meclisini nezaketle terketmelidir (âyet 1-10).

İkinci bölümde, son ilâhî dinin peygamberine gelen ilk vahiyleri yalan sayan servet ve nüfuz sahibi şımarık kimseler konu edilerek onların kıyametin kopmasından itibaren karşılaşacakları azaba kısaca değinilmekte, bu arada Firavun ve taraftarlarının elîm âkıbetleri anlatılmakta ve bu

söylenenlerin rablerine yol bulmak isteyenler için birer öğüt olduğu belirtilmektedir (âyet 11-19).

Sûrenin üçüncü bölümü bir âyetten oluşmakta ve bunun önceki âyetlerden on yıl sonra nâzil olduğu rivayet edilmektedir (Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, VII, 146). Sûrenin ilk âyetlerinde ibadetin ve Kur'an okuyuşunun gece boyu, hiç olmazsa gecenin yarısı süresince devam etmesi istenmiş, özellikle Medine hayatında bunun ifasında güçlükler ortaya çıkınca bu âyette elden geldiğince Kur'an okuyup ibadet edilmesi, namaz ve zekât farîzalarının yerine getirilmesi, ödünç verme hayrının yaygınlaştırılması ve Allah'tan af dilenmesi gerektiği belirtilmiştir.

Bazı tefsir kaynaklarında yer alan, "Allah Müzzemmil sûresini okuyan kimseden dünya ve âhiret zorluklarını giderir" meâlindeki hadisin (meselâ bk. Zemahşerî, IV, 179; Beyzâvî, IV, 341) mevzû olduğu kabul edilmiştir (Muhammed et-Trablusî, II, 724).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "zml" md.; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 179; Kurtubî, el-Câmiʿ, XIX, 31-59; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Beyrut 1410/1990, IV, 341; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, VII, 146; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, V, 314-323; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü'l-ilâhî ʿan şedîdi'ż-żaʿf ve'l-mevżûʿ ve'l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408, II, 724.

M. Kâmil Yaşaroğlu

MYANMAR

Güneydoğu Asya'da bir ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

26 Mayıs 1989 tarihine kadar Burma (Birmanya) adıyla tanınan Myanmar, Asya'nın güneydoğusundaki Çinhindi (Hindiçini) yarımadasında bulunan ülkelerin en büyüğüdür. Kuzeybatıdan Hindistan ve Bengladeş, kuzeydoğudan Çin, güneydoğudan Laos ve Tayland, batıdan Bengal körfezi ve Andaman deniziyle çevrili olan ülkenin yüzölçümü 677.000 km², nüfusu 53.222.658 (2005 tahminî), resmî adı Pyidanungzu Myanma Naingngandaw (Myanmar Birliği), başşehri Yangon (eski Rangoon, 4.016.000 nüfus), diğer önemli şehirleri Mandalay (1.057.600), Moulmein (367.500) ve Bago'dur (Pegu, 228.100).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Myanmar'ın yüzey şekilleri kuzey-güney doğrultusunda uzanan batıda Arakan sıradağları, ortada uzun bir çukur alan, doğuda güneye doğru Şan platosu ve Tenasserim dağlarıyla devam eden Kaçin dağları (Hkakabo Razi zirvesi 5881 m.) şeklinde özetlenebilir. Ortadaki çukur alan, ülkenin en önemli ırmakları olan Irravadi ve Sittang çevresinde yayılan ve güneyde deltaya dönüşen geniş düzlüklerden meydana gelir. İklim güneyden kuzeye ve deniz kıyısından yüksek kesimlere doğru farklılıklar gösterir. Güneyde yaz mevsiminin bol yağış getirdiği bir muson iklimi (mayıs-kasım arası çok sıcak ve yağışlı), ortada yaz sıcaklarıyla birlikte kış soğuklarının da belirginleştiği bir iklim tipi, kuzeyde Çin sınırı yakınındaki yüksek dağlık kesimde yazları serin, kışları soğuk bir iklim tipi görülür. Myanmar arazisinin % 67'si ormanlarla kaplıdır. Çeşitli orman ağaçları arasında en önemlisi kerestesi çok kıymetli olan tiktir (teak). Güneydeki delta

kesiminde de sık ve cüsseli ağaçlardan oluşan mangrov ormanları yer alır.

Etnik yapı, 100'ün üzerinde dil ve lehçe konuşan elli kadar farklı gruptan meydana gelmiştir. Bunların en büyüğünü nüfusun % 68.96'sını oluşturan ve çoğu düz ovalık kesimlerde yaşayan Birmanlar (Burmalılar) meydana getirir. Diğer gruplar Kaçin ve Kuzey Şan eyaletinde yaşayan Kaçinler, Karenler, Çinliler, Monlar, Rakhineler ve Şanlar'dır. Resmî dil, yaklaşık 20 milyon kişinin ana dili ve nüfusun büyük çoğunluğunun ikinci dili olarak konuştuğu Tibet-Birman dil ailesinden Birmanca'dır. Ülke nüfusunun % 89'u Budizm'in Hinayana ve Theravada mezheplerine mensuptur. Başlıca dinî azınlıkları müslümanlar (% 4), hıristiyanlar (% 4), Hindular (% 2) ve animistler (% 1) teşkil eder. Müslümanlar, yaklaşık 2 milyon (1.960.000) nüfuslarıyla Bengladeş'in güneydoğusuna bitişik Arakan dağlık bölgesinde yoğunlaşmıştır.

Myanmar ekonomisi temelde tarıma dayanır. Yetiştirilen en önemli tahıl ülkenin günlük besinini ve başlıca ihraç mallarından birini teşkil eden pirinçtir. Pirinç ihracatta 1985 yılına kadar birinci sırayı alırken daha sonra yerini keresteye (çoğunlukla tik ağacı) bırakmıştır. Sanayi birkaç tekstil, çeltik işleme, kâğıt ve kereste fabrikasıyla petrol rafinerilerinden ibarettir. Ülkede tungsten, gümüş, kurşun ve çinko rezervleri bulunmakla birlikte maden işletmeciliği gelişmemiştir. Ulaşımda 23.500 km. karayolunun ve 2683 km. demiryolunun yanı sıra sakin akan nehirlerden de yararlanılmaktadır. Başlıca uluslararası hava limanı Yangon'dadır.

BİBLİYOGRAFYA

M. H. Aung, A History of Burma, New York 1967; L. E. Williams, Southeast Asia: A History, New York 1976, s. 7-8, 14-15, ayrıca bk. İndeks; Tin Hla Thaw, "The Anglo-Burmese Wars: A New Look", The History of South-East, South and East Asia (ed. Khoo Kay Kim), Kuala Lumpur 1977, s. 186-204; S. Bandyopadhyay, Burma Today, Calcutta 1987; H. Demaine, "Burma, Physical and Social Geography", The Far East and Australasia 1988, London 1987, s. 259-260; D. G. E. Hall, A History of South-East

Asia, London 1987, s. 266-283; A. Mukherjee, British Colonial Policy in Burma, New Delhi 1988; Ayşe Nur Timor, Güneydoğu Asya, İstanbul 2002, s. 342-378; J. S. Cotton, “Burma”, İA, II, 806; H. Tinker, “Burma”, EI[2] (İng.), I, 1333.

Syed Sajjad Husaın

II. TARİH

Myanmar’ın gerçek tarihi, IX. yüzyılda kuzeydeki Burmalılar’ın Pagan şehrini ve bu şehrin merkezi olduğu devleti kurmalarıyla başlar ve 1057 yılında Kral Anawratha’nın (Anoratha) komşu Monlar’ın başşehri Thaton’u alarak ülke topraklarının büyük bir kısmını birleştirmesiyle gelişir. Daha sonra Burma kültürü Mon ve Pyu dilleri ve kültürlerini de asimile ederek hâkim bir kültür haline gelmiş, Budizm’in Theravada mezhebi bu dönemde kültürel hayatın özünü oluşturmuştur. XII. yüzyılın ortalarına kadar bölgede önemini koruyan Pagan Krallığı 1287’de Moğol-Çin İmparatoru Kubilay Han tarafından yıkıldı ve arkasından ülkenin kuzeyinde Ava, güneyinde Pegu krallıkları kuruldu. Siyasî bakımdan Çin ile, dinî ve ticarî bakımdan Hindistan ve Seylan ile kuvvetli ilişkileri bulunan Ava, doğudan gelen Çin asıllı Şanlar’ın 1527’deki saldırısından sonra zayıflayarak dört yıl içerisinde ortadan kalktı ve yerine Toungoo hânedanı geldi (1531). İç çekişmeler ve dış güçlerin müdahaleleri neticesinde Toungoo hânedanının 1752’de yıkılması üzerine Burmalı toprak sahibi bir aileye mensup Alaungpaya adlı bir lider, güneydeki Pegu topraklarını da kapsayan ve Myanmar’ı tek bir krallık altında birleştiren Konbaung hânedanını kurdu. Ancak bölgenin son müstakil hânedanı olan ve önce doğudaki Ayuthaya’yı, ardından Arakan (Rakhine), Tenasserim ve 1824’te de Asam’ı hâkimiyeti altına alarak bir imparatorluk haline gelen bu devlet aynı tarihte Hindistan’daki İngilizler’le karşı karşıya geldi. XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren bölgeye ilgi gösteren İngilizler ilki 1824-1826, ikincisi 1852, üçüncüsü 1886-1889 yıllarında olmak üzere yaptıkları üç savaşın sonunda ülke topraklarının tamamını ele geçirip idaresini doğrudan Hindistan genel valiliğine bağladılar.

Rangoon’u merkez edinen İngilizler ülkeye çok sayıda Hintli göçmenin gelip yerleşmesine izin verdiler. Çoğu müslüman olan ve bürokraside, ticarette, esnaflıkta faal rol alan bu göçmenler yeni pirinç ekim alanları

açarak zamanla toprak sahibi oldular. Sömürge ekonomisi ülkenin sosyoekonomik yapısını hızlı bir şekilde değiştirdi. Karen ve Kaçin etnik gruplarının yaşadığı az gelişmiş bölgeler misyonerlik faaliyetleriyle kısmen hıristiyanlaştırıldı. 1920'li yıllarda gittikçe artan İngiliz ve Hint aleyhtarlığına bağlı olarak genç aydınlar ve öğrenci grupları, ülkenin özerk bir statüye

kavuşturulup yönetimde Myanmarlılar'a daha fazla yer verilmesini istediler. Sömürge hükümetinin 1923'te yaptığı anayasal düzenlemeyle birlikte sınırlı yetkilere sahip bir meclis oluşturuldu; 1929'da ülkeye kısmî bir özerklik tanındı. 1930'lu yılların başında yaşanan ekonomik kriz, daha iyi hayat şartlarına sahip olan Hint asıllı göçmenlere karşı yerli halk arasında duyulan hoşnutsuzluğu iyice arttırdı ve krallığı tekrar ihya etme talebiyle sömürge aleyhtarı bir ayaklanmanın çıkmasına yol açtı. Ayaklanmanın bastırılmasından sonra da ülkenin güneyinde toprak sahipliği oranının Hintliler'in lehine değişmesi sebebiyle 1936-1939 yılları arasında yerli halk zaman zaman Hintli göçmenlere saldırdı. Bu arada millî hareket içinde Batı eğitimi almış laik ve sosyalist görüşlü genç aydınlar, Aung San adlı bir kişinin liderliğinde bütün etnik unsurları birleştiren bir Burma milleti oluşturmayı hedeflemekte ve Burma dilinin kullanımına önem vermekteydiler. Millî taleplerin yükselmesi ve Londra'da yapılan yuvarlak masa toplantıları neticesinde Myanmar İngiliz Hindistanı'ndan ayrıldı (1937). II. Dünya Savaşı öncesinde genç liderler tam bağımsızlık fikriyle hareket ederken ülke 1942'de Japon işgaline uğradı. Savaş sonrasında tekrar İngiliz egemenliği altına alınan Myanmar 4 Ocak 1948'de Burma Birliği adıyla bağımsızlığına kavuştu.

Myanmar bağımsızlığın ilk yıllarından itibaren çeşitli problemlerle karşı karşıya kaldı. Birmanlar'la beraber birliği oluşturan Karenler'in 1948'de, Kaçinler'in 1949'da özerklik için ayaklanmaları ve silâhlanan Birman Komünist Partisi'nin de onlara katılması ülkeyi iktisadî bakımdan geri bıraktı. Bağımsızlık öncesi görüşmeler sırasında öldürülmüş olan (Temmuz 1947) Aung San'ın yerine geçen U Nu döneminde (1948-1961) uluslararası ilişkiler bakımından tarafsız bir siyaset izlendi ve sosyalist eğilimli bazı reformlar yapıldı. Ülkede siyasî istikrarsızlığın ortaya çıkması üzerine U Nu, 29 Ekim 1958'de idareyi Genelkurmay Başkanı Ne Win'e devretti. Düzeni sağlamaya çalışan General Ne Win'in yönetiminde dışta Hindistan

ve Amerika Birleşik Devletleri ile ilişkiler geliştirilirken içte yolsuzlukla ve isyanlarla uğraşıldı. 6 Şubat 1960'ta yapılan genel seçimleri Birlik Partisi kazandı; U Nu tekrar iktidara geldi ve Budizm devletin resmî dini ilân edildi. 2 Mart 1962'de Genelkurmay Başkanı Ne Win'in darbesiyle ülke yeniden karıştı; U Nu ve diğer siyasî liderler tutuklanarak askerî bir yönetim kuruldu. Nisan 1972'de Ne Win ve Devrim Konseyi üyeleri ordudan ayrılıp Sosyalist Program Partisi vasıtasıyla asker destekli sosyalist bir hükümet oluşturdular. İngiliz petrol şirketleri ve bankalar dahil ticaret ve sanayi kuruluşları millîleştirildi. Ancak siyasî partilerin ve sendikaların gösterileriyle Karen, Mon ve Şan gibi etnik grupların ayaklanmaları devam etti. Hükümet, Arakan bölgesindeki Rohingya müslümanlarının isyanını bastırmak için 1978'de askerî bir operasyon düzenledi ve 200.000 civarında müslüman, komşu ülke Bengladeş'e sığındı; camiler ve evler yakıldı. Ocak 1974'te Sosyalist Halk Cumhuriyeti kuruldu ve bayrak değişti. Yeni bir anayasanın kabulüyle birlikte yasama, yürütme ve yargı işlevlerini gören bir halk meclisi ve buna bağlı mahallî meclisler kuruldu; Ne Win devlet başkanı oldu. 1980'li yıllarda ekonomide sosyalist uygulamalar gevşetilerek yabancı sermaye teşvik edildi. Ne Win 1981'de emekliye ayrıldı. Siyasal ve ekonomik bunalımın baş gösterdiği ülke, Eylül 1988'de yeni bir devrimin eşiğinde iken General Saw Maung liderliğindeki ordu düzeni sağlamak için idareyi ele aldı ve sıkıyönetim ilân etti. 26 Mayıs 1989 tarihinde yeni askerî rejim Burma Sosyalist Halk Cumhuriyeti olan ülkenin adını Myanmar Birliği'ne çevirdi. Nisan 1992'de Saw Maung iktidardan ayrıldı ve yerine General Than Shwe geçti. Askerî baskı altında kalan meclis, Demokrasi İçin Millî Birlik Partisi tarafından boykot edilmesi üzerine yeni anayasa oluşturulmadan dağıtıldı. 1990'lı yıllarda askerî rejim daha çok etnik ayaklanmalarla meşgul oldu; ancak ülke genelinde huzur sağlanamadı. Uluslararası baskılara rağmen demokrasiye dönülmemesi sebebiyle Amerika Birleşik Devletleri bir süreden beri uygulamaya koyduğu ekonomik ambargoyu 1997'de sıkılaştırdı ve Avrupa Birliği ülkeleri de 2000 yılında ona katıldı.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Budist çoğunluğun yaşadığı Myanmar'da müslümanlar resmî çevrelere göre nüfusun % 4'ünü oluşturmaktadır; ancak bazı araştırmacılar biraz daha yüksek bir rakam verirken müslüman temsilciler oranı % 10 ile 14'e kadar

çıkartmaktadır. Müslümanların nüfusu Hakkında farklı bilgilerin verilmesi, bir kısmının vatandaş sayılmamasından ve yaklaşık 1,5 milyonunun Bengladeş, Pakistan, Suudi Arabistan, Ürdün ve Birleşik Arap Emirlikleri'nde mülteci olarak yaşamasından kaynaklanmaktadır. Müslümanların etnik köken bakımından dağılımı ise % 68 Hintli, % 30 Myanmarlı, % 2 Çin asıllı oranındadır ve bunların % 41'i Arakan bölgesinde yoğunlaşırken geri kalanı ülkenin sahil ve merkezî bölgelerinde oturmaktadır.

Büyük çoğunluğu Hanefî olan müslümanlar etnik köken ve tarihî gelişim açısından esasta dört gruba ayrılmaktadır. Bunların en eskisi XI-XIV. yüzyıllar arasında deniz yoluyla gelen Arap, Hint ve İran asıllı ilk müslümanların neslidir. Mahallî rivayetlerde, Pagan Kralı Anawratha döneminden itibaren Myanmar hükümdarlarının hizmetinde çalışan birçok müslüman muhafız ve saray hizmetlisi bulunduğu anlatılır. Budizmin koruyucusu olan Pagan kralları, diğer ülkelerden gelen müslüman yerleşimcilerin dinî uygulamalarını ve yerli kadınlarla evlenmelerini müsamaha ile karşıladılar. Ayrıca yerleşmeye başlamadan önce Arap, İran ve Hint asıllı müslüman tüccarların IX. yüzyıldan itibaren Basra körfezinden ve Kızıldeniz'den Uzakdoğu'ya kadar yaptıkları uluslararası deniz ticareti sırasında su almak ve diğer ihtiyaçlarını karşılamak için bazan Myanmar sahillerine uğradıkları da bilinmektedir. Süleyman et-Tâcir, İbnü'l-Fakīh ve İbn Hurdâzbih gibi coğrafyacı ve seyyahlar eserlerinde Myanmar'ı "Rahma" ülkesi olarak adlandırmışlar ve filleri bol bir yer olarak tasvir etmişlerdir. Bu ilk müslüman yerleşimciler halk arasında Pathi veya Kala, İngiliz döneminde Farsça Zerbâdî (rüzgâraltı topluluk) adıyla tanınmıştır. Yerli halkla karışmış olan bu müslümanlar onlarla aynı dili konuşmakta, onlar gibi giyinmekte ve kendilerini Myanmarlı kabul etmektedir. Kuzeydoğuda Çin sınırındaki Şan eyaletinde de Çin asıllı, bugün de onlara benzeyen, geleneklerini sürdüren küçük bir müslüman topluluk yaşamaktadır. Panthay (Pathi isminin bozulmuş şekli) denilen bu topluluk, XIX. yüzyılın ortalarında Çinliler'in yıktığı Yunnan'daki İslâm sultanlığından buraya sığınanların neslinden gelmektedir. Bunların sayıları çok azdır ve Çinli müslümanlar için kullanılan Hui-Hui adını benimsemişlerdir. Üçüncü topluluk İngiliz sömürge dönemi boyunca işçi, memur ve tüccar olarak ülkeye gelen Hint asıllı müslümanlardır. Çoğunlukla başşehir Rangon ve çevresine, Moulmein, Pyinmana ve

Kyaukse’ye yerleşmiş, sömürge dönemi bürokrasisinde ve ticarî hayatında önemli rol oynamışlardır. Ayrıca II. Dünya Savaşı sonrasında ve Bengladeş’in Pakistan’dan ayrılması sırasında (1971) özellikle Arakan bölgesine geçişler olmuştur. Dördüncü ve en kalabalık topluluk batı sahilindeki Arakan

bölgesinde yaşayan Rohingyalar’dır. Bengal, Urdu, Burma dillerinin bir karışımı olan ve kendi adlarını taşıyan dili konuşan bu grubun nüvesi Bengal kökenlidir ve bölgedeki XV ve XVI. yüzyıllarda yaşayan Bengal Sultanlığı’nın hâkimiyet yıllarında oluşmuştur. Diğer müslümanlara göre daha fakir olan Rohingyalar savaş, sürgün ve baskılara mâruz kalma gibi önemli sıkıntılar yaşadılar. Özellikle II. Dünya Savaşı’nın ardından başlatılan, Arakan’da bağımsız bir müslüman devleti kurma çalışmaları silâhlı çatışmalara yol açtı ve hükümetin askerî operasyonlarıyla binlerce müslüman yurtlarından çıkarılırken camileri, okulları ve evleri zarar gördü. Bunlardan geri dönenleri hükümet ülkeye kaçak yollardan giren yabancılar olarak değerlendirdi. 1989 ve 1991’deki operasyonlar neticesinde 250.000 Arakanlı müslüman tekrar Bengladeş’e sığındı ve ancak Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği’nin baskısıyla 1992’de ülkeye geri dönebildi. Bununla birlikte halen bir kısım mülteci Bengladeş’te kamplarda yaşamaktadır. Bölgede ayrı bir sınır gücü oluşturan askerî yönetim, Rohingyalar’a tam vatandaşlık Hakkı vermeyi dahi reddederek onları Myanmar vatandaşı sayılabilmeleri, dolayısıyla siyasî ve ekonomik haklara sahip olabilmeleri için -1982 tarihli vatandaşlık kanununa göre-atalarının 1824 tarihinden, yani İngiliz işgali ve Hintli göçmen akını başlamadan önce ülkede yaşadıklarını ispatlamaya zorlamaktadır. 1948’den beri savaşan mücahidler ise 1999’da Arakan Rohingya Millî Teşkilâtı, 2000’de Rohingya Dayanışma Örgütü adları altında gruplaşarak Bengladeş üzerinden faaliyetlerini sürdürmektedir.

Ülkedeki müslümanlar arasında bazı görüş ayrılıkları bulunmakta ve özellikle Hint asıllılarla yerliler gerek sosyal yaşantılarında gerekse dinî vecîbeleri uygulama hususunda birbirinden farklı görüntüler sergilemektedir. Meselâ Hint asıllılar eğitim ve günlük konuşma dili olarak Urduca’yı, yerliler Burma dilini kullanmakta, her iki toplum da giyim kuşam, evlilik ve mirasla ilgili hususlarda kendi geleneklerini korurken Hint asıllılar namaz, oruç ve hac gibi dinî vecîbeleri yerine getirmede daha

titiz davranmakta, yerliler ise eski Budist kültüründen gelen bazı geleneklerle karışmış bir dinî yaşantı sürdürmektedir. Buna bağlı olarak siyasî görüşleri de farklı olduğu gibi sosyokültürel faaliyetleri de farklıdır ve bu toplumlar yalnız kendilerinin üye olabildikleri ayrı derneklere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

G. E. Harvey, History of Burma from the Earliest Times to 10 March 1824: The Beginning of the English Conquest, London 1925; J. S. Furnivall, Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India, Cambridge 1948, s. 194-217, 266-269; Eberhard, Uzak Doğu Tarihi, s. 298-312; J. Cady, A History of Modern Burma, Ithaca 1958; Ba U, Mandalay Centenary: History of Burmese Muslims, Mandalay 1959; H. Aung, A History of Burma, New York 1967; D. G. E. Hall, A History of Southeast Asia, London 1968, s. 770-774; M. Yegar, The Muslims of Burma: A Study of a Minority Group, Wiesbaden 1972; a.mlf., “The Muslims of Burma”, The Crescent in the East (ed. R. Israeli), London 1989, s. 102-139; Than Tun, Essays on the History and Buddhism of Burma, Edinburgh 1988; Mes‘ûd Havned, el-Mevsûʿatü’t-târîḫiyyetü’l-coġrâfiyye, Beyrut 1995-2003, V, 334-343; XV, 343-348; M. Siddiq Khan, “Muslim Intercourse with Burma: From the Earliest Times to the British Conquest”, Encyclopaedic Survey of Islamic Culture (ed. Mohamed Taher), New Delhi 1998, XIX, 245-262; el-Eḳalliyâtü’l-müslime fi’l-ʿâlem, Riyad 1420/1999, II, 609-627; The Cambridge History of Southeast Asia (ed. N. Tarling), Cambridge 1999, I/1, s. 164-168, 240-245; II/1, s. 30-37, 114-123, 280-287, 301-303; Thant Myint-U, Making of Modern Burma, Cambridge 2001; A. C. Hanna, “Burmese Moslems”, MW, XXII/4 (1932), s. 398-405; M. M. Aung, “Islam in Burma”, Islamic Cultura Forum, VIII, Tokyo 1977, s. 7-13; A. D. W. Forbes, “The ‘Panthay’ (Yunnanese Chinese) Muslims of Burma”, JIMMA, VII/2 (1986), s. 384-394; Alamgir M. Serajuddin, “Muslim Influence in Arakan and the Muslim Names of Arakanese Kings: A Reassessment”, Journal of the Asiatic Society of Bangladesh, XXXI/1 (1986), s. 17-23; M. W. Charney, “Crises and Reformation in a Maritime

Kingdom of Southeast Asia: Forces of Instability and Political Disintegration in Western Burma (Arakan), 1603-1701", JESHO, XLI/2 (1998), s. 185-219; R. H. Taylor, "Myanmar", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, III, 214-215; M. B. Hooker, "Zerbadis", EI² (İng.), XI, 492-493.

İsmail Hakkı Göksoy

BOŞ SAYFA

NABATÎLER

(الأنباط)

Araplar'ın, yazılarını aldıkları ve dillerinden, dinlerinden etkilendikleri en yakın akrabaları.

Yazılı belgelerde Nabat, Nabât, Nebît, Enbât, Nabatî ve Nubâtî şeklinde geçen ismin -yaşadıkları bölgeye izâfeten- "fışkırmak, parlamak" anlamlarındaki Akkadca nabâtu masdarından veya Tevrat'taki Nabayot şahıs adından (ataları olan Hz. İsmâil'in büyük oğlu) geldiği ileri sürülmektedir (NBD, s. 858; EI², VII, 834). İslâmî kaynaklarda Enbâtü's-Sevâd (Irak) ve Enbâtü'ş-Şâm (Suriye) olarak iki tür halinde bahsi geçen Nabatîler'le ilgili birbirinden çok farklı görüşler ortaya atılmıştır. Buna göre, 1. Nabatîler aslında Arap'tır; fakat yabancılarla (acem) birlikte oturmaları sebebiyle nesepleri karışmış ve dilleri bozulmuştur. 2. Sevâd Nabatîleri kökleri İrem'e dayanan Ârâmîler'dir. 3. Dahhâk Irak'ta bir şehir kurmuş ve Nabatîler buraya yerleşmiştir. 4. Buhtunnasr Arap esirlerini Enbâr'da toplamış, bundan dolayı buraya Enbârü'l-Arab denilmiş ve bunlar daha sonra Nabatîler'le karışmıştır (Taberî, I, 197-198, 206, 207, 291-292, 560, 611).

Nabatîler'den, ilk defa Asur hâkimiyeti altındaki şehirleri yağmalayan Araplar üzerine yaptığı seferleri anlatırken Asurbanipal (m.ö. 668-627) söz etmektedir (Nabaiate). Bu çivi yazılı tablete göre Edom ve çevresinde yaşayan Araplar'ın kralı Nabatîler'e sığınarak onları da savaşın içine çekmiştir. Asurbanipal, ayrıca daha önce Asur'a boyun eğmeyen Nabatîler'in kendi hâkimiyetini kabul ettiklerini söylemektedir (Ancient Near Eastern Texts, s. 298, 299, 300). Grek tarihçisi Sicilyalı Diodoros (m.ö. I. yüzyıl) Nabatîler'i çadırlarda yaşayan, hayvancılıkla geçinen ve içki içmeyen, çölün sert şartlarına alışık göçebe bir toplum olarak tanıtmakta ve onun bu anlattıkları Eski Ahid'deki Rekabîler'i hatırlatmaktadır (Yeremya, 35). Nabatîler saldırıya uğradıklarında, yerlerini yalnız kendilerinin bildiği sarnıç ve kuyuların bulunduğu çölün içlerine çekilerek düşmanlarına tuzak hazırlar, kolay kolay kimseye boyun

eğmezlerdi. Bu sebeple Buhtunnasr'ın (m.ö. 605-562) Kudüs ve civarını ele geçirip yahudileri Bâbil'e sürmesinin ardından Edomlular'ın kuzeye doğru göç etmeleri sırasında onlar da göçebeliği bırakıp Grekçe kaynaklarda Arabia Petraea (el-Arabiyyetü's-sahriyye / el-Arabiyyetü'l-haceriyye) denilen bugünkü Ürdün'de Vâdiimûsâ çevresine yerleşmişler ve yavaş yavaş kayaları oyarak Rekem (Ar. Rakīm) adını verdikleri, âdeta ele geçirilmesi imkânsız Petra (Gr. "kaya") şehrini kurmuşlardır.

Milâttan önce IV. yüzyılın sonlarından itibaren varlığı bilinen Nabatî Krallığı'nın kesin kuruluş tarihi belli değildir. Bu devlet İskender'in ölümünün ardından Diadoklar döneminde önemli roller oynamış, bu arada Antigonos'un iki defa Petra üzerine yolladığı Suriye ordusunu başarısızlığa uğratmıştır. Milâttan önce 170'ten sonraki Nabatî krallarının adları ve hükümranlık süreleri daha açık olarak tesbit edilebilmektedir. Bunların ilki I. Arethas (Haris), en büyükleri milâttan önce 8 ile milâttan sonra 40 yılları arasında saltanat süren ve Nil kıyıları-Akabe körfezinden Kuzey Hicaz'ın büyük bir kısmı dahil Fırat'a kadar olan toprakların tamamına hükmeden IV. Arethas ve sonuncusu III. Malichos'tur (Mâlik). Devlet, Roma İmparatoru Traianus döneminde başşehri Petra ele geçirilince yıkılmış (106), bu tarihten sonra Nabatîler, Sînâ yarımadası ve Doğu Akdeniz kıyıları ile Fırat nehri arasında dağınık bir şekilde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Müslümanların Antakya'yı fetihleri sırasında bölgedeki Cerâcime'ye tâbi Nabatî köylülerinden ve Irak'taki Nabatîler'den söz edilir (Belâzürî, s. 228, 230, 375).

Kızıldeniz'den geçen Deniz İpek yolunun ve Arabistan üzerinden gelen Baharat yolunun Batı'ya açıldığı son durakları ellerinde bulunduran Nabatîler yaptıkları uluslararası ticaret sebebiyle çok zenginleşmişlerdi. Kervanların ve Hindistan'a, Uzakdoğu'ya giden gemilerin çoğu onlara aitti. Ayrıca Lut gölü sahillerinden topladıkları, mumyalama ve gemi kalafatlama işlerinde kullanılan ziftin başta Mısır'a olmak üzere satışından büyük kazanç sağlıyorlardı. Onların zenginliği başşehirleri Petra'ya da yansımıştı.

Nabatîler'den günümüze ulaşan en önemli kalıntı Vâdiimûsâ'da kurulmuş olan tarihî Petra şehridir. Sarp kayalar arasındaki 1200 m. uzunluğunda ve 3-6 m. genişliğinde dar bir geçitten girilen ve tabii bir kale görevi yapan dağların ortasında yer alan Petra'da tamamen kayalar oyularak inşa edilen

çok zarif saray, ev, tapınak ve mezarlar Yunan, Roma ve Mezopotamya etkisindeki yerli sanatın bir karışımını yansıtır. Tabii bir su kaynağının bulunmadığı şehirde yağmur sularının gizli kanal ve borularla toplandığı çok sayıda sarnıç yapılmıştır. Şehrin çevresindeki dağlarda, büyük bir bölümü o dönemin yaygın dili Ârâmîce ile yazılan birçok Nabatî kitâbesi bulunmuştur. Bundan dolayı Nabatîler'in Ârâmî asıllı olabilecekleri söylenmişse de

kullandıkları dil ve kültürleriyle Araplar'a daha yakındırlar. Kral ve kraliçelerinin Hâris, Mâlik, Zeyd, Ubâde, Şükayle ve Cemîle gibi Araplar'la ortak adlar kullandıkları görülmektedir. Bugünkü Arap yazısı da Nabatî yazısının geliştirilmiş şeklidir (bk. ARAP [Yazı]).

Nabatîler Duşara (Zü'ş-Şara "Petra'nın doğusundaki dağlık bölgenin sahibi") adında üstün tanrıya ve onun yanı sıra ikinci derecede birçok tanrıya inanıyorlardı. Bunların en önemlileri Câhiliye Arapları'nın da tapındıkları Lât, Menât, Hübel ve Uzzâ idi. "İlâh" anlamında Allah kelimesini de kullanan Nabatîler'in Grek panteonundan etkilendikleri ve bazı hükümdarlarını tanrılaştırdıkları görülmektedir.

Hz. Peygamber döneminde bir kısım Nabatîler kervanlarla Medine'ye mal getirir, bazan selem akdiyle alışveriş yaparlardı (Buhârî, "Selem", 7; "Megāzî", 80; Müslim, "Tevbe", 53). İbn Abbas, Kureyş'in aslında Kûsî yani Nabatî bir kabile olduğunu söylerdi (İbnü'l-Esîr, el-Nihâye, IV, 207-208; V, 8). Bununla birlikte Nabatîler Araplar'ca hor görülür, Nabtî (Nabatî) sözü hakaret anlamı ifade ederdi. Ancak bu biraz da onların değişen hayat tarzlarıyla ilgili olmalıdır. Nitekim Hz. Ömer fetih için yola çıkan askerlere, "Şehirlerde Nabatlaşmayın" (Nabatîler'in yaptığı gibi şehirlere yerleşerek mala mülke değer verip fütuhat hevesinizi kaybetmeyin) derdi (a.g.e., V, 9).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, IV, 207-208; V, 8, 9; Lisânü’l-ʿArab, “nbṭ” md.; v. Soden, AHW, II, 697; Buhârî, “Selem”, 7, “Meġāzî”, 80; Müslim, “Birr”, 118-119, “Tevbe”, 53; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 3-5, 38-39, 194; II, 8; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 51; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 228, 230, 375, ayrıca bk. İndeks; Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî, Müsned (nşr. Hüseyin Selîm Esed), Dımaşk-Beyrut 1404/1984, II, 505; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), I, 197-198, 206, 207, 291-292, 560, 611; Kurtubî, el-Câmiʿ, VIII, 115, 223; M. Şemseddin [Günaltay], İslâm Tarihi, İstanbul 1338-41, s. 95 vd.; Ronart, CEAC, s. 408-409; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, III, 5 vd.; C. Zeydân, el-ʿArab ḳable’l-İslâm, Beyrut, ts. (Dâru mektebeti’l-hayât), s. 91 vd.; Ancient Near Eastern Texts (ed. J. B. Pritchard), New Jersey 1969, s. 298, 299, 300; Josephus Complete Works (trc. W. Whiston), Michigan 1970, s. 94, 290, 293-294; A. R. Millard, “Nabataeans”, NBD, s. 858-859; M. Beyyûmî Mehrân, Dirâsât fî târîḫi’l-ʿArabi’l-ḳadîm, Riyad 1400/1980, s. 493 vd.; Hitti, İslâm Tarihi, I, 28, 72, 75, 105 vd.; Şinasi Gündüz, “Cahiliye Dönemi Arap Politeizmine Nebatîlerin Etkileri”, Dinler Tarihi Araştırmaları-I, Ankara 1998, s. 355 vd.; S. Cohen, “Nabateans”, IDB, III, 491-493; E. Honigmann, “Nabatîler”, İA, IX, 1-3; G. A. Cooke, “Nabatæans”, ERE, IX, 121-122; Tâlib Yâzîcî, “Arap (Sanat)”, a.e., III, 310; D. F. Graf - T. Fahd, “Nabaṭ”, EI² (İng.), VII, 834 vd.

Ahmet Ağırakça

NÂBÎ

(نابي)

(ö. 1124/1712)

Hikemî şiirin divan edebiyatındaki en önemli temsilcisi, şair.

1052'de (1642) Ruha'da (Şanlıurfa) doğdu. Asıl adı Yûsuf olmakla beraber Nâbî mahlasıyla tanındı. Gaffarzâde veya Karakapıcılar ailesine mensup olduğu Hakkında söylentiler vardır. Kardeşi Seyyid Ahmed'in el yazması bir el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'nin iç kapağına yazdığı kayıttan anlaşıldığına göre babasının adı Seyyid Mustafa, dedesi Seyyid Mahmud, dedesinin babası Seyyid Muhammed Bâkır ve onun babası Şeyh Ahmed-i Nakşibendî'dir. Ayrıca başka erkek ve kız kardeşlerinin bulunduğu bilinmektedir (Diriöz, Eserlerine Göre Nâbî, s. 32). Nâbî de Hayriyye'sinin baş tarafında oğluna, atalarının ilim sayesinde yüksek mertebelere ulaştıklarını ve nesebinin ünlü olduğunu hatırlatmaktadır. Çocukluğunu ve ilk gençlik yıllarını Urfa'da geçiren Nâbî'nin burada iyi bir eğitim aldığı, Arapça ve Farsça öğrendiği anlaşılmaktadır. Bir rivayete göre, erginlik yaşlarında iken Yâkub Halife adında bir şeyhe intisap ederek tasavvufa yönelmiş, bir süre çobanlığını yaptığı bu şeyh onu İstanbul'a gitmesi için teşvik etmiş, bir başka rivayete göre ise Urfa'da arzuhalcilikle meşgulken mutasarrıfın dikkatini çekerek onun telkiniyle 1076'da (1666) İstanbul'a gitmiştir.

Bir şiirinden, önceleri İstanbul'da aradığını bulamamaktan dolayı hayal kırıklığına uğradığı, fakat çok geçmeden Sultan IV. Mehmed'in musâhibi Damad Mustafa Paşa ile tanıştığı ve onun ölümüne kadar (1098/1687) süren bu dostluk sayesinde oldukça rahat bir hayata kavuştuğu öğrenilmektedir. Bir ara ikinci vezirlik pâyesine de ulaşan paşanın onu kendisine divan kâtibi seçmesinden sonra Nâilî gibi çağının büyük şairleri tarafından tanınmaya ve şiirleri takdir edilmeye başlandı. IV. Mehmed'in yakın çevresine girdiği bu dönemde Musâhib Mustafa Paşa'nın maiyetinde Lehistan seferine katıldı ve Kamaniçe'nin fethi üzerine iki tarih düşürdü. Bunlardan biri kale kapısına

da işlenmiştir. Padişahın Edirne'de bulunduğu 1086 (1675) yılında şehzadeler için düzenlenen ihtişamlı sünnet düğününe katılan Nâbî on beş gün devam eden bu şenlikleri Sûrnâme'sinde âdeta bir belge niteliğinde anlatır (Levend, s. 5).

1089'da (1678-79) Nâbî hac farîzasını eda etmek için padişahtan izin alınca Mısır Valisi Abdurrahman Abdi Paşa'ya bu konuda bir de ferman yazılmıştır. Himaye ettiklerinden biri olup sonradan sadrazamlığa kadar yükselen Râmi Mehmed'i de yanına alarak Urfa yoluyla Medîne-i Münevvere'ye varan Nâbî'nin, "Sakın terk-i edebden kûy-ı mahbûb-ı Hudâ'dır bu" mısraıyla başlayan ünlü na't-gazelini bu sırada kaleme aldığı kabul edilmektedir. Hac dönüşünde Mustafa Paşa'nın kethüdâlığına yükselen şairin Tuhfetü'l-Haremeyn adlı eseri bu seyahatin mahsulüdür. Kendi arzusuyla paşanın kethüdâlığından ayrılınca çevresinin vefasızlığı yüzünden sitemlerle dolu "Kasîde-i Azliyye"sini yazan Nâbî, Mustafa Paşa kaptan-ı deryâlıkla saraydan uzaklaştırıldığı zaman (1094/1683) maiyetinde giderek onun 1098 (1687) yılında ölümüne kadar Boğazhisar'da (Seddülbahir) kaldı. Ardından Halep'e yerleşen şair burada evlenip devletin kendisine sağladığı maaşla tahsis edilen mâlikânede rahat bir hayat sürdü. Oğulları Ebülhayr Mehmed Çelebi ve Mehmed Emin burada dünyaya geldi. Nâbî, II. Süleyman'ın ve II. Ahmed'in tahta çıkışına sessiz kalmasına rağmen 1106'da (1695) padişah olan II. Mustafa'ya ve 1114'te (1703) tahta oturan III. Ahmed'e birer cülûs kasidesi yolladı (Nâbî, Divan [haz. Ali Fuat Bilkan], I, 39-55). Halep'te Hacı Ali Paşa, Amcazâde Hüseyin Paşa, Daltaban Mustafa Paşa gibi yüksek mevkilere tayin edilen dostlarına kasideler yazdığı bu dönemde ünlü eseri Hayriyye'yi tamamladı. III. Ahmed de eskiden beri tanıyıp sevdiği Nâbî'ye armağanlar gönderdi. Ancak Çorlulu Ali Paşa sadârete getirilince (1117/1706) mâlikânesi elinden alınmış ve aylığı kesilmişse de bu

durum çok sürmemiştir. "Bâğ-ı dehrin hem hazânın hem bahârın görmüşüz" mısraı ile başlayan gazelini bu günlerde yazdığı söylenir.

Halep valisi iken 1121'de (1710) ikinci defa sadrazamlığa getirilen Baltacı Mehmed Paşa, İstanbul'a giderken Nâbî'yi de beraberinde götürdü. Bu vesile ile şairin yazdığı methiye İstanbul hasretini başarılı bir şekilde dile getirmektedir. Nâbî, bu son İstanbul devresinde özellikle şiir ve kültür

çevrelerince zamanın şeyhü’ş-şuarâsı olarak kabul edilmiş, büyük bir takdir ve hayranlık görmüştür. Nitekim Sâbit ve Seyyid Vehbî gibi çağın önemli şairleri Nâbî’nin İstanbul’a gelişini memnuniyetle karşıladılar. Bu devrede Darphâne eminliğiyle görevlendirilen, bir süre sonra da başmukabelecilik ve mukābele-i süvârî mansıplığına getirilen Nâbî, derlediği Münşeât’ını gözden geçirerek ona bir mukaddime yazmıştır. Ayrıca Seyyid Vehbî, Nedîm ve Mustafa Sâmi Bey gibi şairlerle müşâareleri de bu devreye rastlar.

1712 baharında ağır şekilde hastalanan Nâbî Farsça bir tarih kıtası yazdı. Ölümüne işaret eden bu kıta bazılarınca onun ermişliğine yorumlanmıştır (Diriöz, Eserlerine Göre Nâbî, s. 120). Nâbî 6 Rebîülevvel 1124 (13 Nisan 1712) tarihinde vefat etti ve Üsküdar’da Karacaahmet Mezarlığı’nda Miskinler Tekkesi sofasına defnedildi. “Zelîhâ-yı cihandan çekti dâmen Yûsuf-ı Nâbî” ve, “Gitti Nâbî Efendi cennete dek” mısraları onun ölümüne düşürülmüş tarihlerdendir.

Kaynakların belirttiğine göre Nâbî hoşsohbet, kültürlü, zeki, çok güzel konuşan, şiire kazandırdığı hikemî tarz dolayısıyla kendisinden sıkça söz edilen bir sanatkârdır. Türkçe divanının mukaddimesinde bazı manzumelerinin tamamlanmadığını, beyitler üzerinde sık sık düşünüp çalıştığını ve düzeltmeler yaptığını, bu yüzden bazı şiirlerinin diğerlerinden daha güzel olduğunu vurgulayan Nâbî, anlamı ön planda tuttuğu manzumelerinde hem düşünen hem düşünmeye sevkeden ifadelere sahip bulunduğundan Türk şiirindeki hikemî tarzın temsilcisi olarak görülmüştür. Nitekim sosyal meselelere işaret edip onları eleştirirken çözüm yolları da önerir. Ayrıca mûsikiye ilgisi olan şairin kendi gazellerinden birini rehavî makamında bestelediği kaydedilmektedir. Nâbî’nin didaktik nitelikli şiirlerinde mevcut dünya ve hayat görüşü, ondan sonra bu tarzda şiir yazanların çoğalmasına ve Nâbî okulu diye adlandırılabilecek hikemî bir şiir okulunun doğmasına yardımcı olmuştur. Bu çerçevede şiir yazanlar arasında Râmi Mehmed Paşa, Nedim, Mustafa Sâmi Bey, Seyyid Vehbî, Hâmî-i Âmidî, Münif Paşa ve Koca Râgıb Paşa kaydedilebilir. Şeyh Galib dışında Şinâsi’ye kadar gelen belli başlı klasik şairlerde Nâbî okulunun tesir ve nüfuzu açıktır. Ayrıca sebk-i Hindî’nin en başarılı mümessillerinden biri olarak kişiliğini ve sanat kudretini koruyabilen şairlerin de önemlilerindendir. Kendisinden öncekilerde ancak izleri hissedilen

mahallîleşme cereyanı onun manzumelerinde daha açık şekilde görülür. Hemen bütün eserlerinde vuzuh göze çarpan sanatçı divan edebiyatının tefekkür şairi olarak kabul edilebilir.

Eserleri. A) Manzum Eserleri. 1. Divan. Birçok nüshası bulunan, Kahire'de (Bulak 1257) ve İstanbul'da (1292) basılan divanın en eski nüshası 1107 (1696) tarihli olup İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (TY, nr. 5575). Şiir sayısı ve nitelik bakımından en mükemmeli ise Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (nr. 1118) 1117 (1706) istinsah tarihli nüshadır. Bu nüshada yirmi dokuz kaside, sekiz yüz seksen sekiz gazel, bir terkibibend, beş tahmis, yüz elli altı tarih, on mesnevi, yüz on dört kıta, iki yüz on sekiz rubâî, altmış bir matla', yetmiş dört müfred, yüz seksen altı muamma ve otuz lugaz bulunmaktadır. Nâbî'nin en başarılı olduğu nazım şekli gazeldir. Onun şiir gücünü, kişiliğini, tefekkür ufkunun genişliğini, engin kültürünü, üslûp mükemmelliğini ve ifade rahatlığını en iyi gazelleri göstermektedir. Nâbî'nin fikir ve felsefesini daha açık biçimde ortaya koyan şiirleri divanın sonlarında yer alan kıtalarıdır. Bunlarda çağının bazı olaylarıyla ilgili zarif ve imalı eleştirilerini, tevekkül ve feragatin kazandırdığı huzuru, bozuk düzenin sebep olduğu tedirginlik gibi birçok hususun kusursuz ifadesini bulmak mümkündür. Faiza Fouadel-Shofie Nâbî'nin gazelleri üzerine bir doktora tezi (1969, Edinburgh Üniversitesi), Lokman Bağçeci divandaki küçük mesneviler üzerine bir yüksek lisans tezi (2002, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) hazırlamıştır. Ali Fuat Bilkan da Gazi Üniversitesi'nde Nâbî'nin Kasideleri ve Kasideciliği adıyla bir yüksek lisans (1987), Nabi'nin Türkçe Divanı (Karşılaştırmalı Metin) adıyla da bir doktora çalışması yapmış (1993) ve Divan'ı ayrıca yayımlamıştır (İstanbul 1997).2. Dîvânçe. Türkçe divanın sonunda "Dîvançe-i Gazeliyyât-ı Fârisî" başlığı ile yer alır (İstanbul 1292). Divançede otuz üç gazel, biri divanın toplanma yılına işaret eden (1122/1710) iki tarih, aralarında Hâfız-ı Şîrâzî, Molla Câmî, Feyzî-i Hindî'nin de bulunduğu İran şairlerine yazılmış yirmi tahmis bulunmaktadır. 3. Hayriyye*. Asıl adı Hayrî-nâme olup Nâbî'nin geniş okuyucu zümresince beğenilen ve şöhreti günümüze kadar gelen en önemli eseridir (Bulak 1257, 1276; İstanbul 1307; Paris 1857; İstanbul 1989). Didaktik karakteri, dine ve dinî vecîbeleri yerine getirmeye yaptığı vurgu dolayısıyla klasik Türk edebiyatında önemli kabul edilen bu mesnevi üzerinde Mahmut Kaplan'ın hazırladığı doktora çalışması yayımlanmıştır (Ankara 1990). 4. Tercüme-i Hadîs-i Erbaîn. Abdurrahman-ı Câmî'nin aynı

adlı eserinden yaptığı manzum çeviridir. Hadisler birer kıta halinde oldukça sade bir dille serbest olarak tercüme edilmiş, Necip Âsım (Yazıksız) eseri Millî Tetebbular Mecmuası'nda neşretmiştir (Bilkan, s. 28). 5. Hayrâbâd*. Ferîdüddin Attâr'ın İlâhînâme'sindeki bir hikâyenin genişletilmesinden ibaret bu mesnevi üzerinde Sibel Ülger bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1996, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 6. Surnâme. Tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı olan eser (TY, nr. 1774), IV. Mehmed'in emri üzerine şehzadeleri Mustafa ve Ahmed'in sünnetleri münasebetiyle 1086 (1675) yılında mesnevi tarzında yazılmıştır. 587 beyit

olup Agâh Sırrı Levend tarafından neşredilmiştir (İstanbul 1944).

B) Mensur Eserleri. 1. Tuhfetü'l-Haremeyn. Nâbî'nin 1089'da (1678-79) hacca gidişinden beş yıl sonra yazdığı eser XVII. yüzyılın süslü nesrine örnek teşkil eder (İstanbul 1265). Şairin hac yolculuğunu ayrıntılı biçimde anlattığı kitapta Türkçe, Farsça ve Arapça şiirler de yer alır. Eseri Mahmut Karakaş (Tuhfetü'l Haremeyn: Hac Hatıraları, Şanlıurfa 1989) ve üzerinde doktora tezi hazırlayan Menderes Coşkun (Manzum ve Mensur Osmanlı Hac Seyahatnâmesi ve Nâbî'nin Tuhfetü'l-Haremeyn'i, Ankara 2002) yayımlamıştır. Seyfettin Ünlü'nün Hicaz Seyahatnâmesi adını taşıyan sadeleştirmesi (İstanbul 1996) güvenilemeyecek kadar yetersizdir. M. Muhsin Kalkışım eseri dil yönünden incelemiştir (yüksek lisans tezi, 1988, Atatürk Üniversitesi). 2. Münşeât. Şairin mektuplarını ihtiva etmekte olup Şehid Ali Paşa'nın tezkirecisi Abdürrahim Çelebi tarafından Ali Paşa'nın emriyle toplanmıştır. Nâbî, eserin baş tarafında bir konuyu on beş değişik şekilde anlatmak suretiyle süslü nesrin bir örneğini ortaya koymuştur. Eserde müellifin Râmi Paşa, Silâhdar İbrâhim Paşa ve Amcazâde Hüseyin Paşa gibi şahsiyetlere yazdığı mektuplar bulunmaktadır. Türkiye kütüphanelerinde altmışa yakın nüshası bulunan eserin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Esad Efendi, nr. 3324) yazması müellif hattı olarak kayıtlıdır. 3. Fetihnâme-i Kamaniçe. IV. Mehmed'in Lehistan'a yaptığı sefer esnasında manzum ve mensur olarak yazılmıştır. 1083'te (1672) fethedilen kaleye Nâbî, IV. Mehmed'le birlikte gitmiş ve Musâhib Mustafa Paşa'nın isteğiyle eserini kaleme almıştır. Kitap Târîh-i Kamaniçe adıyla neşredilmiştir (İstanbul 1281). Hüseyin Yüksel eser üzerinde bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (1997, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler

Enstitüsü). 4. Zeyl-i Siyer-i Veysî. Veysî'nin yarım bıraktığı eseri tamamlamak üzere kaleme alınmıştır. Nâbî, Veysî'nin Dürretü't-tâc* adlı siyerine iki zeyil yazmıştır. İlki Bedir Gazvesi'nden Benî Kaynukā' Vak'ası'na, ikincisi Kaynukā'dan Mekke'nin fethine (8/630) kadar cereyan eden olaylardan bahseder. İlk zeyil Siyer-i Veysî ile birlikte iki defa basılmış (Bulak 1248, 1284), yirmi yıl sonra kaleme alınan ikinci zeyil ise henüz yayımlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Nâbî, Divan (haz. Ali Fuat Bilkan), İstanbul 1997, I-II; a.mlf., Münşeât, Süleymaniye Ktp., nr. 1264; a.mlf., Hayrâbâd, Süleymaniye Ktp., TY, nr. 5176; a.mlf., Surnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 1774; a.mlf., Târîh-i Kamaniçe (Fetihnâme-i Kamaniçe), İstanbul 1281; a.mlf., Zeyl-i Siyer-i Veysî, Bulak 1248; a.mlf., Hayriyye (haz. İskender Pala), İstanbul 1989, hazırlayanın önsözü, s. 9-16; a.e. (haz. Mahmut Kaplan), Ankara 1990, hazırlayanın önsözü, s. 13-14; Mehmed Âsım, Zeyl-i Zübdetü'l-eş'âr, İÜ Ktp., TY, nr. 2401, vr. 31b; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 128; Safâî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 6189, s. 115-119; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, İÜ Ktp., TY, nr. 3216, s. 435; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, II, 628; Mehmed Tevfik [Mesnevihan], Mecmûa-i Terâcim, İÜ Ktp., TY, nr. 192, vr. 70a; P. de Courteille, Conseils de Nabi Efendi, Paris 1857, s. 3-6; Ziya Paşa, Harâbât, İstanbul 1291, Mukaddime, I, 9; Sicill-i Osmânî, IV, 530 vd.; Osmanlı Müellifleri, II, 448 vd.; Gibb, HOP, III, 326; Agâh Sırrı Levend, Nabi'nin Surnâmesi, İstanbul 1944, s. 5, 10; Abdülkadir Karahan, Nâbî: Hayatı, Sanatı, Şiirleri, İstanbul 1953; a.mlf., İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis, İstanbul 1954, s. 230-232; a.mlf., "Nâbî'nin El Yazısı, İmzası, Mührü ve Surnâmesi'ne Dair", TDED, II/1-2 (1948), s. 133-140; a.mlf., "Nâbî", İA, IX, 3-7; a.mlf., "Nâbî", TA, XXV, 58-59; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1976, II, 669-674; Mine Mengi, Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi: Nâbî, Ankara 1987; Meserret Diriöz, Eserlerine Göre Nâbî, İstanbul 1994, s. 32, 120, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., "Nabi'nin Ailesine Dair Yeni Bilgiler", TK, XIV/167 (1976), s. 28-33; Hüseyin Yorulmaz, Divan Edebiyatı'nda Nâbî Ekolü: Eski Şiirde Hikemiyat,

İstanbul 1996; Ali Fuat Bilkan, Nâbî: Hayatı, Sanatı, Eserleri, Ankara 1999; Necip Âsım, “Hadîs-i Erbaîn Tercümeleri”, MTM, II/4 (1331), s. 155-160; Asım Sönmez, “Şair Nabi’nin Bestekarlığı”, İleri Musiki Mecmuası, XXI/250, Ankara 1969, s. 12-14; İskender Pala, “Erzurumlu İbrahim Hakkı’da Nabi Tesiri”, Osm.Ar., X (1990), s. 195-209.

Abdülkadir Karahan

NÂBİGA el-CA‘DÎ

(النابغة الجعدي)

Ebû Leylâ Kays b. Abdillâh b. Udes b. Rebîa en-Nâbiga el-Ca‘dî el-Âmirî (ö. 65/685 [?])

Muhadram şairlerden, sahâbî.

İsminin Abdullah, Hibbân veya Hassân olduğuna dair rivayetler de vardır. Necid'in güneyindeki Felec'de doğdu ve ömrünün önemli bir kısmını İslâm'dan önce yaşadı. Âmir b. Sa‘saa kabilesinin Benî Ca‘de koluna mensuptur. Muhârib adında bir oğlunun bulunması ve Leylâ diye bir kızının olmamasına rağmen Ebû Leylâ künyesini niçin aldığı bilinmemektedir. Benî Mecnûn'dan bir kadınla evlendi, ancak geçimsizlik yüzünden boşandı ve onu yergisine konu edindi (Cumahî, I, 129). Uzunca bir süre ara verdikten sonra İslâm döneminde yeniden şiire başlamasıyla dikkat çektiğinden kendisine "Nâbiga" (birden parlayan) lakabı verildi (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, V, 4-5).

Nâbiga, 9 (630) yılında kabilesinden bir heyetin başkanı olarak Hz. Peygamber'in yanına gelip müslüman oldu ve onun huzurunda bir methiyesini (Râiyye) okudu. Methiyesinde, "Şeref ve asaletimiz bizi göklere yükseltti, ancak biz bunun da üstünde bir makam arzuluyoruz" dediğinde Resûlullah o makamın nerede olduğunu sordu, "cennette" cevabını alınca "inşallah" demesini istedikten sonra, "Çok güzel söyledin" diye takdirlerini ifade etti (a.g.e., V, 8-9). Nâbiga heyetle geri dönmeyip Medine'de kaldı. Hz. Ömer devrinde İran bölgesindeki bazı fetihlere katıldı. Hz. Ali ve Osman'la dostluk kurdu. Sıffîn Savaşı'nda Ali'nin yanında yer aldı. Muâviye b. Ebû Süfyân devrinde bir valiyle birlikte İsfahan'a gönderildi, orada gözlerini kaybetti. 65'te (685) vefat etti. Ölümüyle ilgili olarak 50 (670), 63 (683) ve 79 (698) yılları da verilmektedir. İslâm'dan önce Lahmî kralları III. Münzir, Amr b. Hind ve III. Nu‘mân b. Münzir devirlerine yetişen Nâbiga uzun yaşayanlardan (muammerûn) biriydi. Onun yaşıyla ilgili olarak 120-240 rakamları

arasında değişen yedi farklı rivayet bulunmaktadır. Bir dizesinde 112 yaşında olduğunu belirtir; ayrıca Hz. Ömer'e 180 yaşında olduğunu söylediği kaydedilir (a.g.e., V, 6-7). Câhiliye devrinde içkiyi, kumarı ve putlara tapınmayı reddeden Nâbiga Allah'a hamdediyor, bu şuuru taşımayan kimsenin kendisine zulmetmiş olacağını belirtiyor, Hz. İbrâhim'in Hanîf dininden söz ederek oruç tutuyor, kötülüklerden sakınıyordu (a.g.e., V, 9; Abdülazîz Rebbâh, s. 132). Aynı zamanda uzun ömrünün kendisine kazandırdığı tecrübe ile bir hikmet adamı konumunda bulunan Nâbiga şiirlerinde kimseye muhtaç olmadan yaşamayı öğütlüyordu.

Gerek Câhiliye devrinde gerek İslâmî dönemde edep ve nezaket ölçüleri içinde tekellüften uzak eserler veren Nâbiga usta bir şairdi. Cumahî onu Ebû Züeyb el-Hüzelî, Şemmâh b. Dırâr ve Lebîd b. Rebîa gibi üçüncü tabaka şairleri arasında değerlendirmiştir (Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, I, 123). Nâbiga'nın her iki kültürün etkisiyle nazmettiği şiirler önemli bir kaynaktır. Methiye, hiciv, fahriye, tasvir, hikemiyat, hâtırat, mersiye, gazel, eğlence-şarap tasviri, ayrıca İslâmî duygu ve düşüncelerini dile getirdiği İslâmiyat ve dindarlık ele aldığı başlıca konulardır. Lahmî Kralı Münzir b. Muharriḳ, Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Abdullah b. Zübeyr için methiyeler yazmıştır (Abdülazîz Rebbâh, s. 61, 70, 192, 205). Muâviye'nin şairi Kâ'b b. Cuayl, Evs b. Mağrâ, Leylâ el-Ahyeliyye, kendi eşi Sevvâr b. Evfâ b. Sebre el-Kuşeyrî ile olan hicivleşmelerinde iffetli ve saygılı davrandığı ve tabii bir şekilde şiir söylediği için mağlûp sayılmış, Sevvâr b. Evfâ için yazdığı hicviyede Kuşeyr ve Ukayl kabilelerinin çirkin taraflarını ortaya koyduğundan bu şiiri "el-Kasîdetü'l-fâzıha" (Lâmiyye) adıyla tanınmıştır (a.g.e., s. 100-101, 114-123, 201). Kendi yiğitliğiyle kabilesinin savaşlardaki kahramanlıklarını övdüğü fahriyelerinde Câhiliye taassubunun izleri görülür. At tasvirlerinde başarılı sayılan şairin savaş ve ordu tasvirleri de fazla yer tutar. Allah korkusu, iman ve İslâm nimeti, cihad ve şehâdet, kadere rızâ, sabır, teslimiyet, ümitsizliğe kapılmama, güzel ahlâk, alın teriyle çalışıp kazanarak fakirlik zilletinden kurtulma gibi konular şiirlerinde ele aldığı İslâmiyat'a ve hikemiyata dair başlıca temalardır.

Asmaî, İbnü's-Sikkît (İbnü'n-Nedîm, s. 178) ve Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî gibi âlimlerin derlediği divanı zamanımıza ulaşmamıştır. Mevcut divan Maria Nallino tarafından çeşitli kaynaklardan derlenerek meydana

getirilmiş ve İtalyanca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Roma 1953). Abdülazîz Rebbâh bu neşri esas alıp çeşitli not ve indekslerle eseri Şiʿrü'n-Nâbiġa el-Caʿdî adıyla yeniden neşretmiştir (Dımaşk 1964; Katar 1971). Halîl İbrâhim Ebû Ziyâb ve Ahmed Hasan Besbah gibi araştırmacılar şairin hayatı ve şiirleriyle ilgili müstakil çalışmalar gerçekleştirmiştir (bk. bibl.). Anûd bint Saʻd b. Abdullah en-Nâbiġa el-Caʿdî adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamış (1409/1989, Külliyyetü'l-âdâb li'l-benât, Demmâm), Kamer Ahmed Mustafa el-Kassâs da Şevâhidü'n-nüḥât min şiʿri'n-Nâbiġa el-Caʿdî ismiyle bir eser yayımlamıştır (baskı yeri yok, 1998).

BİBLİYOGRAFYA

Cumahî, Fuḥûlü'ş-şuʿarâʾ, I, 123-131; Ebû Hâtim es-Sicistânî, Kitâbü'l-Muʿammerîn, Kahire 1323/1905, s. 64-65; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 289-296; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, V, 1-34; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 178; İbn Seyyidünnâs, Mineḥu'l-midaḥ (nşr. İffet Visâl Hamza), Dımaşk 1407/1987, s. 233-238; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 177-178; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, I, 512-515; Brockelmann, GAL Suppl., I, 92-93; Abdülazîz Rebbâh, Şiʿrü'n-Nâbiġa el-Caʿdî, Dımaşk 1964, tür.yer.; Sezgin, GAS, II, 245-247; IX, 274; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, II, 100-105; Halîl İbrâhim Ebû Ziyâb, en-Nâbiġa el-Caʿdî: Ḥayâtühû ve şiʿrüh, Dımaşk-Beyrut 1407/1987, tür.yer.; Ahmed Hasan Besbah, en-Nâbiġa el-Caʿdî, Beyrut 1414/1994, tür.yer.; A. Arazi, "al-Nābigha al-Djaʿdī", EI² (İng.), VII, 842-843.

Zülfikar Tüccar

NÂBİGA eş-ŞEYBÂNÎ

(النابغة الشيباني)

Abdullāh b. el-Muhârik b. Süleym b. Hudayra (Husra) en-Nâbiga eş-Şeybânî (ö. 127/745 [?])

Arap şairi.

Bedevî şairlerdendir. Şiirde ileri yaşta üne kavuştuğu için Nâbiga lakabını almıştır. Bekir b. Vâil kabilesinin kollarından aşağı Benî Şeybân'a mensuptur. Hayatının ilk yıllarını kabilesi arasında geçiren Nâbiga'nın annesi hıristiyandı. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Nâbiga'nın Halife Abdülmelik'e yazdığı bir şiire istinaden onun hıristiyan olduğunu, zira şiirinde İncil ve rahipler adına yemin ettiğini söyler (el-Eġānî, VII, 106). Safedî de, "Hıristiyan olduğu söylenir" kaydına yer verir (el-Vâfî, XVII, 422). Bu rivayetlerle Abdülazîz b. Mervân'ın şaire kızarak sarfettiği "hıristiyan oğlu" ifadesine (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, VII, 108) dayanan R. Blachère, C. Brockelmann, Fuat Sezgin gibi yazarlar da şairin hıristiyan olduğunu veya hıristiyan iken ileri yaşta İslâm'a girdiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak divanındaki şiirlerin çoğu Nâbiga'nın müslüman olduğuna tanıklık eder. Çünkü şiirlerinde Allah'a, âhirete, kazâ ve kadere iman, takvâ, güzel ahlâk ve sosyal ilişkiler gibi İslâmî temalara yer vermiş, Kur'an'dan iktibaslar yapmıştır. Çağdaş Arap müelliflerinden Şevkī Dayf, Hasan es-Sendûbî, Muhammed Receb el-Beyyûmî, Ömer Ferruh ve divanının nâşiri Abdülkerîm İbrâhim Ya'kūb da onun müslüman bir şair olduğu kanaatindedir. Bunların bir kısmı şairin baştan beri İslâmiyet'i benimsemiş olduğunu, annesinin hıristiyan oluşu, kabilesindeki hıristiyanlardan veya gezip gördüğü yerlerden duyması ya da hıristiyan Arap şairi Adî b. Zeyd'in şiirlerini çokça okuması, onun kasidelerine nazîreler yazması dolayısıyla hıristiyan yemini yapmış olabileceğini, bunun da kendisini İslâm dairesinden çıkarmayacağını belirtirler (M. Receb el-Beyyûmî, XXXI/2 [1959], s. 217; Ali İrşeyd el-Mehâsine, XIV/1 [1422/2002], s. 32). Hayatının önemli bir kısmını Şam'da geçiren Nâbiga Abdülmelik b. Mervân, I. Velîd, II. Yezîd, Hişâm b. Abdülmelik ve II. Velîd'e çeşitli

vesilelerle methiyeler yazmıştır. 127 (745) yılı civarında ölen Nâbiga’nın vefat tarihi 125 (743) ve 126 (744) olarak da zikredilir. Başta Kitâbü’l-Eġānî olmak üzere birkaç kaynak istisna edilirse tabakat, biyografi ve ensâb kitapları ondan bahsetmez. İki şiirinin bestesine yer verilen

Kitâbü’l-Eġānî’deki bilgiler de çok sınırlıdır. IV. (X.) yüzyıl müelliflerinden Ca‘fer b. Muhammed et-Tayâlisî onun meşhur bir şair olduğunu, fakat divanının bilinmediğini, yine aynı asır müelliflerinden Hasan b. Bişr el-Âmidî de iyi bir şair kabul edildiğini söyler (el-Mükâs̱ere, s. 31; el-Mü˒telif, s. 192).

Divanında güzel şiirin meziyetlerinden söz eden ve yergici şairlere ağır eleştiriler yönelten Nâbiga birinci sınıf şairlerden olup divanında yirmi kaside yer almaktadır. Onun şiirleri terkip bakımından genelde kolay olmakla beraber geniş ölçüde garîb kelimeler içerir. Divanında başta fahr ve medih, ayrıca gazel, şarap tasviri, edep (hikmet) ve az miktarda hiciv türünde şiirler yer alır. Lirizmin hâkim bulunduğu bazı kasidelerinde daha çok tasvir, hikmet ve zühd temaları dikkat çeker. Nâbiga’nın şiirinde İslâmî etki açık bir şekilde kendini göstermektedir.

Nâbiga’nın uzun süre meçhul kalan divanı ilk defa Abdülkādir el-Bağdâdî tarafından zikredilmiştir. İstanbul (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 980) ve Kahire’de (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Edeb, nr. 616, 86 ş.) yazma nüshaları bulunan divanı Kahire nüshasını (Edeb, nr. 86 ş.) esas alarak ilk defa Ahmed Nesîm yayımlamıştır (Kahire 1351, 1415/1995). Abdülkerîm İbrâhim Ya‘kūb’un yaptığı neşir ise (bk. bibl.) eski bir nüshaya dayanmakta ve 1164 beyitten ibaret yirmi kasideyi içermektedir. Divan ayrıca R. Weiper tarafından yayımlanmıştır (Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, II [Frankfurt 1985], s. 260 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

Nâbiga eş-Şeybânî, Dîvân (nşr. Ahmed Nesîm), Kahire 1351/1932, neşredenin girişi, s. 5-12; a.e. (nşr. Abdülkerîm İbrâhim Ya‘kūb), Dımaşk

1987, neşredenin girişi, s. 5-27; Muhammed b. Habîb, Elḳābü’ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüsselâm Hârûn, Nevâdirü’l-maḫṭûṭât içinde), Kahire 1374/1954, VII, 321; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, VII, 106-113; Ca‘fer b. Muhammed et-Tayâlisî, el-Mükâs̱ere ʿinde’l-müẕâkere (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî, ŞM ilâvesi), I (1956), s. 31, 32; Âmidî, el-Müʾtelif, s. 192; Ebû Ubeyd el-Bekrî, Simṭü’l-leʾâlî fî şerḥi Emâli’l-Ḳālî (nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1354, s. 901-902; Safedî, el-Vâfî (nşr. D. Krawulsky), Beyrut 1411/1991, XVII, 422-424; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü’l-edeb (Bulak), I, 9, 289; O. Rescher, Abriss der Arabischen Litteratürgeschichte, Stuttgart 1925, I, 155; Hasan es-Sendûbî, Aḫbârü’n-Nevâbiġ ve âs̱ârühüm fi’l-Câhiliyye va ṣadri’l-İslâm (a.mlf., Şerḥu Dîvâni İmriʾilḳays içinde), Kahire, ts. (el-Mektebetü’t-ticâriyyetü’l-kübrâ), s. 408-416; Brockelmann, GAL, I, 61; Suppl., I, 94; R. Blachère, Histoire de la littérature arabe, Paris 1966, III, 505-506; L. Şeyho, Şuʿarâʾü’n-Naṣrâniyye, Beyrut 1967, II, 137-162; Sezgin, GAS, II, 380; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, I, 685-688; F. Krenkow, “Mülâḥaẓât ʿalâ Dîvâni’n-Nâbiġa eş-Şeybânî”, MMİADm., XXX (1955), s. 684-688; XXXI (1956), s. 153-161; M. Receb el-Beyyûmî, “en-Nâbiġatü’ş-Şeybânî müslim lâ Naṣrânî”, ME, XXXI/2 (1959), s. 216-220; Yûsuf es-Saydâvî, “et-Taʿrîf ve’n-naḳd: Naẓra fi’l-ḳaṣîdeti’l-ûlâ min Dîvâni’n-Nâbiġa eş-Şeybânî”, MMLADm., LXIX/3 (1415/1994), s. 543-569; M. Yahyâ Zeynüddin, “Ḥavle Dîvâni’n-Nâbiġa eş-Şeybânî”, MMLAÜr., XXV/61 (1422/2001), s. 185-212; Ali İrşeyd el-Mehâsine, “Es̱erü’l-İslâm fî şiʿri’n-Nâbiġa eş-Şeybânî”, Mecelletü Câmiʿati’l-Melik Suʿûd: el-Âdâb, XIV/1, Riyad 1422/2002, s. 27-51.

Süleyman Tülücü

NÂBİGA ez-ZÜBYÂNÎ

(النابغة الذبياني)

Ebû Ümâme (Ebû Akreb) Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb (Dıbâb) b. Câbir en-Nâbiga ez-Zübyânî (ö. 604 [?])

Câhiliye devri şairi.

515-520 yılları arasında Yesrib'in kuzeydoğusundaki Şerebbe'de doğdu. Mensup olduğu Zübyân, İsmâilî kabilelerinden olup Me'rib Seddi'nin yıkılmasından sonra Yemen'den kuzeye göç ederek Şerebbe'de yerleşmiştir. Nâbiga lakabı "her tarafta tanınan, güzel ve parlak şiirleri olan büyük şair" demektir. Bu lakapla ilgili olarak başka görüşler de ileri sürülmüştür (İbn Kuteybe, I, 157 vd.; Ahmed Emîn eş-Şinkītî, s. 52; Ateş, I [1956], s. 25-26). Hayatının önemli bir kısmı Sâsânîler'e tâbi Irak'taki Hîre ve Bizans'a tâbi Suriye'deki Gassânî hükümdarlarının saraylarında geçti. 554'te Gassânî Hükümdarı Hâris el-A'rec, aralarında çıkan savaş sonunda Hîre Hükümdarı Münzir b. Mâüssemâ'yı yenip öldürdüğünde Zübyân'ın müttefiki olan Esed kabilesinden birçok insanı esir almıştı. Nâbiga Hâris'in huzuruna çıktı ve ona bir methiye sunup Esedoğulları esirlerini kurtarmaya muvaffak oldu. Bu olayla tarih sahnesine çıkan Nâbiga bazan Hîre, bazan Gassânî tarafında bulundu; kabileler arası anlaşmazlıkları çözmede etkin rol üstlenerek saygın bir kimse konumuna yükseldi. Divanında Hîre Kralı Amr b. Hind (554-568) için bu yıllarda yazılan üç kaside yer almaktadır. Yine bu dönemde, daha önce Zübyân ile kardeş kabile Absîler arasında çıkan ve kırk yıl devam edip gittikçe vahim bir durum alan savaşlarda kabilesini dağılmaktan kurtarmak, mevcut ittifakları sürdürerek barışı sağlamak Nâbiga'nın en önemli görevi oldu. Nâbiga bu hadiseyi ve gösterdiği barış çabalarını şiirlerine yansıtmıştır.

583 yılından itibaren daha ziyade Hîre sarayında III. Ebû Kābûs Nu'mân b. Münzir'in yanında bulundu ve onun en önemli nedimleri arasına girdi. Çocuk yaştaki Lebîd b. Rebîa'yı burada gördü ve ileride ünlü bir şair olacağını haber verdi. Ancak bir müddet sonra şairi kıskananların krala

ihanet ettiği şeklindeki iftiraları neticesinde hükümdarla arası açıldı. Onun yakalandığı takdirde öldürüleceğinin bildirilmesi üzerine kabilesi Zübyân desteğini kesmek zorunda kaldı. Bu dönemde Nâbiga endişeli ve uykusuz gecelerini, kimsesiz zamanlarını, yanına kimsenin yaklaşmadığı uyuz deve ve yılan sokmuş kimse betimlemesiyle anlatmıştır. İhanet damgasını asla kabullenmeyen Nâbiga, şiirlerinin en güzeli olan beş i'tizâr kasidesini (el-İʿtiẕâriyyât) bu olay sebebiyle kaleme almış ve bu alanda en büyük şair kabul edilmiştir.

Bu hadiseden sonra Nâbiga, Gassânî Hükümdarı IV. Amr b. Hâris el-Asgar'ın himayesine girerek nedimlerinden biri oldu, ona ve kardeşi Nu'mân b. Hâris'e methiyeler yazdı. Amr'ın ölümü üzerine Hîre'ye döndü. Nu'mân'ın geçirdiği bir hastalık sebebiyle eski şairini hatırlayıp fikir değiştirdiğini duydu, kendisinden af dileyerek Hîre sarayındaki eski günlerine yeniden kavuştu ve Hassân b. Sâbit'i kıskandıracak ihsanlara nâil oldu. Ancak bu yeni dönem de uzun sürmedi, 590'da hükümdar olan II. Hüsrev Pervîz, İran'a davet ettiği Nu'mân'ı hapse attı. Nu'mân hapiste ölünce Nâbiga, onun yerine geçen ve aynı aileden olmayan İlyâs b. Kabîsa'nın idaresine tahammül edemeyerek kabilesine döndü. Bundan sonra ölümüne kadar kabilesi arasında yaşadığı anlaşılan Nâbiga şiir yazmayı bırakmış ve hayatın omuzlarında taşıyamayacağı ağır bir yük haline geldiğini ifade etmiştir. Bir ara Yemen'e gittiyse de umduğunu bulamayarak geri döndü. Bir gün belki de kasıtlı şekilde çok fazla içki içti ve seksen yaşlarında öldü.

Nâbiga yumuşak huylu, iyi niyetli, iffetli, âlicenap bir insandı; i'tizâr şiirlerinden de anlaşılacağı üzere ihanete karşı derin nefret duyardı. Bu ahlâkî erdemlerin dinî bir temelinin olduğu şüphesizdir. Hartwig Derenbourg onu tek tanrıya inanan bir kişi olarak gösterirken Luvîs Şeyho şiirlerinde Zevrâ'daki haçı, ayrıca Dâvûd ve Süleyman gibi peygamberleri anmasına bakıp hıristiyan olduğunu ileri sürmüştür. Ancak bunları çevresindeki yahudi ve hıristiyanlardan duymuş olması da mümkündür. Çünkü Gassânî hükümdarı hıristiyan

IV. Amr'a yazdığı methiyede onun dininden söz ederken "onlar" demesi, bazı şiirlerinde putperestler gibi yemin etmesi yahudi ve hıristiyan kültürüyle yumuşamış bir putperestliği çağrıştırmaktadır.

İmruülkays b. Hucr, Züheyr b. Ebû Sülmâ ve A‘şâ Meymûn b. Kays ile birlikte dört büyük Câhiliye şairinden biri sayılan Nâbiga’nın şöhreti Arap yarımadasının her tarafına yayılmıştır. Şiddet hareketlerinin yasaklandığı haram aylarda Ukâz panayırına gider, kendisi için kırmızı deriden kurulan çadırda oturur ve şairlerin okuduğu şiirler Hakkında hakemlik yapardı. Hassân b. Sâbit, A‘şâ Meymûn b. Kays, Hansâ gibi şairler eserlerini kendisine takdim etmiş ve takdirini kazanmışlardır.

Hz. Ebû Bekir, Ömer ve İbn Abbas bazı beyitlerine dayanarak onu “Araplar’ın en güzel şiir söyleyen şairi” diye nitelendirmişlerdir. Hassân b. Sâbit, Arap gramerinin kurucusu kabul edilen Ebü’l-Esved ed-Düelî, şair Cerîr b. Atıyye, Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân, dilci ve kıraat âlimi Ebû Amr b. Alâ, Hamdânî hükümdarı ve Mütenebbî’nin hâmisi Seyfüddevle de onu takdir edenler arasında yer almıştır. Hicazlılar da Nâbiga ve Züheyr’i diğer şairlere üstün tutuyordu. İbn Sellâm el-Cumahî tarafından birinci tabaka Câhiliye devri şairleri içinde zikredilen ve şiirlerini Züheyr gibi uzun bir zaman dilimi içinde düzelterek itina ile yazan (mütekellif) şairler arasında sayılan Nâbiga, hayatının çoğunu Hîre ve Gassânî saraylarında geçirdiği için bedevî değil kültürlü bir şair olarak görülmektedir. Bedevî şairlere nisbetle daha yalın ve güzel anlatım özelliklerini taşıyan şiirlerinde ince bir kültürün yansımaları hissedilir. Genellikle medih, hiciv, tasvir ve hikemiyat temalarında şiir yazmış olup mersiyeleri nâdirdir. Yüksek tabaka için kaleme alınmış olan methiyeleri yalın, abartısız ve ağır başlı olup çoğunlukla yiğitlik, cömertlik ve hayır severlik temalarını işlemiştir. Pek çok şairin taklit ettiği şiirleri gerek teşbihlerinin güzelliği gerekse ihtiva ettiği nahiv özelliklerinden dolayı beyan, bedî‘ ve nahiv kitaplarında, ayrıca hemen her beyti kadîm sözlüklerde şâhid olarak zikredilmiştir. Onun şiirleri, yalnız Arap kültürü veya Arapça ile uğraşanların değil gerçek şiir arayan her milletten kültürlü ve aydın kesimin beğeniyle okuyacağı yüksek edebî ürünlerdir.

Eserleri. 1. Dîvân. Nâbiga’nın şiirlerini Ebû Amr b. Alâ, Ebû Amr eş-Şeybânî, Ebû Ubeyde et-Teymî, Asmaî ve Ebû Abdullah İbnü’l-A‘râbî rivayet etmiş, Ebû Saîd es-Sükkerî ve Sa‘leb divanını derlemiştir (İbnü’n-Nedîm, s. 117, 118, 123, 230). İbnü’s-Sikkît, Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî, Hatîb et-Tebrîzî, A‘lem eş-Şentemerî, Ebû Bekir Âsım b. Eyyûb el-

Batalyevsî, Muhammed b. İbrâhim el-Hadramî divanına şerh yazanlardandır. Nâbiga, Ebû Ubeyde tarafından muallaka şairleri arasında sayılmıştır. On muallaka içinde yer alan kasidesini divanından müstakil olarak Vâhidî şerhetmiş, ayrıca Hatîb et-Tebrîzî ve Ahmed Emîn eş-Şinkīṭî'nin on muallaka için yazdığı şerhler içinde yer almıştır. el-İʿtiẕâriyyât'ı üzerine kaleme alınan bir şerh de (Şerḥu İʿtiẕâriyyâti'n-Nâbiġa) zamanımıza kadar gelmiştir (Sezgin, II, 113). Nâbiga'nın şiirlerinin ve divanının bazı önemli baskı ve neşirleri şunlardır: Silvestre de Sacy, "Dāliyyat al-Nābiġa" (Chrestomathie 'arabe, II [Paris 1826], s. 404-463, Dâliyye kasidesinin Arapça metni ve Fransızca çevirisi, el-Eġānî'den Fransızca'ya tercüme edilmiş, biyografisiyle birlikte); Hartwig Derenbourg, "Le Dīwān de Nâbiga Dhobyānī" (JA, XIII [Paris 1868], s. 197-439, 484-515, ayrı basım, Paris 1869, 1899 [ikmal edilmiş baskı], The Dīwans of the Six Ancient Arabic Poets [nşr. W. Ahlwardt], London 1870, s. 2-32, 164-178, 208-213); A'lem eş-Şentemerî, Eşʿârü'ş-şuʿarâʾi's-sitti'l-Câhiliyyîn (şerh ve ta'lik: M. Abdülmün'im Hafâcî, Kahire 1377/1958, I, 175-267). Divanının XX. yüzyılda da birçok modern neşri gerçekleştirilmiştir. Muhammed Yahyâ Zeynüddin, M. Ebü'l-Fazl İbrâhim neşrini esas alarak divana ilâveler yapmıştır (MMİADm., LV [1980], s. 802-833). David Günzburg, Extraits du Dīwān de Nābiga adıyla (Petersburg 1897, s. 167-252) ve Mustafa es-Sekkā Muḫtârü'ş-şiʿri'l-Câhilî adlı eserinde (Kahire 1348/1929, I, 71-144) Nâbiga divanından seçmelere yer vermiştir. 2. Menşûr medḥiyye. Kısa fıkralı secilerle İslâm'dan önceki Arap sanatlı nesrinin başarılı örneklerinden birini teşkil eden methiye Gassânî Hükümdarı Hâris el-A'rec için yazılmıştır. Nâbiga methiyesinde Hâris'in Hîre Kralı Münzir b. Mâüssemâ'dan üstün olduğunu ifade etmiş, kabilesinin esirlerinin âzat edilmesini istemiştir. Methiyeyi beğenen Hâris talebini yerine getirttiği gibi kendisini 1000 dinar ve bir elbise ile ödüllendirmiştir (methiye metni için bk. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XV, 109-110).

Nâbiga Hakkında başta Ahmet Ateş, an-Nābiġat aḍ-Ḍubyānī: Hayatı ve Eseri (yeterlik tezi 1943, İstanbul) olmak üzere birçok kimse tarafından tez çalışmaları yapılmış, Selim el-Cündî, Ömer ed-Desûkī gibi çok sayıda yazar tarafından müstakil eserler kaleme alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Nâbiga ez-Zübyânî, Dîvân (nşr. Kerem el-Bustânî), Beyrut 1963, neşredenin girişi, s. 5-8; a.e. (nşr. M. Ebü’l-Fazl İbrâhim), Kahire 1977, neşredenin girişi, s. 5-7; Asmaî, Fuḥûletü’ş-şuʿarâʾ (nşr. Ch. C. Torrey), Beyrut 1389/1971, s. 9, 10, 11, 15, 19; Cumâhî, Fuḥûlü’ş-şuʿarâʾ (Beyrut), s. 41, 45, 53; Zübeyr b. Bekkâr, el-Aḫbârü’l-Muvaffaḳıyyât (nşr. Sâmî Mekkî el-Ânî), Bağdad 1392/1972, s. 413-414; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, I, 157-173; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1414-15/1994, XI, 5-28; XV, 108-110; ayrıca bk. İndeks; Merzübânî, el-Müveşşaḥ (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1385/1965, s. 49-56, ayrıca bk. İndeks; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire, ts. (Matbaatü’l-istikāme), s. 117, 118, 123, 230; Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemhere (Fâûr), s. 79-87; Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu’l-Ḳaṣâʾidi’l-ʿaşr (nşr. Abdüsselâm el-Havfî), Beyrut 1405/1985, s. 349-363; L. Şeyho, Şuʿarâʾü’n-Naṣrâniyye, Beyrut 1890, I, 640-732; Ahmed Emîn eş-Şinkītî, el-Muʿallaḳātü’l-ʿaşr ve aḫbâru şuʿarâʾihâ, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’n-nasr), s. 52-58; Hasan es-Sendûbî, Aḫbârü’n-Nevâbiġ ve âs̱ârühüm fi’l-Câhiliyye ve ṣadri’l-İslâm (a.mlf., Şerḥu Dîvâni İmriʾilḳays içinde), Kahire, ts. (el-Mektebetü’t-ticâriyyetü’l-kübrâ), s. 385-407; Sezgin, GAS, II, 110-113; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 15, 16, 31, 66, 79, 82, 88; Ahmed Ateş, “an-Nābiġa aḍ-Ḍubyānī, Hayatı ve Eseri Hakkında Araştırmalar”, ŞM, I (1956), s. 1-36; II (1957), s. 11-40; III (1959), s. 91-124; a.mlf., “Nâbiga Zübyânî”, İA, IX, 7-13; Cemîl Saîd, “en-Nâbiġatü’z-Zübyânî: eş-Şaʿirü’n-nâḳıd”, MMİIr., XL/3-4 (1410/1989), s. 95-128; M. Chemoul, “an-Nābiġha adh- Dhobyānī”, EI (Fr.), III, 859-860.

Süleyman Tülücü

NÂBİTE

(النابتة)

Mu‘tezile kelâmcılarının, inanç konularında aklî istidlâle başvurmadıkları gerekçesiyle bazı âlimler için kullandıkları küçültücü isim.

Sözlükte “ot bitmek, filizlenmek” anlamındaki nebt kökünden türeyen nâbite (nevâbit) kelimesi “yeni yetişen, sonradan zuhur eden, tecrübesiz” mânasına gelir. Terim olarak inanç konularını aklî bakımdan temellendiremeyen, yaşadıkları devirde olup bitenlerden habersiz, hadiseleri değerlendirecek birikime sahip bulunmayan veya dinî metinlerin sadece lafız yönünü göz önüne alıp ona kabaca anlam veren kesimleri nitelemek üzere daha çok inanç konularında aklî delillendirmeye büyük önem veren Mu‘tezile tarafından kullanılmıştır.

Yaygın olmamakla birlikte nâbite, bazı edebî metinlerde hayatın gerçekleri karşısında acemilik gösteren kimseler için erken dönemlerde kullanılmışsa da itikadî yahut fikrî bir çevreyi vasıflandırmak amacıyla

II. (VIII.) yüzyılda ortaya çıkmıştır. Ebü’s-Sırrî eş-Şümeytî bir şiirinde bunları Harûriyye (ashâb-ı Harûrâ) ile beraber zikretmekte (Câhiz, Risâle, neşredenin girişi, s. 5), Bişr b. Mu‘temir ise bir şiirinde İbâzıyye, Râfizîler ve Haşviyye ile yakın düşünceleri paylaşan bir grup olarak göstermektedir (Kitâbü’l-Ḥayevân, VI, 62). Öte yandan Joseph van Ess, Abdülhamîd b. Yahyâ el-Kâtib’in Emevîler’in son dönemlerinde Horasan bölgesinde Abbâsîler lehine faaliyet gösterenleri “en-nâbite fî arzı Horâsân” diye andığını, ayrıca I. Velîd’in, oğlu İbrâhim’i halife tanıyanların “nâbitiyye” şeklinde isimlendirildiğini bildirmektedir (Theologie und Gesellschaft, III, 467).

Nâbite terimini en çok Câhiz ve Hayyât kullanmış, Câhiz Risâle fi’n-nâbite ismiyle bir de eser kaleme almıştır. Bu esere göre Nâbite, Emevî halifelerinin yaptığı haksızlıkları tasvip eden ve onların kötülenmesini bid‘at sayan, ulûhiyyet konusunda teşbihe düşen, kulun irade ve kudretini

kabul etmeyerek her şeyi ilâhî kadere bağlayan, dolayısıyla Allah’a bir çeşit zulüm isnat eden, Kur’an’ın mahlûk olmadığını ileri süren kişilerdir (s. 14-18; Câhiz’in nâbitenin çeşitli görüşlerine temas ettiği yerler için bk. Ḫalḳu’l-Ḳurˀân, III, 288, 296, 300; er-Red ˁale’n-naṣârâ, III, 351; Ṣınâˁatü’l-kelâm, IV, 243). Bu değerlendirmeler çerçevesinde Nâbite, müteşâbihat konusunda te’vile gitmeyip Allah’a yaratılmışlık sıfatları nisbet eden, tefvîze yer veren âyetleri iyice araştırmadan cebrî karakterli âyetleri öne çıkaran, halku’l-Kur’ân tartışmalarında Mu‘tezilî görüşleri reddeden Selef âlimleri ve ehl-i hadîs ile kelâm konularında aklî istidlâllerde bulunmaya çalışmakla birlikte başarılı olamayan İbn Küllâb ve Hâris el-Muhâsibî gibi kimselerdir. Mu‘tezilî geleneğe mensup olan Hayyât da eserinde nâbite kelimesine yer vermiş ve Câhiz’e paralel açıklamalar yapmıştır (el-İntiṣâr, s. 28, 55, 59, 102, 105). Öyle görünüyor ki Hayyât söz konusu terimle Şîa ve Mu‘tezile dışındaki âlimleri kastetmektedir.

Mu‘tezile âlimlerinin Nâbite’yle ilgili görüşleri genişleyerek devam etmiş, meselâ İbnü’n-Nedîm aralarında İbn Küllâb, Kerâbîsî ve Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî gibi âlimlerin de bulunduğu kelâmcıları “Mücbire ve Nâbite-i Haşviyye” başlığı altında zikretmiş, özellikle İbn Küllâb’ı Nâbite-Haşviyye arasında saymıştır (el-Fihrist, s. 229-231). Aynı şekilde Mu‘tezilî Zemahşerî de Nâbite’yi “akıl yürütmeyi reddedip sadece nakle itibar eden kimseler” mânasında Haşviyye ile özdeş olarak tanımlamıştır (Esâsü’l-belâġa, s. 802). Mu‘tezilî-Zeydî âlimi İbnü’l-Murtazâ ise Nâbite’yi Hz. Ali ve evlâdına karşı Muâviye tarafını tutanlar için kullanmıştır (Ṭabaḳātü’l-Muˁtezile, s. 82).

İbn Kuteybe, ehl-i hadîsten söz ederken onların muhalif kesimler tarafından haşviyye ve mücbire gibi terimlerden başka nâbite diye adlandırıldığını belirtmiş (Teˀvîlü muḫtelifi’l-ḥadîs̱, s. 80), Hanbelî âlimi İbn Ebû Ya‘lâ da ehl-i re’yin nâbiteyi haşviyye gibi ehl-i hadîsi nitelemek üzere kullandığını kaydetmiş ve kelimenin olumsuz çağrışımı dolayısıyla buna tepki göstererek asıl Nâbite’nin Hz. Peygamber’in sünnetini bırakıp re’ye başvuran ehl-i re’y olduğunu ifade etmiştir (Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile, s. 36). Diğer taraftan Fârâbî siyaset nazariyesini açıklarken nâbite terimine yer vermiş, bununla erdemli şehirde ortaya çıkan ve çeşitli gruplardan oluşan marjinal kesimleri kastetmiştir (es-Siyâsetü’l-medeniyye, s. 104-108). Özellikle Mu‘tezile’nin tarih sahnesinden çekilmesi ve zamanla fırkalar

arasında belirli bir hoşgörü ortamının oluşmasıyla bu ismin kullanılışı terkedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "nbt" md.; Kāmus Tercümesi, "nbt" md.; Câhiz, Risâle fi'n-nâbite (Resâʾilü'l-Câḥiẓ içinde, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/1979, II, 7-23; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-6 (eserin Fransızca tercümesi Ch. Pellat, "La Nabita de Djāhiz", Annales de l'institut des études orientales, X, Algier 1952, s. 302-325); a.mlf., Ḫalḳu'l-Ḳurʾân (a.e. içinde), III, 288, 296, 300; a.mlf., er-Red ʿale'n-naṣârâ (a.e. içinde), III, 351; a.mlf., Ṣınâʿatü'l-kelâm (a.e. içinde), IV, 243; a.mlf., Kitâbü'l-Ḥayevân, VI, 62; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱ (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Kahire 1386/1966, s. 80; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 22, 28, 55, 59, 67, 102, 105, 112; Fârâbî, es-Siyâsetü'l-medeniyye (nşr. Fevzî M. Neccâr), Beyrut 1993, s. 82, 104-108; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 229-231; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 34-36; Zemahşerî, Esâsü'l-belâġa (nşr. Mezyed Naîm - Şevkī el-Maarrî), Beyrut 1998, s. 802; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 82; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 337; J. van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, Berlin 1992, III, 467-468; Ch. Pellat, "Nābita", EI² (İng.), VII, 843-844.

İlyas Üzüm

NÂBİZÂDE NÂZIM

(1863-1893)

Hikâye ve roman yazarı.

İstanbul'da Nişantaşı'nda doğdu. Asıl adı Ahmed Nâzım, babasının adı Nâbî'dir. Annesini hiç tanımadı, babasını da henüz mahalle mektebine devam ettiği sırada kaybetti. Bu sebeple üvey anne ve dadıların elinde büyüdü. Yâdigârlarım adlı hâtıralarında babasının kendisiyle pek ilgilenmediğini, bu yüzden birkaç defa evden kaçıp Kulekapısı'nda oturan dadısının yanına sığındığını, bazı geceler sokaklarda, bazı geceler kahvehanelerde yattığını söyler. Salıpazarı Feyziye ve Beşiktaş Askerî rüşdiyelerinde okudu (1876). Buradan Mühendishâne-i Berrî İdâdîsi'ne geçti (1878). 1884 yılında topçu mülâzım-ı sânîsi olarak girdiği erkân-ı harbiyye sınıfından 1887'de yüzbaşı rütbesiyle mezun oldu. Bir süre Mektebi Harbiyye'de matematik, istihkâm ve topografya dersleri verdi; umumi müfettiş muavini olarak 1889'da kolağası oldu. Ekim 1889 - Mart 1890 tarihleri arasında arazi haritasını tersim için Kaş'ta bulundu. Askerlik mesleğiyle ilgili bazı keşif ve araştırmalar yapmak üzere bir ara Suriye'ye gönderildi. 1891'de Manastır'da Üçüncü Ordu'ya mensup Redif Fırkası'nda Goltz Paşa'nın maiyetinde çalıştı ve dönüşünde dördüncü dereceden Mecîdî nişanı ile taltif edildi. Aynı yıl Ayşe Nâciye Hanım'la evlendi, ancak evliliğinin henüz ilk aylarında yakalandığı kemik vereminden kurtulamayarak 5 Ağustos 1893'te öldü. Mezarı Üsküdar Karacaahmet Mezarlığı'nda Miskinler Tekkesi'nden Saraçlar Çeşmesi'ne inen yol üzerindedir.

Edebiyatla ilgilenmeye daha ilk mektep sıralarında iken başlayan Nâbizâde Nâzım, ilk edebiyat zevkini Beşiktaş Askerî Rüşdiyesi'nde Farsça hocası olan Muallim Cûdî Efendi'den almış, Mühendishâne'ye geçtikten sonra da edebî çalışmalarla meşgul olmuştur. İlk yazısı 1880'de "Mühendishâne Mektebi Şâkirdânından A. Nâzım" imzasıyla Vakit gazetesinde yayımlanmış, ertesi yıl Cerîde-i Havâdis'te "Hoşnişîn veya Cihanda Safâ

Bu mu?” adlı manzum piyesi neşredilmiştir (nr. 4580-4585, 20 Mart 1881 - 15 Nisan 1881). Daha sonra Hazîne-i Evrâk, Mir’ât-ı Âlem, Rehberi Fünûn,

Âfâk, Maârif, Mirsad, Manzara, Berk ve Serveti Fünûn gibi edebiyat dergileriyle Tercümân-ı Hakîkat, Servet ve Mürüvvet gibi gazetelerde başta şiir olmak üzere daha çok fennî konularda makaleler ve hikâyeler yayımlamıştır.

İlk şiirlerini Menemenlizâde Mehmed Tâhir, İsmâil Safâ ve Muallim Nâci’nin etkisi altında kaleme alan Nâbizâde, devrinde büyük tartışmalara yol açan Muallim Nâci’nin eski tarz şiirlerini değil onun daha ziyade Batı etkisinde ve yeni tarzda yazdığı şiirleri örnek almış, Nâci’nin bu şiirlerinde dikkati çeken sade dil, lirik üslûp ve tabii söyleyiş şeklini taklit etmeye çalışmıştır. Özellikle sağlam bir dil anlayışını benimsemesiyle Nâci tesiri onda daima kendini hissettirmiştir. Bir süre sonra Abdülhak Hâmid ile Recâizâde Mahmud Ekrem’in şiirleriyle ilgilenince bu defa onların yolundan gitmeye başlamıştır. Daha çok mecazlarla süslü gerçekçi şiire ilgi duyan Nâbizâde’nin bu tarihten sonra yazdığı şiirlerinde gerek şekil gerekse düşünce bakımından yenilikler görülmektedir.

Nâbizâde Nâzım dil ve edebiyatın çeşitli meselelerini tahlil eden makaleler de kaleme almış, bilhassa 1891 yılından sonra Serveti Fünûn dergisinin “Tahlîlât-ı Edebiyye” sütununda Fuzûlî ve Nedîm gibi divan şairleri Hakkındaki incelemeleriyle dikkati çekmiştir. Yine bu sütunda daha sonraki yıllarda Serveti Fünûn topluluğunun geliştirdiği resim altı şiir faaliyetinin de ilk örneklerini vermiştir. Şiir çalışmaları Nâbizâde’nin edebî hayatının belli bir devresiyle sınırlı kalmış, özellikle 1890’dan itibaren sade ve tabii bir üslûpla kaleme aldığı hikâyelerini müstakil kitaplar halinde yayımlamaya başlamıştır. 1890-1891 yıllarında sipariş üzerine bir kitapçı için bir dizi uzun hikâye kaleme alan Nâbizâde’nin o yıllarda cereyan eden bazı edebî tartışmalara da “Râvi” takma adıyla katıldığı görülmektedir. Yazı hayatının bir döneminde tercümeleriyle de dikkati çeken Nâbizâde Victor Hugo, Alfred de Musset, Chateaubriand, Alexandre Dumas Fils, Ludwig Büchner gibi Batılı yazar ve fikir adamlarından yaptığı çevirilerle çeşitli Batı edebî akım ve düşüncelerinin Türk okuyucusu tarafından tanınmasına hizmet etmiştir.

Türk edebiyatı tarihinde Nâbizâde Nâzım'a asıl şöhretini kazandıran, Karabibik adlı uzun hikâyesiyle Zehra romanıdır. Nâbizâde'nin en önemli eseri kabul edilen Karabibik'in önsözünde yazar, "Hakîkiyyûn mesleğinde yazılmış roman mütalaa etmemiş iseniz işte size bir tane ben takdim edeyim" diyerek, "E. Zola, A. Daudet gibi realistlerin, yani hakîkiyyûnun romanları hep fuhşiyat ile mâlîdir zannında bulunanlar Karabibik'i okudukları zaman zanlarını tashih edeceklerdir sanırım" sözleriyle bu tarzda yazmayı gaye edinerek realist roman anlayışına uygun bir eser ortaya koymuştur. Konusu Kaş'ta geçen ve yazarın oradaki görevi dolayısıyla gözlemlerine dayandığı anlaşılan hikâyenin en önemli tarafı Anadolu köylüsünün hayatından kesitler vermesidir. Yazar kahramanları kendi seviyelerine göre ve mahallî dilleriyle konuşturmaya dikkat etmiştir. Mukaddimesiyle beraber Karabibik Türk edebiyatında realizm ve natüralizmin ilk müjdecisi kabul edilmiştir. O yıllarda bu edebî akımları yeni yeni tanımaya başlayan ve daha ziyade romantizm cereyanıyla beslenen Türk okuyucusunun durumunu göz önünde bulunduran Nâbizâde kendi eserlerinde yer yer romantik unsurlara da yer vermiş, ancak Seyyie-i Tesâmüh adlı hikâyesi ve özellikle Zehra romanında doğrudan doğruya realizmi uygulama yoluna gitmiştir. Bilhassa Zehra'yı yazarken İstanbul tulumbacılarının o günkü hayatı, Şehzadebaşı tiyatroları, cinayet kovuşturması gibi konularda bazı araştırmalar da yapan yazar, romandaki esas vak'anın kıskançlık üzerine kurulmasından dolayı birtakım psikolojik inceleme ve gözlemlerde de bulunmuştur. Ayrıca Türk edebiyatında psikolojik muhtevalı ilk roman kabul edilen, ancak yazarın ölümünden sonra yayımlanabilen Zehra, Nâmık Kemal'in İntibah'ı ile Serveti Fünûn devri romanı arasında dikkate değer bir merhale teşkil eder. Devrin yaygın temayülü dolayısıyla entrika unsuruna aşırı bir şekilde yer verilmesi ve trajik biçimde son bulması Zehra Hakkındaki eleştirilerin esas kaynağı olmasına rağmen eser devrine göre modern bir roman görünümündedir. Çağdaşı olan diğer yazarlara göre nisbeten sade bir dili yakalamaya çalışan romancı üslûp itibariyle de Nâmık Kemal'in izinden gitmiştir.

Eserleri. Şiir. Hâtıra-i Şebâb (1298), Heves Ettim (1302), Mini Mini yâhud Yine Heves Ettim (1303). Hikâye. Yâdigârlarım (1302), Zavallı Kız (1307), Bir Hâtıra (1307), Karabibik (1307), Sevda (1308), Hâlâ Güzel (1308), Hasba (1308), Seyyie-i Tesâmüh (1308). Roman. Zehra (Serveti Fünûn'da 11 Kânunusâni 1311 - 16 Mayıs 1312 arasında tefrika edilmiştir; 1312),

Diğer Eserleri. Hanım Kızlar (1304), Katre (büyük çapta fennî bir ansiklopedi teşebbüsünün örnek formasıdır, 1306, Mehmed Rüşdü ile birlikte), Mesâil-i Riyâziyye (1307), Muhtasar Yeni Kimya (1307), Yeni Kimya (Grimo'dan tercüme, 1307), Mini Mini Mektepli (1308), Esâtîr (1309), Aynalar (1309). Zehra ile (haz. M. Nihat Özön, İstanbul 1952; haz. Aziz Behiç Serengil, Ankara 1961) Hikâyeler (haz. Aziz Behiç Serengil, Ankara 1961; haz. İsmail Güleç, İstanbul 1994) yeni harflerle de yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Hakkı, Muâsır Şairlerimiz (Nâbizâde Nâzım Bey), İstanbul 1311; İsmail Hikmet [Ertaylan], Nâbizâde Nâzım, İstanbul 1933; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1139-1143; Cevdet Kudret, Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman: 1859-1959, Ankara 1971, I, 137-150; Tahir Alangu, 100 Ünlü Türk Eseri, İstanbul 1974, I, 704-714; Mehmet Kaplan, "Karabibik", Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar, İstanbul 1976, I, 384-391; Himmet Uç, Nâbizâde Nâzım Bey-Şair ve Romancı (doktora tezi, 1982), Atatürk Üniversitesi Ed.Fak.; Zeynep Kerman, "Zehra", Şükrü Elçin Armağanı, Ankara 1983, s. 211-220; R. P. Finn, Türk Romanı-İlk Dönem: 1872-1900 (trc. Tomris Uyar), Ankara 1984, s. 99-111; Necat Birinci, Nâbizâde Nâzım, Ankara 1987; Ahmet Ö. Evin, Türk Romanının Kökenleri ve Gelişimi (trc. Osman Akınhay), İstanbul 2004, s. 248-267; Ahmed İhsan, "Nâbizâde Nâzım", SF, nr. 127 (1893), s. 355; Mahmud Sadık, "Nâbizâde ve Zehra'sı", a.e., nr. 254 (1896), s. 307-308; a.e., nr. 103-1577 (1926), s. 394; Güzin Dino, "Nâbizâde Nâzım'ın (1865-1893) Karabibik İsimli Hikâyesi Üzerine Bir Deneme", DTCFD, XII/1-2 (1954), s. 153-158; Hikmet Dizdaroğlu, "Nâbizâde Nâzım'ın Hikâyeciliği", TDl., sy. 120 (1981), s. 891-895; Sıddıka Dilek Yalçın - Çelik, "Nâbizâde Nâzım'ın Eleştirmen Kimliği ve Eleştiri Yazıları", Türkbilig, sy. 6, Ankara 2003, s. 127-143; Murat Kacıroğlu, "Nâbizâde Nâzım'ın Hikâyeciliği", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 25, Erzurum 2004, s. 81-88; Fevziye Abdullah Tansel, "Nâzım, Nâbizâde", İA, IX, 138-140; Zeynep

Kerman, “Karabibik”, TDEA, V, 158-159; a.mlf., “Nâzım (Nâbizâde)”, a.e., VI, 541; “Zehra”, a.e., VIII, 648-649.

Abdullah Uçman

NABLUS

(نابلس)

Filistin’de tarihî bir şehir.

Kudüs’ün kuzeyinde, 881 m. yükseklikteki Tûr ile (Gerizîm) yüksekliği 940 m. olan Selîmiye (Îbal) dağları arasında kuzeybatı-güneydoğu doğrultusunda uzanan bir vadide kurulmuştur. Doğu-batı ve kuzey-güney ticaret güzergâhında bulunması, stratejik konumu ve su kaynaklarının bolluğu sayesinde tarih boyunca önemli bir yerleşim merkezi olmuştur. Şehrin adı, milâttan sonra 70 yılında Kudüs’ü yahudilerden alan Roma İmparatoru

Flavius Vespasianus şerefine 72’de kurulan ve Flavius hânedanına nisbetle Flavia Grekçe Neapolis (yeni şehir) kelimelerinden oluşan Flavia Neapolis’e dayanır. Tevrat’ta geçen ve Nablus’la (Nâbulus) aynı yer olduğu iddia edilen Şekim şehri ise daha eski bir yerleşim merkezi olup günümüzde Nablus’a bağlı Balâta köyü mevkiindedir.

Nablus’un bulunduğu bölgenin bilinen ilk sakinleri Ken‘ânîler’dir. Milâttan önce II. binyılda İsrâiloğulları’nın bölgeyi işgal etmesiyle Ke‘nânîler hâkimiyeti sona erdi. Şehir, milâttan önce X. yüzyılda Kudüs merkezli İsrâiloğulları yönetimine karşı çıkan ve giderek farklı bir yahudi mezhebine dönüşen Sâmirîler’in eline geçti. Milâttan önce VIII. yüzyılda Asurlular’ın bölgeyi ele geçirmesi ve Sâmirî ileri gelenlerini sürgüne göndermesine rağmen geride kalanlar sonraki asırlarda siyasî güçlerini arttırmayı başardılar. Asırlarca Sâmirîler’in yoğun biçimde yaşadıkları ve siyasî hâkimiyetlerini devam ettirdikleri bölgede milâdî 70’li yıllarda kurulan Roma hâkimiyeti döneminde hıristiyanların sayısı giderek çoğaldı. Ardından Sâmirîler’le hıristiyanlar arasındaki mücadele şiddetlendi ve V. yüzyılın sonlarına doğru Gerzîm dağında bulunan Sâmirî Tapınağı yıkılarak yerine büyük bir kilise inşa edildi. 520’lerde bu kilise papazının Sâmirîler tarafından öldürülmesi üzerine Sâmirîler’in bir kısmı katledildi, önemli bir kısmı sürgüne gönderildi, bir kısmı da Hıristiyanlığı seçti.

15 (636) yılında Nablus, Amr b. Âs tarafından barış yoluyla fethedilince gayri müslim halk cizye ve haraç ödemek suretiyle şehirde kalmaya devam etti. Emevîler döneminde bölgeye Arap kabileleri yerleştirildi. Bizans yönetiminde hıristiyanların baskılarına mâruz kalan Sâmirîler'in büyük kısmı zaman içinde müslüman oldu. Şehrin fetihten IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısında Fâtımî idaresine girinceye kadarki durumu Hakkında fazla bilgi yoktur. Fâtımî yönetiminin ilk yıllarında Nablus'un Cerrâhîler'in hâkimiyetinde olduğu ileri sürülür. V. (XI.) yüzyılın son çeyreğinde Selçuklular'la Fâtımîler arasında mücadeleye sahne olan şehir, kısa bir süre Selçuklu hâkimiyetinde kalmakla birlikte 491'de (1098) tekrar Fâtımîler'in eline geçti. Ertesi yıl Haçlılar tarafından işgal edildi ve Kudüs Krallığı'na tâbi oldu. Sadece iç kalesi olan Nablus, Haçlı hâkimiyetinde iken (531/1137) Dımaşk Atabegliği'ne bağlı kuvvetlerin saldırısına uğradı. Rebîülâhir 583'te (Haziran 1187) Hittîn Savaşı'nın ardından Eyyûbî ordularınca fethedildi. Memlükler devrinde önce Gazze nâibliğine bağlı bir valilik haline getirildi, VIII. (XIV.) yüzyılda Kudüs nâibliğinin kurulmasından sonra buraya bağlandı. Bu dönemde Nablus valileri emîr-i tablhâne veya emîr-i aşere gibi orta ve küçük rütbeli Memlük emîrleri arasından tayin ediliyordu. Önemli bir ticaret merkezi olan şehir Memlük dönemi boyunca genişlemeye devam etti.

Ortaçağ İslâm coğrafyacıları, Nablus'u iki kutsal dağ arasındaki vadide ortasından geçen ırmağın iki tarafında taştan evleri bulunan kozmopolit bir şehir olarak niteler ve çok miktarda zeytin ağacının yetiştiği bu verimli şehri "küçük Dımaşk" olarak adlandırır. İbn Battûta kendi döneminde Nablus'tan Mısır ve Suriye'ye zeytinyağı ihraç edildiğini kaydeder (er-Riḥle, s. 60-61). Bu devirde Nablus, karpuz ve keçi boynuzu üretiminde önemli bir yer tuttuğu gibi şeker üretiminde de önde geliyordu.

Şehir 922 (1516) sonbaharında Osmanlı yönetimine girdi. Canbirdi Gazâlî'nin Osmanlı Devleti'ne karşı 926'da (1520) başlattığı isyan sırasında Nablus ileri gelenleri Osmanlı safında yer aldı. Nablus, Osmanlı dönemi idarî taksimatında daha çok sancak merkezi olarak kaldı. Başlangıçtan itibaren Şam eyaletine bağlı olan Nablus XVIII. yüzyılın başında Trablusşam eyaletine, kısa bir süre sonra da tekrar Şam'a bağlandı. Bu değişiklikler esas itibariyle hac kafilelerinin güvenlik ve erzak ihtiyacını

temine yönelikti. Nablus'un Şam eyaletinin uç sancağı olması dolayısıyla devlet otoritesi gevşek tutuldu ve eşraf hâkimiyeti kırılmadı. Özellikle âyanların etkili olduğu XVIII. yüzyılda Nablus'ta bazı karışıklıklar çıktı. Bu yüzyılın son çeyreğinden 1831'de Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim'in yönetimine girinceye kadar Nablus çoğunlukla Sayda vilâyetine bağlı kaldı. Bunun sebebi, Cezzâr Ahmed Paşa gibi güçlü bir yöneticinin uzun süre emîr-i haclık göreviyle birlikte Şam ve Sayda valiliklerinde bulunmasıydı. Onun idareciliği sırasında Nablus, Avrupa ile olan pamuk ve hububat ticaretinde önemli bir yere sahip olmuştu.

İbrâhim Paşa'nın yönetimi sürerken 1834'te Nablus'ta isyan çıktı. İsyanın bastırılması sırasında Nablus şehri tahribata uğradı ve halkı büyük kayıplar verdi. 1841'de tekrar Osmanlı idaresine girdikten sonra eşraftan İbrâhim Paşa yönetimini destekleyenlerle isyan edenler arasında derin husumet oluştu ve 1859'a kadar süren çatışmalar meydana geldi. Nablus Tanzimat döneminde Kudüs mutasarrıflığına, Kudüs de Sayda vilâyetine bağlıydı. 1863'te Kudüs'ten ayrılarak mutasarrıflık derecesine yükseltildi. 1864 Vilâyet Nizamnâmesi'ne göre bölgenin idarî taksimatı yeniden düzenlendiğinde Sayda, Şam ve Trablusşam vilâyetleri Suriye vilâyeti adı altında birleştirilince Nablus bu yeni vilâyete dahil edildi. 1887'de kurulan Beyrut vilâyetine bağlanan Nablus'un bu konumu Osmanlı Devleti'nin bölgeden çekildiği 1918 yılına kadar devam etti.

Osmanlı idaresi zamanında Tanzimat'a kadar Nablus'ta valinin yanında mütesellim olarak Tokan, Cerrâr, Abdülhâdî ve Nimr gibi eşraf aileleri mensupları görev yaptı. Tanzimat'ın ardından kaymakam veya mutasarrıflar merkezden tayin edildi. Siyasî otorite açısından Şam veya Sayda vilâyetine bağlanan Nablus adlî bakımdan Kudüs kadılığının yetki alanı içinde bulunuyordu. Nablus nâibleri Kudüs kadısı tarafından tayin edilir ve ona bağlı kalırdı. Tanzimat öncesi dönemde Nablus nâiblerinin bölgenin Bustânî, Cevherî, Dekkāk, Hâlidî ve Temîmî gibi ulemâ ailelerinden seçildiği görülmektedir. 1860'lardan sonra Nablus nâiblerini doğrudan Anadolu kazaskerliği tayin etmiştir.

Osmanlı hâkimiyeti devrinde bölgenin kalabalık şehirlerinden biri olan Nablus XVI. yüzyıl tahrirlerine göre altı mahalleye ayrılmıştı (Kaysâriye, Akabe, Garb, Yâsmîne, Habele, Karyûn / Debbûre). Burada çoğunluğu

oluşturan müslümanlar yanında yahudiler, Sâmirîler ve hıristiyanlar da bulunuyordu. XVI. yüzyılın ikinci çeyreğinde 984'ü müslüman, yetmiş biri yahudi, yirmi dokuzu Sâmirî ve on beşi hıristiyan olmak üzere toplam 1099 hâneye ulaşan bir nüfus vardı (yaklaşık 5-6000 kişi). Yüzyılın sonuna doğru bu nüfusta kısmî bir azalma meydana geldi. Müslümanların hâne sayısı 796'ya, yahudilerin on beşe, Sâmirîler'in yirmiye düşmüş, hıristiyanlar ise on sekiz hâneye yükselmişti (toplam 849 hâne, yaklaşık 4000 kişi). Kaysâriye dışındaki mahallelerde bütün bu dinî grup mensupları bir arada oturuyordu. Şehirde XVI. yüzyılda bir tabakhâne, boyahâne, kumaş imalâtı yapılan dükkânlar bulunuyordu. Ticarî hayatın durumuna işaret eden ihtisap vergisi yüzyılın sonuna doğru 20.000 akçeden 33.000 akçeye yükselmişti. XVII. yüzyıl ortalarında Evliya Çelebi şehirde sekiz mahalle ve 4060 evden söz eder. Ev sayısına göre nüfusun XVI. yüzyıla göre artmış olduğu düşünülebilir (yaklaşık 10.000 kişi). Burada ayrıca birçok cami, mescid, yedi medrese, yedi zâviye, yedi mektep, iki hamam, 370 dükkânlı çarşı ve han mevcuttu.

Evliya Çelebi, kalesinin bir tepe üzerinde olduğunu bildirir. 1880'lerin ortalarında Nablus şehrinde 1389 hânede ikamet eden 7399 kişi mevcut olup bunun 7060'ı müslüman, 246'sı hıristiyan, on üçü yahudi ve sekseni Sâmirî idi. 703 dükkân ve mağazanın yanı sıra küçük büyük on dört camisi, dört kilisesi ve iki havrası vardı (Re'fet, s. 176). Nablus sancağının nüfusu 1912'de 152.000'e ulaşmış olup bu sayının 21.072'si Nablus şehrinde yaşamaktaydı. Şehrin nüfus dağılımı ise 20.168 müslüman, 427 Ortodoks, 108 Katolik, 180 Protestan, 160 Sâmirî ve yirmi dokuzu yahudi şeklindeydi (Walid al-Arid, s. 142).

Osmanlı döneminde Nablus bölge ticareti bakımından önemli bir merkez haline geldi. Kuzey-güney ve doğu-batı koridorunda kurulmuş olması dolayısıyla dört tarafla güçlü ticarî bağlantısı vardı. Nablus tüccarları sahilde Gazze, Yafa, Hayfa ve Akkâ, kuzeyde Nâsıra, Taberiye ve Safed, güneyde Ramallah, Kudüs ve Halîl, kuzeydoğuda Havran ile ticarî ilişkiler geliştirmişlerdi. Bölgeler arası ticaret bakımından öncelikle Kahire ve Şam ile, daha sonra Halep, Musul ve Bağdat ile bağlar kurulmuştu. Nablus bu bölgelere sabun, pamuk, zeytinyağı ve tekstil ürünleri ihraç ederken pirinç, şeker, baharat, ipek ve bakır ithal ediyordu. Şam-Medine yolunu kullanan hac kervanları da Nablus'un ticarî hayatına önemli katkı sağlamaktaydı

(Doumani, s. 23-24). Ticarî faaliyetleri kolaylaştıracak kara yolları yanında Osmanlılar'ın son döneminde Nablus-Tülkerm ve Nablus-Hayfa arasındaki demiryolu bağlantıları tamamlanmıştı.

1918'de Filistin bölgesinin İngilizler'in eline geçmesiyle Nablus'ta Osmanlı hâkimiyeti sona erdi. 1918-1920 yıllarında İngiliz askerî idaresinde kaldı ve 1920 San Remo Konferansı'nda Filistin'in İngiliz manda idaresine verilmesiyle Nablus da aynı yönetime dahil edildi. 1927'de meydana gelen depremde şehir çok ağır hasar gördü. 1930'lu yıllarda Filistin'e yahudi göçüne karşı mücadele veren Arap direnişinin en önemli merkezlerinden biri oldu. 1948'de İsrail Devleti'nin kuruluşuna karşı başlatılan savaş sonrasında Ürdün Devleti'nin idaresine girdi. Ürdün nehrinin Batı kesiminde kaldığı için Batı Yaka (Şeria) olarak adlandırılan bölgede İsrail'le mücadelede Filistinliler'ce üs olarak kullanıldı. Haziran 1967'de Altı Gün Savaşı'nın ardından İsrail tarafından işgal edildi. Filistin Kurtuluş Örgütü lideri Yâsir Arafat, kurtuluş mücadelesini bizzat yönetmek üzere Temmuz 1967'de Nablus'a yerleşti. 1970'lerden itibaren yahudi ailelerinin yerleşimine açıldı. 1987'de başlayan intifâda hareketinde en önemli merkezlerden biri oldu ve buraya Nabluslular'ın İsrail ordusuna karşı sergiledikleri tavrın sertliğini ifade etmek için "cebelü'n-nâr" (ateş dağı) ismi verildi. 1995'te Filistin Özerk Yönetimi'ne bağlandı. Halen Batı Şeria'nın en büyük şehri olup ticaret, eğitim, sağlık ve turizm bakımından en önemli merkezidir. Filistin yönetimine bağlı en büyük üniversite olan Câmiatü'n-necâhi'l-vataniyye burada bulunmakta ve 10.000 öğrenciyi barındırmaktadır. Bugün Nablus vilâyetinin tahminî nüfusu 302.000 olup şehrin nüfusu 133.000'dir. Nablus şehri günümüzde önemli bir zeytinyağı ve sabun üretimi merkezidir. Ayrıca Nablus sınırları içerisinde üç Filistin mülteci kampında 27.000 civarında mültecinin yanı sıra İsrail tarafından kurulan on dört yahudi yerleşim merkezinde yaklaşık 10.000 yahudi bulunmaktadır. Sâmirî sayısı ise 300 civarındadır.

Son yıllarda İsrail tarafından uygulanan duvarla ablukaya alma ve sindirme politikaları sonucu 1997'de % 14 olan işsizlik oranı 2005 sonu itibariyle % 80'e çıkmıştır. Bu durum Nablus'ta giderek artan gerginliğin önemli sebepleri arasında sayılmaktadır. Ocak 2006 milletvekili seçimlerinde Nablus'un altı milletvekilinden beşi İsrail'e karşı sert tavırlarıyla bilinen Hareketü'l-mukāvemeti'l-İslâmiyye (Hamas) mensuplarından seçilmiştir.

Nablus bölgenin başta gelen tarihî şehirlerinden biridir. Yahudi inanışına göre Tevrat'ta geçen, Hz. İbrâhim'in oğlu İshak'ı kurban etme teşebbüsü burada gerçekleşmiş, Hz. Ya'kūb bu bölgede yaşamış ve oğlu Yûsuf buradan kaçırılarak Mısır'a götürülmüştür. Nablus'un İslâm öncesi dönemine ait tarihî yerleri Sâmirîler'ce kutsal addedilen Gerzîm (Cerizîm) dağı, Hz. Ya'kūb'a ait olduğuna inanılan su kuyusu ve Hz. Yûsuf'a ait olduğuna inanılan türbedir. Nablus Sâmirîleri her yıl nisan ayında kutladıkları Pesah bayramı sırasında Gerzîm dağında kurban kesme geleneğini devam ettirmektedir. Romalılar'ın II. yüzyılda yaptığı, bugün kalıntıları mevcut bulunan 6-7000 kişilik anfiteatr da önemli tarihî mekânlardandır. Ayrıca Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kiliseden camiye çevirdiği el-Câmiu'l-kebîr (Câmiu's-Salâhî), Yâsmîne mahallesinde 678-689'da (1279-1290) Sultan Kalavun tarafından inşa edilen Câmiu'l-hadrâ (Evliya Çelebi'de Sinan Paşa Camii), Câmiu'l-Hânâbile, Câmiu'n-Nasr, Câmiu'l-enbiyâ başlıca tarihî eserler arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 219, s. 288; BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 53/1016, 229/7891; BA, İrade-Evkaf, nr. 1/1310/S-02; BA, Y.A.HUS, nr. 523/90; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 197, 227; Makdisî, Aḥsenü't-te-ḳāsîm, s. 174; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 248-249; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 499; X, 269; XI, 540; XII, 170-171, 482-484; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taʿrîf bi'l-muṣṭalaḥi'ş-şerîf (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1408/1988, s. 226-227; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 60-61; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), IV, 106-107, 182-183, 206; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), IX, 228-230; Mehmet Re'fet, Seyahatnâme-i Arz-ı Filistin, Dımaşk 1305, s. 19-22, 176; K. Baedeker, Palestine and Syria, Leipzig 1912, s. 219-224; Mehmed Refik - Mehmed Behcet, Beyrut Vilâyeti I: Cenûb Kısmı, Beyrut 1335, s. 112-183; N. A. Ziadeh, Urban Life in Syria under Early Mamluks, Beirut 1953, bk. İndeks; U. Heyd, Ottoman Documents on Palestine (1552-1615): A Study of the Firman According to the Mühimme Defteri, Oxford 1960, tür.yer.; Abdul-Karim Rafeq, The

Province of Damascus: 1723-1783, Beirut 1966, tür.yer.; A. Cohen, Palestine in the 18th Century, Jerusalem 1973, tür.yer.; a.mlf. - B. Lewis, Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century, Princeton 1978, s. 145-153; M. Adnan Bakhit, The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century, Beirut 1982, tür.yer.; Mustafa Murâd ed-Debbağ, Bilâdünâ Filisṭîn, Amman 1985, II/2, s. 97 vd.; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I-III, bk. İndeks; A. Schölch, Palästina im Umbruch: 1856-1882, Stuttgart 1986, tür.yer.; a.mlf., “The Demographic Development of Palestine, 1850-1882”, IJMES, XVII (1985), s. 485-505; Mevsûʿatü’l-müdüni’l-Filisṭîniyye, Dımaşk 1990, s. 705-749; Mustafa el-Abbâsî, Târîḫu Âli Tûḳān fî Cebeli Nâblus, [baskı yeri yok] 1990 (Matbaatü dâri’l-meşrik); Walid al-Arid, XIX. Yüzyılda Cebel-i Nablus

(doktora tezi, 1992), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Beshara Doumani, Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900, Berkeley 1995; M. Yazbak, “Nablus, Nazareth and Haifa: Three Ottoman Towns in an Age of Transformation, 1840-1914”, Essays on Ottoman Civilization, Praha 1998, s. 395-410; a.mlf., “Nabulsi Ulema in the Late Ottoman Period”, IJMES, XXIX (1997), s. 71-91; F. Buhl - [C. E. Bosworth], “Nābulus”, EI^2 (İng.), VII, 844-845; Fr. Buhl - [Besim Darkot], “Nablus”, İA, IX, 13-15.

Şit Tufan Buzpınar

NABLUSÎ, Abdülganî b. İsmâil

(عبد الغني بن إسماعيل النابلسي)

Abdülganî b. İsmâîl b. Abdilganî b. İsmâîl en-Nâblusî (ö. 1143/1731)

Sûfî, fakih, edip ve şair.

4 Zilhicce 1050'de (17 Mart 1641) Dımaşk'ta dünyaya geldi. Kendisinden nakledilen bu tarihe karşılık eski ve yeni biyografi kaynaklarının çoğunda 5 Zilhicce'de (18 Mart) doğduğu kaydedilmektedir (Bakri Alâ al-Din, Abdalganî an-Nabulusî, II, 74; Ali Ma'bed Fergalî, s. 52-54). Köklü bir ulemâ ailesine mensuptur. Dedelerinden İbrâhim b. İsmâil, Kudüs'ten Nablus'a göç ederek bir süre burada kaldıktan sonra Dımaşk'a geldiğinden aile Nablusî nisbesiyle anılmıştır. Babası tanınmış bir âlimdir. Nablusî on iki yaşında kaybettiği babasından, ayrıca Necmeddin el-Gazzî, nakîbüleşraf İbn Hamza, Ali ed-Dâğıstânî, Ahmed b. Muhammed el-Kalaî, İbrâhim b. Mansûr el-Fettâl, Abdülbâkī b. Abdülbâkī el-Ba'lî, Kemâleddin Muhammed b. Yahyâ el-Faradî, Muhammed b. Ahmed el-Üstüvânî, Nûreddin Ali b. Ali eş-Şebrâmellisî gibi âlimlerden ders aldı. Yirmi yaşlarında iken Emeviyye Camii'nde ders vermeye başladı. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, İbn Seb'în ve Afîfüddin et-Tilimsânî'nin eserlerini bu dönemde okudu.

Resmî bir görev alabilmek için 1075 (1664-65) yılında İstanbul'a gitti. Bu yolculuğu sırasında Hama'da Kādirî şeyhi Abdürrezzâk b. Şerefeddin el-Geylânî'ye intisap etti. Üç ay sonra Dımaşk'ın güney kesimindeki Meydan'a kadı tayin edildi. Ancak bu görevde fazla kalmayıp Emeviyye Camii'nde ders vermeye başladı. 1087'de (1676) Buhara'dan Dımaşk'a gelen Şeyh Ebû Saîd el-Belhî'den Nakşibendiyye hırkası giydi. 1091 (1680) yılında evinde halvete çekildi. Yedi yıl süren bu devrede bir taraftan Kur'an üzerinde derinleşmeye ve hüsn-i hatla ilgilenmeye, diğer taraftan tasavvuf çevreleriyle irtibatını sürdürmeye, sınırlı bir dost grubuna ders vermeye ve eser telif etmeye çalıştı. el-Ḥadîḳatü'n-nediyye, Taʿṭîrü'l-enâm ve Cevâhirü'n-nuṣûṣ gibi hacimli eserlerini bu dönemde kaleme aldı.

Velîlerin kabirlerini ziyaret etmek ve hac farîzasını yerine getirmek amacıyla seyahate çıkan Nablusî 1100'de (1688-89) Lübnan'a (Ba'lebek, Bikā'), ertesi yıl Kudüs ve Halîlürrahman'a, 1105'te (1693) Filistin, Mısır ve Hicaz'a, 1112'de (1700) Trablus'a gitti. 1115'te (1703) Dımaşk'taki Selimiye Medresesi müderrisliğine tayin edildi. Bu yıllarda medresede verdiği tefsir derslerinin yanı sıra evinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, Fuṣûṣü'l-ḥikem ve et-Tecelliyâtü'l-ilâhiyye adlı eserlerini, ayrıca Emeviyye Camii'nde Buhârî'nin eṣ-Ṣaḥîḥ'ini okuttu. Dımaşk Hanefî müftüsü Muhammed b. İbrâhim el-İmâdî'nin vefatı üzerine şehrin ileri gelenlerinin tavsiyesiyle 1135 (1723) yılında İstanbul'dan onay beklenmeden Vali Osman Paşa tarafından müftülük makamına getirildiyse de bu görevinde ancak birkaç ay kalabildi; İstanbul'la yapılan görüşmeler sonucu müftülüğe öğrencisi Halîl b. Es'ad el-Bekrî tayin edildi. 24 Şâban 1143'te (4 Mart 1731) Dımaşk'ta vefat eden Nablusî evinde defnedildi. Öğrencileri arasında Muhammed b. İbrâhim ed-Dekdekcî, İbnü't-Tâcî diye bilinen Muhammed b. Abdurrahman el-Ba'lî, İbn Abdürrezzâk, İbn Kennân, Ahmed el-Menînî, Muhammed b. Murad el-Murâdî, Muhammed b. Abdurrahman el-Gazzî, Hâmid el-İmâdî, Muhammed Emîn el-Muhibbî, Hüseyin b. Tu'me el-Beytümânî ve özellikle Halvetiyye tarikatının Bekriyye kolunun kurucusu Kutbüddin Mustafa el-Bekrî anılabilir.

Abdülganî en-Nablusî tasavvufî kişiliği yanında fakih, kelâmcı, müfessir, tarihçi, şair ve edip olarak da tanınır. Bir kısmı küçük risâlelerden oluşan 300'e yakın eser kaleme almıştır. Bunların içinde merkezî yeri tasavvufa dair olanlar teşkil eder. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Abdülkerîm el-Cîlî, İbnü'l-Fârız başta olmak üzere Abdüsselâm b. Meşîş, Ebü'l-Hasan eş-Şüsterî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Abdürrezzâk el-Kâşânî, Molla Câmî, İmâm-ı Rabbânî, Aziz Mahmud Hüdâyî gibi mutasavvıfların kitaplarına şerh ve hâşiyeler yazmıştır. Bu eserlerde sadece öncekilerin görüşlerini nakletmekle kalmayıp bunları geliştirmeye ve çok defa tasavvufî düşüncede Endülüs-Mağrib temayülü ile Fars-Anadolu temayülünü birleştirmeye çalışmıştır (EI² [İng.], I, 60). Onun tasavvufî eserlerinin önemli bir kısmı vahdet-i vücûd anlayışını temsil eden kitapların şerhidir. İbnü'l-Arabî doktrinine genel bir giriş mahiyetindeki el-Vücûdü'l-ḥaḳḳ'ın Osmanlı döneminde vahdet-i vücûd konusunu sistemli bir şekilde işleyen belki de tek Arapça kitap olduğu belirtilmektedir (Bakri Alâ al-Din, Abdalganî an-

Nabulusî, II, 166-167). Tasavvufî tecrübesi yanında edebiyat ve fıkıh eğitiminin sağladığı imkânla İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini vasat derecede bir okuyucunun anlayabileceği şekilde ifade edebilen Nablusî'nin üzerinde İbnü'l-Arabî gibi İbn Seb'în'in de etkisi bulunmakla birlikte bu etki çok açık biçimde görülmemektedir. Bu durum, yaşadığı çevrede özellikle Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin İbn Seb'în'e sert eleştiriler yöneltmiş olmasına ve muhaliflerinin sert eleştirilerine uğrama korkusuna bağlanır (a.g.e., II, 152-153). Nablusî, bazı risâlelerinde İbnü'l-Arabî'yi ve İbn Seb'în'in öğrencisi Ebü'l-Hasan eş-Şüsterî'yi savunmuş, ayrıca kendi zamanında fıkhî konularda ulemâ arasında meydana gelen tartışmalara eserleriyle katılmıştır. Mevlevîler'i savunduğu el-ʿUḳūdü'l-lüʾlüʾiyye adlı eseriyle dervişlerin semâ yapmaları ve mûsiki aleti kullanmalarının cevazına ve tütün içmenin mubah olduğuna dair çalışmaları bu tür eserler arasında anılabilir. Nablusî, XVIII. yüzyılda Suriye'de mânevî hayatın en karakteristik şahsiyetlerinden biri olmasına ve tasavvufî konularda büyük bir otorite sayılmasına rağmen bir tarikat kurucusu olarak ortaya çıkmamıştır (a.g.e., II, 163). Bununla birlikte muhtemelen tasavvufla ilgili kendine has görüşleri sebebiyle ona mensup bulunduğu Kādiriyye tarikatının bir kolu şeklinde Nablusiyye, İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine dayanmasından dolayı da Ekberiyye tarikatları nisbet edilmiştir (DİA, X, 545; XXIV, 134). el-Meṭâlibü'l-vefiyye bi-şerḥi'l-Ferâʾidi's-seniyye adlı eseri başta olmak üzere kelâma dair bazı risâlelerinde iman-küfür, kazâ ve kader, Allah'ın sıfatları, nübüvvet gibi konuları ele almıştır. Kelâmla ilgili konularda Ehl-i sünnet'in yaklaşımını esas kabul eden Nablusî bazı hususlarda Eş'arî ile Mâtürîdî'nin görüşlerini telife çalışır. Akıl konusundaki görüşleri sebebiyle Fahreddin er-Râzî ve Teftâzânî'yi eleştirerek hakikati kavramak (mârifet) için aklın yeterli sayılmadığını, keşif ve ilhamın da gerekli olduğunu söyler (Ahmet Kamil Cihan, s. 39-83; Ali Ma'bed Fergalî, s. 114-121, 134-172). Fıkıh alanında ictihad ehliyetine sahip bir otorite olan Nablusî fıkıh ve kelâm âlimlerini eleştirmiş, mezhep ihtilâflarının dinde genişlik ve kolaylığın bir ifadesi olduğunu, görüşleri tam

belirlenemediğinden dört mezhebin dışındaki mezhepleri taklit etmenin doğru sayılmadığını, buna karşılık bu mezhepler arasında birinden diğerine geçişin veya bir meselede bir mezhebi, bir başka meselede diğer bir mezhebi taklidin câiz olduğunu, bir tek meselede farklı mezhep görüşlerini birleştirmenin ise (telfîk) câiz kabul edilmediğini belirtmiştir. Nablusî'nin

eserleri içinde önemli bir grubu seyahatnâmeleri teşkil eder. Bu eserlerde gezdiği yerlerin topografik durumunu ve mimari yapılarının özelliklerini anlatmaktan çok kendi mânevî tekâmülünü sağlayan tecrübelerini aktarmış, gözlemleri yanında çeşitli seyahatnâme ve tarih kitaplarına dayanarak önemli ziyaret yerleri Hakkında mâlûmat vermiştir. Ayrıca devrinin dinî ve kültürel hayatını yansıtması bakımından önem taşıyan bu seyahatnâmeler üzerine Batılı ilim adamları çeşitli araştırmalar yapmışlardır (bk. bibl.). Nablusî klasik kaside türü yanında müveşşah denilen halk tarzında şiirler de söylemiş, bazı eserlerini manzum şekilde kaleme almıştır.

Eserleri. Nablusî'nin hayatı, eserleri ve görüşlerine dair bir araştırma yapan Bekrî Alâeddin 280 eserinin muhtevası, yazma nüshaları ve baskıları Hakkında bilgi verir (Abdalganî an-Nabulusî, I, 47-238; ayrıca bk. Ali Maʻbed Fergalî, s. 83-133). Yayımlanan belli başlı eserleri şunlardır: 1. el-Ḥaḳīḳa ve'l-mecâz fi'r-riḥle ilâ bi-lâdi'ş-Şâm ve Mıṣr ve'l-Ḥicâz (Dımaşk 1299; Kahire 1324; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'deki yazmadan tıpkıbasım nşr. Ahmed Abdülmecid Herîdî, Kahire 1986; nşr. Riyâd Abdülhamîd Murâd, Dımaşk 1410/1989). Eser er-Riḥletü'l-kübrâ olarak bilinmekte, Kudüs seyahatnâmesi er-Riḥletü'l-vusṭâ, Baʻlebek ve Bikāʻ seyahatnâmesi er-Riḥletü'ṣ-ṣuġrâ diye de anılmaktadır. 2. el-Ḥaḍretü'l-ünsiyye fi'r-riḥleti'l-Ḳudsiyye (nşr. Ekrem Hasan el-Ulebî, Beyrut 1411/1990). Muhtasar bir versiyonu Kahire'de basılmış (1902), Harem-i şerifle ilgili bölümünü de R. Graf neşretmiştir (Saalfeld 1918). 3. Ḥulletü'ẕ-ẕehebi'l-ibrîz fî riḥleti Baʿlebek ve'l-Biḳāʿi'l-ʿazîz (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Riḥletân ilâ Lübnân içinde, Beyrut 1979). 4. et-Tuḥfetü'n-Nâblusiyye fi'r-Riḥleti'ṭ-Ṭarâblusiyye. Heribert Busse tarafından önce inceleme konusu yapılmış (Isl., XLIV, 1968, s. 71-114) ve daha sonra yayımlanmıştır (Beyrut 1971). 5. el-Ḥadîḳatü'n-nediyye şerḥu'ṭ-Ṭarîḳati'l-Muḥammediyye (I-II, Kahire 1279; İstanbul 1290). Birgivî'ye ait eserin şerhidir. 6. Cevâhirü'n-nuṣûṣ fî ḥalli kelimâti'l-Fuṣûṣ (kenarında Abdurrahman-ı Câmî'nin şerhi olarak, I-II, Kahire 1304-1323). 7. el-Vücûdü'l-ḥaḳ ve'l-ḫiṭâbü'ṣ-ṣıdḳ (nşr. Bekrî Alâeddin, Dımaşk 1995). Ekrem Demirli tarafından Gerçek Varlık Vahdet-i Vücûd'un Müdafaası adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 2003). 8. el-Fetḥu'r-rabbânî ve'l-feyżü'r-raḥmânî (nşr. Antûniyûs Şiblî el-Lübnânî, Beyrut 1960; nşr. Muhammed Abdülkādir Ahmed Atâ, Esrârü'ş-şerîʿa adıyla, Beyrut 1405/1985; Ḥaḳāʾiḳu'l-İslâm ve esrâruh adıyla, Kahire 1406/1986). 9. Feżâʾilü'ş-şühûr ve'l-eyyâm (el-Lüʾlüʾü'l-meknûn fî

ḥükmi'l-iḫbâr ʿammâ seyekûn adlı eseriyle birlikte; nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, Beyrut 1406/1986). 10. Reddü'l-müfterî ʿani'ṭ-ṭaʿn fi'ş-Şüsterî (nşr. el-Eb Agnâtıyûs Abduh el-Yesûî, el-Meşriḳ, LIV [1960], s. 629-639). 11. er-Reddü'l-metîn ʿalâ müntaḳıṣi'l-ʿÂrif. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi savunduğu bir eser olup müellif nüshasıyla karşılaştırılan bir yazması Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de kayıtlıdır (nr. 9873). 12. Îżâḥu'l-maḳṣûd min maʿnâ vaḥdeti'l-vücûd. el-Eb Agnâtıyûs Abduh el-Yesûî (el-Meşriḳ, XLVII [1953], s. 304-317), İzzet Husariyye (Dımaşk 1969) ve Saîd Abdülfettâh (Kahire 2003) tarafından neşredilen risâleyi Alberto Ventura İtalyanca'ya (Rivista Degli Studi Orientali, LIII, Roma 1979, s. 119-139), Ekrem Demirli Türkçe'ye (Âriflerin Tevhidi içinde, s. 131-144) çevirmiştir. 13. el-Evrâdü'ş-şerîfe (Evrâdü Seydî ʿAbdülġanî en-Nâblusî, Dımaşk 1281). 14. Miftâḥu'l-maʿiyye fî ṭarîḳi'n-Naḳşibendiyye. Tâceddin b. Zekeriyyâ el-Osmânî'nin Tâciyye diye bilinen Risâle fî sülûki ḫaṣṣati's-sâde adlı eserinin şerhi olan bu çalışmayı Osman Bahrî b. Muhammed Emîn Türkçe'ye tercüme etmiştir (İstanbul 1289). 15. Nuḫbetü'l-mesʾele şerḥu't-Tuḥfeti'l-mürsele. Muhammed b. Fazlullah el-Hindî el-Burhânpûrî'nin tasavvufla ilgili eserinin şerhi olup el-Ḳavlü'l-metîn fî beyâni tevḥîdi'l-ʿârifîn adıyla basılmıştır (Kahire 1344). Ekrem Demirli eseri Âriflerin Tevhidi ismiyle Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 2003). 16. el-ʿUḳūdü'l-lüʾlüʾiyye fî ṭarîḳi's-sâdeti'l-Mevleviyye (Dımaşk 1326). Müstakimzâde Süleyman Efendi tarafından tercüme ve şerhedilen eseri (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 379; Hacı Mahmud Efendi, nr. 3038; Pertev Paşa, nr. 427) Ârif Ahmed b. Mustafa el-Mevlevî de Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1040). 17. Ḫamretü'l-hân ve rennetü'l-elḥân. Arslân b. Ya'kūb el-Ca'berî'nin tevhid ve tasavvufa dair risâlesinin şerhidir (Kahire 1351; nşr. İzzet Husariyye, Dımaşk 1389/1969). 18. Dîvânü'l-ḥaḳāʾiḳ ve mecmûʿu'r-reḳāʾiḳ. Dîvânü'd-devâvîn adlı eserinin daha çok tasavvufî şiirleri kapsayan birinci kısmıdır

(Bulak 1270; Kahire 1302, 1306). Divanın yayımlanmayan kısmında ise methiyeler, mektuplar ve aşk şiirleri yer almaktadır. 19. Nefeḥâtü'l-ezhâr ʿalâ Nesemâti'l-esḥâr fî medḥi'n-nebiyyi'l-muḫtâr. Nesemâtü'l-esḥâr adlı kendi bedîiyyesi üzerine yaptığı bir şerhtir (Bulak 1299; Dımaşk 1299). 20. Burcu Bâbil ve şedvü'l-belâbil (nşr. Ahmed el-Cündî, Dımaşk 1408/1988). 21. Şerḥu Dîvâni İbni'l-Fârıż (Keşfü's-sırri'l-ġāmıż min şerḥi Dîvâni İbni'l-Fârıż) (Kahire 1279, 1323,1972; Bulak 1289, 1310; Paris 1855; eṣ-Ṣûfiyye

fî şiʿri İbni’l-Fârıż, nşr. Hâmid el-Hâc Abbûd, baskı yeri yok, 1408/1988). Nablusî’nin bu eser içinde yer alan, İbnü’l-Fârız’a ait “el-Ḳaṣîdetü’l-Ḫamriyye”sine yazdığı şerhi Emile Dermenghem Fransızca’ya çevirmiştir (L’éloge du vin, al Khamriyya, Paris 1931). 22. Tuḥfetü ẕevi’l-ʿirfân fî mevlidi seyyidi Benî ʿAdnân (Dımaşk 1281, 1332). 23. eṭ-Ṭalʿatü’l-bedriyye şerḥu’l-Ḳaṣîdeti’l-muḍariyye. Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî’nin Resûlullah’a dair manzumesinin şerhidir (Hasan el-İdvî’nin en-Nefeḥâtü’ş-Şâẕiliyye’sinin kenarında, Kahire 1297). 24. el-Kevkebü’l-mütelâlî şerḥu Ḳaṣîdeti’l-Ġazzâlî (İstanbul 1327). 25. Ḫulâṣatü’t-taḥḳīḳ fî beyâni ḥükmi’t-taḳlîd ve’t-telfîḳ (İstanbul 1981). Şükrü Özen tarafından Türkçe’ye tercüme edilmiştir (Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması, İstanbul 1987, s. 123-155). 26. Taḥḳīḳu’l-ḳaḍiyye fi’l-farḳ beyne’r-rüşve ve’l-hediyye (nşr. Muhammed Ömer Beyvend, Küveyt 1982; nşr. Ali Muhammed Muavvaz, Kahire 1412/1991; nşr. Mebrûk İsmâil Mebrûk, Kahire 1994). 27. Îżâḥu’d-delâlât fî cevâzi semâʿi’l-âlât (Dımaşk 1302; Bombay 1303; nşr. Ahmed Râtib Hammûş, Dımaşk 1401/1981). 28. Kifâyetü’l-ġulâm fî erkâni’l-İslâm. Hanefî mezhebine göre yazılmış 150 beyitlik bir eser olup (İskenderiye 1281; Dımaşk 1283; Kahire 1308) müellifi tarafından Reşeḥâtü’l-aḳlâm adıyla şerhedilmiştir (Kahire 1322, 1325, 1377; nşr. Muhammed Hâlid el-Harse, yer ve tarih yok). 29. eṣ-Ṣulḥ beyne’l-iḫvân fî ḥükmi ibâhati’d-duḫân (nşr. Muhammed Ahmed Dehmân, Dımaşk 1343). 30. Nihâyetü’l-murâd fî şerḥi Hediyyeti’bni’l-ʿİmâd. Abdurrahman b. Muhammed el-İmâdî’nin ibadetlere dair eserinin şerhidir (nşr. Abdürrezzâk el-Halebî, Limasol 1994). 31. Ẕeḫâʾirü’l-mevârîs̱ fi’d-delâleti ʿalâ mevâżiʿi’l-ḥadîs̱. Kütüb-i Sitte ile el-Muvaṭṭaʾın fihristidir (I-IV, nşr. Mahmûd Rebî‘, Kahire 1352; I-III, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut 1419/1998). 32. Taʿṭîrü’l-enâm fî taʿbîri’l-menâm. Halk arasında en meşhur eseri olup bir kısmı İbn Sîrîn ve Halîl b. Şâhîn’in aynı konudaki eserleriyle birlikte olmak üzere çok sayıda baskısı yapılmıştır (Kahire 1275; I-II, Kahire 1287, 1301, 1302, 1304, 1306, 1316, 1320, 1373/1953; I-II, Bulak 1294; nşr. Hanân Muhammed Nûr Tabbâre, Beyrut 1413/1993; nşr. Ömer Faruk et-Tabbâ, Beyrut 1415/1995). Şehriyârî Süleyman Hasbî’nin Telmîhu’n-niyâm fî tercemeti Ta‘tîri’l-enâm adıyla Türkçe’ye çevirdiği eserin (I-II, İstanbul 1306) yeni bir tercümesi Ali Bayram ve M. Sadi Çöğenli tarafından gerçekleştirilmiştir (İstanbul 1977). 33. Teşrîfü’t-taġrîb fî tenzîhi’l-Ḳurʾân ʿani’t-taʿrîb (nşr. Abdullah Ahmed el-Cübûrî, Mecelletü Âdâbi’l-Müstanṣıriyye, XIII [1986], s. 147-179). 34. Ṣarfü’l-ʿinân ilâ ḳırâʾati Ḥafṣ

b. Süleymân (nşr. Agnâtıyûs Abduh Halîfe, el-Meşriḳ, LV/3 [1961], s. 342-362; LV/4-5 [1961], s. 540-559; LVII/1 [1963], s. 106-132). 35. Lemeʿâtü'l-envâr fi'l-maḳṭûʿi lehüm bi'l-cenneti ve'l-maḳṭûʿi lehüm bi'n-nâr (nşr. A. Hayrî, Kahire 1372). 36. el-Kevkebü's-sârî fî ḥaḳīḳati'l-cüzʾi'l-iḫtiyârî (nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh, Halep 1349/1931). 37. ʿAlemü'l-melâḥa fî ʿilmi'l-filâḥa (Dımaşk 1291, 1299; Beyrut 1979).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, el-Ḥaḳīḳa ve'l-mecâz fi'r-riḥle ilâ Bilâdi'ş-Şâm ve Mıṣr ve'l-Ḥicâz (nşr. Ahmed Abdülmecîd Herîdî), Kahire 1986, s. 44-46, 49, 91-93; Muhibbî, Nefḥatü'r-Reyḥâne, II, 137-159; Hüseyin Hoca, Ẕeylü Beşâʾiri ehli'l-îmân bi-fütûḥâti Âli ʿOs̱mân (nşr. Tâhir el-Ma'mûrî), Libya-Tunus, ts. (ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-kitâb), s. 322-325; Murâdî, Silkü'd-dürer, III, 30-38; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, I, 154-156; Cemîl el-Azm, ʿUḳūdü'l-cevher fî terâcimi men lehüm ḫamsûne taṣnîfen femiʾe fe-eks̱er, Beyrut 1326, s. 46-69; Serkîs, Muʿcem, II, 1832-1834; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, II, 85-89; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 756-758; Bakri Alâ al-Din, Abdalganî an-Nabulusî (1143/1731): Oeuvre, vie et doctrine (doktora tezi, 1985), Université de Paris, I-II; a.mlf., Bir Çağın Öncüsü Abdülganî Nablusî: Hayatı ve Fikirleri (trc. Veysel Uysal), İstanbul 1995; Abdülkādir Ahmed Atâ, et-Taṣavvufü'l-İslâmî beyne'l-aṣâle ve'l-iḳtibâs fî ʿaṣri'n-Nâblusî, Beyrut 1407/1987; Ahmet Kamil Cihan, Abdulganî Nablusî'nin Hayatı ve Kelâmî Görüşleri (yüksek lisans tezi, 1988), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Mutî' el-Hâfız - Nizâr Abâza, ʿUlemâʾü Dımaşḳ ve aʿyânühâ fi'l-ḳarni's̱-s̱âlis̱ ʿaşer el-hicrî, Beyrut 1412/1992, s. 79-84; M. Mutî' el-Hâfız, "ʿAbdülġanî en-Nâblusî: Dirâse fî ḥayâtihî ve aʿmâlihî ve aḥvâlih", et-Türâs̱ü'l-ʿArabî, III/10, Dımaşk 1403/1983, s. 155-166; Züheyr Halîl el-Berkāvî, ʿAbdülġanî en-Nâblusî ve taṣavvufüh, Amman 2003; Ali Ma'bed Fergalî, ʿAbdülġanî en-Nâblusî: Ḥayâtühû ve ârâʾüh, Kahire 1426/2005; E. Sirriyyeh, Sufi Visionary of Ottoman Damascus: ʿAbd al-Ghanī al-Nābulusī, 1641-1731, London-New York 2005; a.mlf., "The Journeys of Abd al-Ghanî al-Nâblusî in Palestine", JSS, XXIV (1979), s. 55-69; a.mlf., "The Mystical Journeys of Abd al-

Ghanî al-Nâblusî", WI, XXV (1985), s. 84-96; Mîşâl Cühâ, "ʿ Abdülġanî en-Nâblusî fî raḥalâtihî ilâ Lübnân", el-Fikrü'l-ʿ Arabî, IX/51, Beyrut 1988, s. 133-152; Carl Brockelmann, "Abdülganî", İA, I, 66-67; W. A. S. Khalidi, "ʿ Abd al-Ghanī", EI^2 (İng.), I, 60; M. Erol Kılıç, "Ekberiyye", DİA, X, 545; Nihat Azamat, "Kādiriyye", a.e., XXIV, 134.

Ahmet Özel

NABLUSÎ, İsmâil b. Abdülganî

(إسماعيل بن عبد الغني النابلسي)

İsmâîl b. Abdilganî b. İsmâîl ed-Dımaşkī en-Nâblusî (ö. 1062/1652)

Hanefî âlimi.

10 Zilhicce 1017 (17 Mart 1609) tarihinde Dımaşk'ta doğdu. Aslen Filistin'de Nablus kasabasına bağlı Cemmâîn köyünden birçok Şâfiî âlimi yetiştiren İbn Cemâa el-Kinânî ailesine mensup olup dedeleri muhtemelen VI. (XII.) yüzyılda Dımaşk'a giderek Sâlihiye semtine yerleşmiştir (İbn Osmân el-Miknâsî, s. 184; krş. Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, et-Tefsîrü'l-ḥâvî, vr. 3a). Babası ve dedesi de âlim olan Nablusî, Abdülganî en-Nablusî'nin babası ve aynı zamanda Ḫulâṣatü'l-eṡer müellifi Muhibbî'nin akrabasıdır. On beş yaşında iken babasını kaybetti. Başta babası olmak üzere Dımaşk'ta Şerefüddin ed-Dımaşkī, Molla Mahmûd el-Kürdî, Ömer el-Kārî ve Abdurrahman el-İmâdî'den ders aldı. Abdüllatîf el-Câlikī'den fıkıh ve Necmeddin el-Gazzî'den hadis öğrenimi gördü. Nablusî, önceleri ataları gibi Şâfiî mezhebini benimsemiş ve bu mezhebe göre tahsil görüp İbn Hacer el-Heytemî'nin Tuḥfetü'l-muḥtâc bi-şerḥi'l-Minhâc adlı şerhine bir hâşiye yazmış iken fıkhî bir meselede yaptıkları tartışmada Hanefî bir öğrencinin kendisini bu mezhebi bilmemekle itham etmesinden duyduğu rahatsızlık üzerine Hanefî mezhebini inceledi ve bu mezhebe geçti.

1039 (1629) yılında Emeviyye Camii'nde ders vermeye başladı. Aynı yılın receb ayı sonlarında (Mart 1630 ortaları) İstanbul'a gidip Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi'ye mülâzim oldu. Daha sonra Dımaşk'a döndüyse de İstanbul'a birçok defa gidip geldi. Dımaşk'taki Kaymeriyye Medresesi müderrisliğine getirildi. Halep'te bulundu; 1050'de (1641) hac dönüşü Kahire'ye uğradı; orada Şehâbeddin Ahmed eş-Şevberî el-Hanefî ve Hasan eş-Şürünbülâlî gibi Mısır ulemâsından öğrenim gördü; onlardan fetva verme, ders okutma ve

eser telif etme icâzeti aldı. Ardından İstanbul’a gitti ve müderrislik görevine ilâveten Sayda kadılığına tayin edildi. Sâlihiye’deki Sultan Selim Camii müderrisliğine gönderildi (1056/1646). Daha sonra bu görevinden alındı ve İstanbul’a gidip görevine iade talebinde bulundu. Böylece Sahn-ı Semân müderrisliği pâyesi elde etti (1060/1650). Memleketine dönünce eser yazmak ve ders vermekle meşgul oldu. Emeviyye Camii’nde Beyzâvî tefsiri okuttu. Fıkıh, tefsir ve hadis ilimlerinde derin vukufu yanında tarih ve edebiyat alanlarında da bilgi sahibi idi. Öğrencileri arasında İbrâhim b. Mansûr el-Fettâl, Dımaşk Hanbelî müftüsü Ebü’l-Mevâhib Muhammed b. Abdülbâkī el-Hanbelî ve İbn İzzeddin diye tanınan Seyyid Ahmed el-Beyrûtî bulunmaktadır. 26 Zilkade 1062’de (29 Ekim 1652) Dımaşk’ta vefat etti ve Bâbüssagīr Kabristanı’nda Cerrâh Camii yakınında aile mezarlığına defnedildi. Vefatına birçok kimse tarafından mersiyeler yazılmıştır (bunlardan ikisi için bk. Muhibbî, I, 410; Abdülganî b. İsmâil en-.Nablusi, el-Ḥaḳīḳa ve’l-mecâz, s. 10-11).

Eserleri. 1. Ḥâşiye ʿalâ tefsîri’l-Ḳāḍî el-Beyżâvî. Envârü’t-tenzîl’in Hûd, Yûsuf ve Ra‘d sûreleri üzerine bir hâşiye olup bu eseri okuturken kaleme almıştır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 231; Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 9861). 2. Risâle fî tefsîri ḳavlihî teʿâlâ: İnnallāhe yeʾmuruküm (el-Bakara 2/63; bk. Brockelmann, II, 476). 3. el-İḥkâm fî şerḥi Düreri’l-ḥükkâm. Molla Hüsrev’in fıkha dair eserinin şerhi olan bu çalışma Nablusî’nin en önemli kitabı kabul edilmektedir. Müellif, müsveddesi on iki cilt tutan eseri “Kitâbü’n-Nikâh”a kadar dört büyük cilt halinde temize çektikten sonra bitiremeden vefat etmiştir. Bir yazmanın ilk cildinin sonundaki kayıttan (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 7193) 1047 (1637) yılında Kahire’de tamamlandığı anlaşılmaktadır (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 5184, 5185, 7193, 9857, 9859). Oğlu Abdülganî en-Nablusî bu kitaptan başta Nihâyetü’l-murâd fî şerḥi Hediyyeti’bni’l-ʿİmâd olmak üzere birçok eserinde iktibaslar yapmıştır. 4. Mecmûʿ. Fıkıh, tefsir gibi konularla ilgili nesir ve şiirlerden oluşan bir eserdir (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 9132). 5. Ecvibetü’l-işkâli’l-meşhûr fi’ṣ-ṣalâti’l-İbrâhîmiyye (Risâle fî beyâni’t-teşbîh fi’ṣ-ṣalât ʿale’r-Resûl). Salli ve Bârik dualarında Hz. Peygamber’e salâtın Hz. İbrâhim’e salâta benzetilmesi konusunun ele alındığı risâlenin sonunda müellif aynı konuyu el-İḥkâm fî şerḥi Düreri’l-ḥükkâm adlı eserinde daha geniş biçimde işlediğini ifade etmektedir (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Mecmû‘, nr. 177). 6. ʿUnvânü’l-âyât (Tertîbü

âyâti’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm). Vardar müftüsü Hâfız Mahmud Efendi’nin Kur’an âyetlerini daha kolay bulmak için baş taraflarını alfabetik olarak sıraladığı Türkçe Tertîb-i Zîbâ adlı çalışmasının Arapça düzenlenmesidir (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 4267, 5387, 10081).

Ayrıca Taḥrîrü’l-maḳāl fî aḥvâli beyti’l-mâl, Manẓûme fî ʿilmi’l-ferâʾiż (Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî’ye ait el-Ferâʾizü’s-Sirâciyye metnini manzum hale getirip bazı ilâvelerde bulunmuştur), Teẕkiretü efḳari’l-fuḳarâʾ li-ḥażreti emîri’l-ümerâʾ, el-Îżâḥ fî beyâni ḥaḳīḳati’s-sünne, Risâletân fî beyâni fażîleti leyleti’l-ḳadr bi-tefsîri sûretihâ, Tenvîrü’l-ʿayneyn ve eṣ-Ṣırâṭü’l-müstaḳīm fi’t-taṣavvuf adlı eserleri kaleme alan Nablusî, Kadı Muhibbüddin el-Hamevî’nin Manẓûme’siyle İbrâhim el-Halebî’nin Mülteḳa’l-ebḥur ve Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî’nin Tenvîrü’l-ebṣâr isimli kitaplarına kısmî şerhler yazmıştır. Kaside, makta‘, müveşşah gibi birçok türde şiirleri mevcuttur (bazı örnekler için bk. İbn Şâşû, s. 64-67; Abdülganî en-Nablusî, el-Ḥaḳiḳa ve’l-mecâz, s. 8-10). Abdülganî en-Nablusî, Şemseddin adında bir kişinin kendisine Mısır’da babasının şiirlerini içeren bir divanını gördüğünü söylediğini, ancak kendisi henüz ergenlik çağına ulaşmadan babası vefat ettiği için bundan haberdar olamadığını ve babasına ait kitapların çeşitli sebeplerle kaybolduğunu belirtir (el-Ḥaḳīḳa ve’l-mecâz, s. 116).

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1199; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-eṯer, I, 408-410; İbn Şâşû, Terâcimü baʿżı aʿyâni Dımaşḳ min ʿulemâʾihâ ve üdebâʾihâ, Beyrut 1886, s. 63-67; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, el-Haḳīḳa ve’l-mecâz fi’r-riḥle ilâ Bilâdi’ş-Şâm ve Mıṣr ve’l-Ḥicâz (nşr. Ahmed Abdülmecîd Herîdî), Kahire 1986, s. 3, 7-14, 19, 78, 82, 116, 188, 326, 338, 390, 447-449, 456, 458; a.mlf., et-Tefsîrü’l-ḥâvî ʿalâ Tefsîri’l-Beyżâvî, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 199, vr. 3a; İbn Osman el-Miknâsî, Riḥletü’l-Miknâsî: İḥrâzü’l-muʿallâ ve’r-raḳīb fî ḥacci Beytillâhi’l-ḥarâm ve ziyâreti’l-Ḳudsi’ş-şerîf ve’l-Ḫalîl ve’t-teberrük bi-ḳabri’l-Ḥabîb (nşr. Muhammed Bû Kebût), Beyrut-Ebû-zabî 2003, s. 184; Brockelmann, GAL Suppl., II, 476; Îżâḥu’l-

meknûn, I, 35, 155, 334; II, 66; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 218; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 314; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, II, 277; İzzet Hasan, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye: ʿUlûmü’l-Ḳurʾân, Dımaşk 1381/1962, s. 377; M. Mutîʿ el-Hâfız, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye: el-Fıḳhü’l-Ḥanefî, Dımaşk 1401/1980-81, I, 12, 22-25; II, 8-9, 146-147; a.mlf. - Nizâr Abâza, ʿUlemâʾü Dımaşḳ ve aʿyânühâ fi’l-ḳarni’l-ḥâdî ʿaşer el-hicrî, Dımaşk 1421, II, 112-115; Yâsin M. es-Sevvâs, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye: el-Mecâmîʿ, Dımaşk 1403/1983, I, 103; Salâh M. el-Hıyemî, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye: ʿUlûmü’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Dımaşk 1403-1405/1983-84, II, 77-78, 209-210; III, 227-228; İhsan bint Saîd Hulûsî, Aʿlâmü’l-fikr fî Dımaşḳ beyne’l-ḳarneyni’l-evvel ve’s̱-s̱ânî ʿaşer li’l-hicre, Dımaşk 1414/1994, s. 93-95.

Şükrü Özen

NABLUSÎ, Osman b. İbrâhim

(عثمان بن إبراهيم النابلسي)

Ebû Amr Alâüddîn (Fahrüddîn) Osmân b. İbrâhîm b. Hâlid el-Kureşî es-Safedî en-Nâblusî (ö. 660/1262)

Eyyûbîler döneminde Mısır malî divanları ve uygulamalarına dair eserleriyle tanınan devlet adamı.

19 Zilhicce 588'de (26 Aralık 1192) Mısır'da doğdu. Hakkında bilinenler kendi eserlerinde verdiği bilgilerle sınırlıdır. Ailesinin Nablus'tan Mısır'a göç ettiği bilinmektedir.

Gerek babasının Mısır'da kadı (Tecrîdü's-seyfi'l-himme, s. 68), gerekse anne tarafından dedesi Zeynüddin Ali b. İbrâhim b. Necâ el-Ensârî'nin Hanbelî fakihi (Kitâbü Lümaʿi'l-ḳavânîni'l-muḍıyye, s. 43) olması sebebiyle iyi bir öğretim gördüğü söylenebilir. Nitekim kendisi de bürokraside görev almadan önce sadece ilimle meşgul olduğunu belirtmektedir (a.g. e., s. 4; Tecrîdü's-seyfi'l-himme, s. 68). Bir müddet Mısır'da kadılık da yapmıştır. Eyyûbî bürokrasisinde ilk resmî vazifesine, el-Melikü'l-Kâmil Muhammed'in henüz sultan olmadan önce Mısır'ın idaresini elinde tuttuğu dönemde Emîr Fahreddin Yûsuf b. Şeyhü'ş-şüyûh'un aracılığıyla başladı (612/1215) ve bu alandaki ilk eğitimini ondan aldı. Yirmi yıldan fazla bir süreyle el-Melikü'l-Kâmil'in hizmetinde yüksek görevlerde bulundu ve kendi tabiriyle Mısır'da görev yapmadığı yer kalmadı (Kitâbü Lümaʿi'l-ḳavânîni'l-muḍıyye, s. 4-5). 630 (1233) yılında sultanla görüşen Nablusî, daha sonra sultana Mısır'da divanlarda yapılması gereken düzenlemeler Hakkında ayrıntılı bir rapor sundu. Ardından Fustat ve Yukarı Mısır'ın malî idaresiyle görevlendirildi, ayrıca Cîze gibi başka vilâyetler de tevcih edildi (a.g.e., s. 37-39). Nablusî bu sırada bütün Mısır'ı dolaşarak tecrübesini arttırdı. Ancak Emîr Nûreddin b. Fahreddin Osman b. Kızıl ile aralarında geçen olaylar yüzünden 635 (1237) yılı civarında görevden uzaklaştırıldı (a.g.e., s. 39-44). Kitâbü Lümaʿi'l-ḳavânîni'l-muḍıyye adlı eserini Kahire'de tahta çıkan el-Melikü's-Sâlih Necmeddin

Eyyûb’a sununca tekrar görev aldı. 641’de (1243) Feyyûm divanlarının nâzırlığına getirilerek iki yıl bölgede kaldı. Bu esnada Târîḫu’l-Feyyûm’u telif eden Nablusî’nin daha sonraki hayatı Hakkında bilgi bulunmamaktadır. Mısır’da yönetimin 648’den (1250) itibaren Memlükler’in eline geçmesiyle herhangi bir görev almadığı anlaşılmaktadır. 25 Cemâziyelevvel 660 (17 Nisan 1262) tarihinde Mısır’da öldü.

Eserleri. 1. Kitâbü Lümaʿi’l-ḳavânîni’l-muḍıyye fî devâvîni’d-diyâri’l-Mıṣriyye. Nablusî bu eserini, el-Melikü’l-Kâmil zamanında nâzırü’d-devâvîn olarak görev yaptığı sırada divanlarda gördüğü suistimallerden sultanı haberdar etmek amacıyla yazdığını belirtmektedir (Kitâbü Lümaʿi’l-ḳavânîni’l-muḍıyye, s. 5). Dönemin malî idaresiyle ilgili en önemli kaynak durumunda olan eser beş bölüm olup bunlarda sırasıyla beytülmâlin korunması hususu, divanlara tayin edilecek görevlilerde aranması gereken şartlar, Mısır’daki divanların işleyişi, divan görevlilerinin ihmalleri ve divanlarda yapılan suistimaller anlatılmaktadır. Tamamen müellifin gözlemlerine dayandığından eser dönemin iktisadî ve malî uygulamaları açısından son derece önemlidir. Ayrıca ticaret, fiyatlar ve vergilerle ilgili hileler Hakkında bilgi veren eserin bir kısmı Charles Owen ve Charley Catler Torrey tarafından İngilizce tercümesiyle birlikte neşredilmiş (bk. bibl.), tamamını Carl Heinrich Becker ve Claude Cahen yayımlamıştır (“Abū ʿAmr ʿUthmān b. Ibrāhīm el-Nāblusī, Kitāb Lumaʿ al-qawānīn al-muḍiyya fī dawāwīn al-diyār al-Mıṣriyya”, BEO, XVI [1961], s. 121-129, Arapça metin, s. 1-67). Bu neşir kitap halinde de basılmıştır (Kahire, ts.). 2. İẓhâru ṣunʿati’l-ḥayyi’l-ḳayyûm fî tertîbi’l-Feyyûm (Târîḫu’l-Feyyûm ve bilâdih). Eyyûbîler devrinde Feyyûm’un coğrafyası, topografyası, idarî ve iktisadî yapısı Hakkında önemli bilgiler içeren eser Eyyûbî Sultanı el-Melikü’s-Sâlih Eyyûb’un emriyle telif edilmiştir. On bölümden oluşan kitabın ilk bölümlerinde Feyyûm’un coğrafî özellikleri belirtildikten sonra bölgedeki cami ve kiliselerle Feyyûm’a tâbi kasabalar ve köyler anlatılmakta, ürünler, fiyatlar, vergiler, hayvancılık ve bölgede yerleşik kabileler Hakkında bilgi verilmektedir. Eserin en önemli yönü Feyyûm’un vergi kayıtlarını içermesidir. Bu verilerden hareketle o dönemde bölgedeki ürünlerle bunların miktarı ve icra edilen zanaatlar öğrenilmektedir. Kitapta Feyyûm’daki sulama sistemiyle ilgili olarak verilen bilgilerden Nablusî’nin bu konuda uzman olduğu anlaşılmaktadır. 641 (1243) yılında tamamlanan eser Bernhard Moritz tarafından neşredilmiştir (Description du Faiyoum au

VIIme siècle de l'hégire, Kahire 1899; Beyrut 1974; ed. F. Sezgin, Islamic Geography, LIV, Frankfurt 1992).

Ortaçağ İslâm tarihi kaynaklarında ender bulunan malî veriler sunan Târîḫu'l-Feyyûm XIX. yüzyıl sonlarından itibaren araştırmacıların ilgisini çekmiş ve bu esere istinaden Feyyûm'un iktisadî tarihiyle ilgili pek çok çalışma yapılmıştır. Başlıcaları şunlardır: Ahmed Zeki Paşa; "Une description arabe du Fayoum au VIIe siècle de l'hégire" (Bulletin de la société khediviale géographie, V [Kahire 1899], s. 253-295); M. Georges Salmon, "Note sur la flore du Fayyoum d'après an-Naboulsī" (BIFAO, I [1901], s. 25-28); "Repertoire géographique de la province du Fayyoum d'après le kitāb Tārīkh al-Fayyoum d'an-Naboulsī" (BIFAO, I [1901], s. 29-77); Ali Şâfi Bey, "Fayoum Irrigation as described by Nabulsi in 1245 A.D. with a Description of the Present System of Irrigation and a Note on Lake Moeris" (Bulletin de la société royale géographie d'Egypte, XX [Cairo 1939], s. 283-327); Claude Cahen, "Le règime des impots dans le Fayyūm ayyūbīde" (Arabica, III [Leiden 1956], s. 8-30). Son olarak Ingeborg König, Nablusî'ye göre Feyyûm vahasını ayrıntılı bir çalışmasında ele almıştır (bk. bibl.).

Müellifin Kıptî memurların hatalarını ortaya koymak için telif ettiği Tecrîdü's-seyfi'l-himme li'stiḫrâci mâ fî ẕimmeti'ẕ-ẕimme adlı eserinin günümüze ulaşan bir kısmı Claude Cahen ve Carl Becker tarafından Kitâbü Lümaʿi'l-ḳavânîni'l-muḍıyye'ye ek olarak yayımlandığı gibi (BEO, XVI [1961], Arapça metin, s. 68-78) Cl. Cahen tarafından tekrar neşredilmiştir (bk. bibl.). Nablusî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri Ḥüsnü's-serîre fî itti¼âdi'l-ḥıṣn bi'l-Cezîre (Makrîzî, I, 86) ve Ḥüsnü's-sülûk fî fażli meliki Mıṣr ʿalâ sâʾiri'l-mülûk'tür (İẓhâru ṣunʿati'l-ḥayyi'l-ḳayyûm, s. 14).

BİBLİYOGRAFYA

Osman b. İbrâhim en-Nablusî, Kitâbü Lümaʿi'l-ḳavânîni'l-muḍıyye fî devâvîni'd-diyâri'l-Mıṣriyye (nşr. C. Becker - Cl. Cahen, BEO, XVI [1961] içinde), s. 1-67, ayrıca bk. neşredenlerin girişi, s. 121-129; a.mlf., Tecrîdü's-

seyfi’l-himme li’stiḫrâci mâ fî ẕimmeti’ẕ-ẕimme (a.e. içinde), s. 68-78; a.mlf., İẓhâru ṣunʿati’l-ḥayyi’l-ḳayyûm fî tertîbi’l-Feyyûm: Târîḫu’l-Feyyûm ve bilâdih (nşr. B. Moritz), Kahire 1899; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 86; Serkîs, Muʿcem, II, 1210; Brockelmann, GAL, I, 409; Suppl., I, 573; H. L. Gottschalk, al-Malik al-Kāmil von Egypten und seine Zeit, Wiesbaden 1958, s. 15-16; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 202; Charles A. Owen - C. C. Torrey, “Scandal in the Egyptian Treasury: A Portion of the Luma al-Qawānīn of ʿUthmān ibn Ibrāhīm al-Nābulusī: Introductory Statement”, JNES, XIV/2 (1955), s. 70-96; Cl. Cahen, “Histoires coptes d’un cadi médiéval extraits du Kitāb Tadjrīd Saïf al-himma li’stikhrādj mā fī dhimmat al-Dhimma de ʿUthmān b. Ibrāhīm an-Nābulusī”, BIFAO, LIX (1960), s. 133-150; I. König, “Die Oase al-Fayyūm nach ʿUtmān ibn Ibrāhīm an-Nābulusī. Ein Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte Ägyptens um die Mitte des 13. Jahrhunderts n.Chr.”, Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, X, Frankfurt 1995-96, s. 189-255.

Cengiz Tomar

NÂBULUS

(bk. NABLUS).

NÂCİ, Muallim

(bk. MUALLİM NÂCİ).

NÂCÎ MA‘RÛF

(ناجي معروف)

Nâcî b. Ma‘rûf b. Abdirrezzâk el-Ubeydî el-A‘zamî el-Bağdâdî (1910-1977)

Iraklı medeniyet tarihçisi ve yazar.

20 Aralık 1910 tarihinde Bağdat’ta doğdu. İlk ve orta öğreniminden sonra 1932’de Dârü’lmuallimîne’l-âliye’yi bitirdi. Bağdat el-Medresetü’s-sâneviyyetü’l-merkeziyye ve Dârü’lmuallimîne’l-ibtidâiyye’de beş yıl öğretmenlik yaptı. Cevvâlü’l-Arabî ve Nâdi’l-müsennâ adlı milliyetçi derneklerin kuruluşunda görev aldı. 1937’de eğitim amacıyla Irak hükümeti tarafından Fransa’ya gönderildi. Collège de France’ta ve diğer öğretim kurumlarında okudu. Sorbonne Üniversitesi’nde Maurice Gaudefroy-Demombynes yönetiminde Müstansıriyye Medresesi’ni konu alan bir doktora tezi hazırladı. Ancak Almanlar’ın Paris’i işgal etmeleri yüzünden tezini savunamadan ülkesine dönmek zorunda kaldı ve Bağdat müzesinde çalışmaya başladı (1940). Sâmerrâ, Vâsıt ve Bağdat’taki tarihî eserleri araştırma heyetinin başkanlığına getirildi. Müze müdürü Sâtı‘ el-Husarî ile birlikte çeşitli ilmî yayınlar yaptı. Irak üzerinde manda yetkisine sahip İngiltere’ye karşı Reşîd Âlî el-Keylânî kumandasında bir grup subay tarafından gerçekleştirilen direniş hareketine katıldığından (Mayıs 1941) birkaç yıl tutuklu kaldı. 1946’da Maarif Vekâleti’nde müfettiş olarak görev aldı, çeşitli fakültelerde konferanslar verdi. 1943’te et-Tefeyyüz dergisinin yazı işleri müdürlüğünü yaptı. 1948’de Dârü’lmuallimîne’l-âliye’ye öğretim üyesi tayin edildi. Ardından Vakıflar Genel müdürlüğü (1950), Külliyyetü’ş-şerîa dekanlığı (1952), 1957’den sonra Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde medeniyet tarihi hocalığı, tarih bölümü başkanlığı ve Edebiyat Fakültesi dekanlığı (1960-1965) yaptı. Meclisü’l-hidmeti’l-âmme’ye üye seçildi (1965). 1968’de Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Lisansüstü Araştırmalar Bölümü’nde çalıştı, aynı yıl İmam Ebû Hanîfe Merkezi’ni kurdu ve vefatına kadar buranın başkanlığını yürüttü. 1970’te Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri Bölümü’nde

el-Müstanṣıriyye ve esâtiẕetühâ ve teṭavvurü’l-medrese ile’l-câmiʿa adlı çalışmasıyla doktor unvanını aldı. Umre ziyareti sonrası gittiği Cidde’de 15 Ağustos 1977’de vefat etti. Bağdat’a getirilen naaşı Âzamiye Külliyesi’nde defnedildi (18 Ağustos). Arap birliğini sağlamak ve sömürgeciliğe karşı koymak için milliyetçiliğin gerekliliğine inanan, siyonizmin tehlikelerini bilen Nâcî Ma‘rûf tarih bilincine sahip kültürlü gençlerin yetişmesine gayret etmiş, onları İslâm medeniyeti muhaliflerinin planlarına karşı uyarmaya çalışmıştır.

Nâcî Ma‘rûf çeşitli fakülte ve yüksek okullarda otuz yılı aşkın bir süre İslâm tarihi ve medeniyeti, belâgat ve hukuk tarihi dersleri okuttu. Çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Başta Kahire Üniversitesi olmak üzere bazı yerli ve yabancı üniversitelerde konferanslar verdi. Suriye, Mısır, Fas, Tunus, Türkiye, Almanya, Rusya, İspanya, İtalya ve İngiltere’de yapılan birçok ilmî toplantıya katıldı. İslâm medeniyetinin ulaştığı hemen her yeri, özellikle de Avrupa’da bulunan tarihî eserleri görmeye gayret etti. Bağdat ve diğer Arap ülkeleri radyolarında medeniyet tarihine dair 200’den fazla konferans ve konuşması yayımlandı. el-Mecmau’l-ilmiyyü’l-Irâkī ve Dımaşk Mecmau’l-lugati’l-Arabiyye üyesi olan Nâcî Ma‘rûf’un etkilendiği şahsiyetler arasında Sâtı‘ el-Husarî, Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Maurice Gaudefroy-Demombynes, Louis Massignon, Gustave le Bon, Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Muhammed Kürd Ali ve Muhammed Behcet el-Eserî sayılabilir.

Eserleri. el-Mütâlaʿatü’l-ʿArabiyyetü’l-ḥadîs̱e (Muhammed Behcet el-Eserî ve Bâkır eş-Şebîbî ile beraber, I-II, Bağdat 1934); el-Münteḫabâtü’l-edebiyye (Bağdat 1935); el-Medresetü’l-Müstanṣıriyye (Bağdat 1935); Mûcizü târîḫi’l-ḥaḍâreti’l-ʿArabiyye (Bağdat 1948, 1952 [son neşir Abdülazîz ed-Dûrî ile birlikte]); Târîḫu’l-ʿArab (Bağdat 1949, daha sonra Abdülazîz ed-Dûrî, Mustafa Cevâd ve Hâlid el-Hâşimî ile ortak çalışma olarak yeni baskıları yapılmıştır); Muḳaddime fî târîḫi’l-Müstanṣıriyye ve ʿulemâʾihâ (Bağdat 1958); Târîḫu ʿulemâʾi’l-Müstanṣıriyye (Bağdat 1959, I-II, 1965; I-II, Kahire 1976); el-Medḫal fî târîḫi’l-ḥaḍâreti’l-ʿArabiyye (Bağdat 1960, 6. bs. 1966); el-Medresetü’ş-Şerâbiyye (Bağdat 1961); Ḫıṭaṭu Baġdâd (Clément Imbault Huart’dan harita ve resim ilâveli tercümedir, Bağdat 1961); Tes̱niyetü esmâʾi’t-târîḫiyye (Bağdat 1962); et-Tevḳīʿâtü’t-tedrîsiyye (Bağdat 1963); ʿUrûbetü’l-müdüni’l-İslâmiyye (Bağdat 1964);

Muḳaddime fî târîẖi Medreseti Ebî Ḥanîfe ve ʿulemâʾihâ (Bağdat 1965); el-Medârisü'ş-Şerâbiyye bi-Baġdâd ve Vâsıṭ ve Mekke (Bağdat 1965; Kahire 1397/1977); ʿUlemâʾ yünsebûne ilâ müdünin aʿcemiyye ve hüm min erûmetin ʿArabiyye (Bağdat 1385/1965); Neşʾetü'l-medârisi'l-müstaḳılle fi'l-İslâm (Bağdat 1966); Ḥayâtü İḳbâl eş-Şerâbî (Bağdat 1966); Medârisü Vâsıṭ (Bağdat 1966); Medârisü Mekke (Bağdat 1966); Taẖṭîṭu Baġdâd (Bağdat 1966); el-Merâṣıdü'l-felekiyye bi-Baġdâd fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî (Bağdat 1967); ʿÂlimât Baġdâdiyyât fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî (Bağdat 1967); el-ʿUmle ve'n-nuḳūdü'l-Baġdâdiyye fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî (Bağdat 1967); Müsteşfeyâtü Baġdâd fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî (Bağdat 1968); Aṣâletü'l-ḥaḍâreti'l-ʿArabiyye (Bağdat 1968, 1969; Beyrut 1975); Baġdâd (Mustafa Cevâd, Ahmed Sûse ve Muhammed Mekkiyye ile birlikte, Bağdat 1969); et-Teʾmîmü'l-ictimâʿî fi'l-İslâm (Bağdat 1969); el-Müstanṣıriyye ve esâtiẕetühâ ve teṭavvurü'l-medrese ile'l-câmiʿa (Kahire 1971; el-Mecelletü't-târîẖiyye'de de neşredildi; sy. 2 [1972], s. 64-85); Medârisü ḳable'n-Niẓâmiyye (Bağdat 1393/1973; Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-ʿIrâḳī'de de neşredilmiştir; sy. 22 [1973], s. 103-156); ʿUlemâʾü'n-niẓâmiyyât ve medârisü'l-meşriḳı'l-İslâmî (Bağdat 1393/1973); ʿUrûbetü'l-ʿulemâʾi'l-mensûbîn ile'l-büldâni'l-aʿcemiyye fi'l-meşriḳı'l-İslâmî (I. cilt, Bağdat 1974); el-Fârâbî: ʿArabiyyü'l-muvaṭṭan ve'ṡ-ṡeḳāfe (Bağdat 1974); Meşyeẖatü'n-Naʿâl el-Baġdâdî (Beşşâr Avvâd Ma'rûf ile beraber, Bağdat 1975); ʿUrûbetü'l-ʿulemâʾi'l-mensûbîn ile'l-büldâni'l-aʿcemiyye fî Ḫorâsân (I, 1396/1976; II, 1397/1977; III, 1398/1978, son cilt Bilâd-ı Rûm, Cezîre, Şehrizor ve Azerbaycan âlimlerine dairdir). Nâcî Ma'rûf'un ayrıca çeşitli dergilerde yayımlanmış 100'den fazla makalesi vardır (bir listesi için bk. el-Medârisü'ş-Şerâbiyye, s. 493-502).

BİBLİYOGRAFYA

Nâcî Ma'rûf, el-Medârisü'ş-Şerâbiyye bi-Baġdâd ve Vâsıṭ ve Mekke, Kahire 1397/1977, s. 491-502; C. Avvâd, Muʿcemü'l-müʾellifîne'l-ʿIrâḳıyyîn, Bağdad 1969, III, 372-374; M. Hayr Ramazan Yûsuf, Tetimmetü'l-Aʿlâm, Beyrut 1418/1998, II, 198-199; İmâd Abdüsselâm

Raûf, “Nâcî Maʿrûf”, Mevsûʿatü Beyti’l-ḥikme li-aʿlâmi’l-ʿArab, Bağdad 1420/2000, I, 578-579;

Sabâh Nûrî el-Merzûk, Muʿcemü’l-müʾellifîn ve’l-küttâbi’l-ʿIrâḳıyyîn: 1970-2000, Bağdad 2002, II, 13-15; Adnân el-Hatîb, “Nâcî Maʿrûf el-ʿUbeydî 1910-1977”, MMLADm., LII/4 (1397/1977), s. 899-918; “ed-Doktor Nâcî Maʿrûf”, MMMA (Kahire), XXIII/1 (1977), s. 130-133; Haldûn Nâcî Ma‘rûf, “ed-Doktor Nâcî Maʿrûf el-ʿUbeydî (1910-1977)”, el-Müʾerriḫu’l-ʿArabî, sy. 56, Bağdad 1418/1998, s. 128-133.

Kasım Kırbıyık

NÂCİM EFENDİ

(1833-1895)

Şair, hukukçu ve idareci.

21 Mayıs 1833’te günümüzde Irak sınırları içinde kalan Süleymaniye’ye bağlı Şehrizor’da doğdu. Babası o çevrenin tanınmış şahsiyetlerinden Mehmed Bey’dir. Mevlânbeyzâde lakabıyla da anılan Abdurrahman Nâcim Efendi, II. Meşrutiyet devrinin ünlü gazetecilerinden ve 150’liklerden Mevlânzâde Rifat’ın babasıdır. Tahsilini Süleymaniye ve Bağdat medreselerinde tamamlayarak icâzetnâme alması dışında çocukluk ve gençlik dönemiyle yetişmesine dair bilgi mevcut değildir. Bilinen ilk memuriyeti Haziran 1862’de tayin edildiği Dersaâdet kütüphaneler müfettişliğidir. Mayıs 1865’te Said Bey’in maiyet kâtibi sıfatıyla onunla beraber Tunus’a gittiyse de aynı ay içinde Paris’teki Mektebi Osmânî’ye hoca olarak gönderildi. Nisan 1868’de Dersaâdet kütüphaneler müfettişliğine geri dönünce ayrıca Takvimhâne-i Âmire musahhihliğiyle Beyazıt Rüşdiyesi Farsça hocalığı yapmaya başladı. Aynı yıl Zabtiye Nezâreti tarafından çıkarılan Vekāyi-i Zabtiyye gazetesinin müdürlüğüne getirildi. Nâcim Efendi, Ocak 1870’te Dersaâdet Meclisi Temyiz Şubesi mümeyyizliğiyle memuriyet hayatının yeni bir devresine girdiyse de tensîkat dolayısıyla bir yıl sonra bu görevinden ayrılınca Lârende (Konya) kaymakamlığına tayin edildi. Ancak görev yerine vaktinde gidemeyince memuriyeti Şam bölgesindeki Bekāülazîz kaymakamlığına çevrildi. Ardından becayiş suretiyle Ba‘lebek (Şubat 1873), iki yıl sonra da Lazkiye kaymakamlığına gönderildi. Aynı yıl bu görevinden ayrılıp Hasbiye (Ocak 1876) ve Lazkiye sancağına bağlı Cebeleiedhemiye (Ocak 1878) kaymakamlıklarında bulundu. Daha sonra Lüleburgaz ve arkasından Edirne müddeiumumi muavinliğinde, Aralık 1879’da Hudâvendigâr, Kasım 1881’de Halep Vilâyetleri İstînaf Mahkemesi müddeiumumiliklerinde görev yaptı. Kasım 1883’te Diyarbekir İstînaf Mahkemesi Ceza Dairesi reisliğine getirildi. Eylül 1886’da memuriyeti Bidâyet Mahkemesi riyâset-i ûlâsına çevrildi. Fakat bir konuda kanuna aykırı hareket ettiği gerekçesiyle azledildi (Ekim 1888). Ardından İftihar madalyası ile ödüllendirilerek (10

Şubat 1890) aynı yılın temmuzunda Beyrut Vilâyeti İstînaf Mahkemesi müddeiumumiliğiyle yeniden memuriyete başladı; Aralık 1892'den itibaren aynı görevle Adana'da bulundu. Bilinen son görevi Ocak 1894'te tayin edildiği Ma'mûretülaziz Ceza Dairesi reisliği oldu. 23 Haziran 1895'te Harput'ta vefat etti.

Nâcim Efendi, memleketin değişik yerlerinde sürdürdüğü görevleri sırasında Türkçe, Arapça ve Farsça çeşitli eserler kaleme almış, İstanbul'daki vakıf kütüphanelerinde mevcut kitapların izahlı kataloglarını hazırlamak suretiyle ilim ve kültür hayatı için önemli hizmetlerde bulunmuştur. İstanbul'un kenar mahallelerindekiler dahil olmak üzere bir kısım cami ve türbe kütüphanelerindeki kitapları bir araya toplama gereği üzerinde durmuş, ayrıca sayıları giderek artan matbu kitaplardan birkaç nüshanın Beyazıt İmareti ile Misafirhâne-i Askerî binasında oluşturulacak bir umumi kütüphanede toplanmasını teklif etmiştir. Kendisinden önce katalog hazırlama işine başlamış bulunan Ali Fethi Efendi gibi bütün kütüphaneleri topluca değil her kütüphanenin defterini ayrı ayrı düzenleme usulünü tercih ettiğinden kısa zamanda bitirdiği iki kütüphane defterini yayımlamıştır. Ayrıca ders kitapları da hazırlamıştır.

Eserleri. 1. Kütübhâne-i Dâmad İbrâhim Paşa (İstanbul 1279). Osmanlı Devleti'nde basılan ilk kütüphane defteri olan eserde kütüphanede mevcut 1152 cilt kitap Hakkında ayrıntılı bilgi verilmektedir. 2. Teshîlü't-tahsîl (1281). Nahve dair Arapça küçük bir eserdir. 3. Koska'da Kâin Sadr-ı Esbak Râgıb Paşa Kütübhânesi'nde Mevcud Olan Kütüb-i Şerîfenin Defteridir (1285, 1310). 4. Safvetü'l-kelâm. Maarif Nâzırı Saffet Paşa'nın emri üzerine rüşdiyeler için ders kitabı olarak kaleme alınan eser "âdâb ve ulûm-i nâfiaya dair" bir tür antoloji mahiyetindedir (İstanbul 1285, Mehmed Nüzhet'le birlikte). 5. Hüviyyeti Sübhânî ve Mâhiyyeti İnsânî. Sekiz sayfalık bu risâle, şairin kendisine ait mutasavvıfane bir gazelinin yine kendisi tarafından yapılan şerhi olup müellifin el yazısıyla taş basması olarak basılmıştır (İstanbul [?] 1296). 6. Türkçe Mantık Hulâsası (İstanbul 1306). Ders kitabı olarak hazırlanan bu küçük hacimli eser, Kudret Büyükcoşkun tarafından Mantık Metinleri I içinde yeni harflerle de yayımlanmıştır (İstanbul, ts., s. 21-31). 7. Kitâbü Hediyyeti'l-ümem ve yenbû' i'l-âdâbi ve'l-ḥikem (Beyrut 1308). Müellifin en hacimli eseri olan bu çalışma edep, hikmet, belâgat, fesahat, hat, kitâbet, şiir, medih ve hiciv

gibi konularda bir kısmı kendisine, bir kısmı Arap müelliflerine ait manzum ve mensur örneklerden meydana gelmektedir. 8. Gülzâr-ı Âsâr (Beyrut 1309/1892). Türkçe, Arapça ve Farsça şiirlerden oluşan bu antolojinin sonunda müellifin Farsça “Râhnâme-i Diyâr-ı Bekir” (27 Nisan 1885) adlı manzum bir seyahatnâmesi de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicill-i Ahvâl Defteri, XVIII, 125; Ali Emîrî, Tezkire-i Şuarâ-yı Âmid, İstanbul 1328, s. 319-320; Mahmud Cevad, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkîlât ve İcrââtı, İstanbul 1338, s. 185, 207; Osmanlı Müellifleri, II, 469; Serkîs, Muʿcem, II, 1281; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1056-1057; Osman Ergin, Muallim M. Cevdet’in Hayatı Eserleri ve Kütüphanesi, İstanbul 1937, s. 451-452; Vecihî Tönük, Türkiye’de İdare Teşkilâtı, Ankara 1945, s. 155-156; Adnan Ötüken, Bibliotekçinin El Kitabı, Ankara 1947, I, 132-134; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, II, 125; Mehmet Nail Tuman, Tuhfe-i Nâilî, Millî Ktp., B. 661, s. 1431; Şevket Beysanoğlu, Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları, İstanbul 1959, II, 50; Ebül‘ulâ Mardin, Huzur Dersleri (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, 330-333; Özege, Katalog, IV, 1908; Turgut Kut, “Türkçe Yazma Eserler Katalogu”, TDAY Belleten (1972), s. 221; Nimet Bayraktar, “Yazma ve Basma Kütüphane Fihristleri”, TDA, sy. 21 (1982), s. 153; Ali Birinci, “Abdurrahman Nâcim”, Müteferrika, sy. 8-9, İstanbul 1996, s. 109-111; “Nacim Abdurrahman Efendi”, TDEA, VI, 496.

Ali Birinci

NÂCİYE b. CÜNDEB

(ناجية بن جندب)

Nâciye b. Cündeb b. Umeyr el-Eslemî (ö. 60/680 [?])

Hz. Peygamber'in deve bakıcısı ve sürücüsü.

Medine'de ikamet eden Eslemoğulları kabilesine mensuptur. Asıl adı Zekvân iken Mekkeli müşriklerin hazırladığı bir tuzaktan kurtulduğu için Resûl-i Ekrem adını "Nâciye" (kurtulmuş) olarak değiştirdi. Hicretten sonra İslâm'a girdi. Deve bakımı ve sürücülüğü konusunda tecrübeli olduğundan Hz. Peygamber onu develerinin bakımı ile görevlendirdi. Özellikle hac ve umre için ayırdığı kurbanlıkların yönetimini ona verdi. 7 (629) yılında umre yapmak için yola çıkarken Zülcedr mevkiindeki otlakta bulunan altmış kurbanlık deveyi Mekke'ye götürmesini emretti. 9 (631) yılında Hz. Ebû Bekir'in emîr olarak görevlendirildiği

hac yolculuğu sırasında da kurbanlık yirmi devenin bakımı ve sürücülüğü işini Nâciye yaptı. Vedâ haccında Resûl-i Ekrem'in 100 civarındaki kurbanlık devesini Mekke'ye götürmesi işi Nâciye b. Cündeb başkanlığında bir grup gence verildi.

Nâciye b. Cündeb Hudeybiye'de bulundu ve Bey'atürrıdvân'a katıldı. Burada su sıkıntısının baş gösterdiği, Hz. Peygamber'in bir mûcizesiyle bu sıkıntının giderildiği, suyu dağıtma işinde onun da görev aldığı rivayet edilmiştir. Hayber Gazvesi'nde, Hudeybiye'de, Mekke'nin fethinde ve Vedâ haccında da bulunan Nâciye b. Cündeb'in Hz. Peygamber'den bir hadis naklettiği, kendisinden de Urve b. Zübeyr b. Avvâm, Abdullah b. Amr el-Eslemî ve Meczee b. Zâhir el-Eslemî'nin rivayette bulunduğu bilinmektedir. Nâciye aynı zamanda karşılaştığı olaylar Hakkında anında şiirler söyleyebilen bir şair olarak tanınmaktadır. Muhtemelen yaşlılığı sebebiyle Hulefâ-yi Râşidîn döneminde kendisine aktif bir görev verilmeyen Nâciye b. Cündeb'in Muâviye b. Ebû Süfyân'ın hilâfeti

yıllarında (661-680) Medine’de vefat ettiği tahmin edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, “Menâsik”, 66; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 18; Tirmizî, “Ḥac”, 71; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 572, 573, 575, 578, 587-588, 701, 732; III, 1077, 1090-1091; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 324-325; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 121, 168, 173; IV, 315; Belâzürî, Ensâb, I, 353; Taberî, Târîḫu’l-ümem ve’l-mülûk, Beyrut 1411/1991, II, 118; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VIII, 486; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), IV, 1552-1553; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, V, 294-295; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: sene 41-60, s. 126; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 399.

Mehmet Efendioğlu

NÂDÎ

(النادي)

Dinî, siyasî vb. konuların müzakere edildiği kabile meclisi

(bk. DÂRÜNNEDVE; MECLİS).

NADÎR (Benî Nadîr)

(بنو النضير)

Hicretten sonra Medine’den sürülen ikinci yahudi kabilesi.

Muhtemelen Kudüs’ün milâttan önce 587’de Buhtunnasr veya milâttan sonra 70’te Titus tarafından işgali sırasında bölgeden kaçarak Medine civarına yerleşen üç yahudi kabilesinden biridir (diğerleri Benî Kurayza ve Benî Kaynukā’dır); soylarının Hz. Hârûn’dan geldiğini iddia ederler.

Benî Nadîr, hicretten önce Evs ve Hazrec arasında meydana gelen Buâs savaşında Benî Kurayza ile birlikte Evs’in yanında yer aldı ve Benî Kaynukā‘ın yardım ettiği Hazrec’in yenilgiye uğratılmasında rol oynadı. O dönemde kendi aralarındaki mücadelede de Benî Nadîr diğer yahudi kabilelerine üstünlüğünü kabul ettirmişti; Benî Nadîr’den bir kişi onlardan birini öldürdüğünde yarım diyet verirken onlar tam diyet ödüyorlardı. Ancak hicretten sonra Hz. Peygamber hakemlik ettiği böyle bir olay münasebetiyle bu eşitsizliği ortadan kaldırdı. Hicretten sonra hazırlanan Medine anayasasına yine Evs kabilesinin müttefiki olarak katılan Benî Nadîr şehrin dış taraflarında Benî Hatme Mezarlığı civarında oturuyor ve yahudiler arasında en kalabalık grubu oluşturuyordu. Önceleri Resûlullah’a karşı bir hareketlerine rastlanmayan Benî Nadîr yahudileri, Bedir Gazvesi’nin ardından Benî Kaynukā‘ın şehirden sürülmesine, ayrıca kendi kabilelerinden müslümanlar aleyhine kışkırtıcı şiirler söyleyen ve yıkıcı faaliyetlerde bulunan ünlü şair Kâ‘b b. Eşref’in öldürülmesine çok kızdılar; aynı zamanda korkuya kapılarak Resûl-i Ekrem ile yeni bir antlaşma yaptılar. Fakat daha sonra Uhud Gazvesi’nin hazırlıkları sırasında bir gece 200 adamıyla birlikte gelen Ebû Süfyân’a müslümanlar Hakkında istediği bilgileri verdiler; bu savaşta İslâm ordusunun tam bir üstünlük sağlayamamasından aldıkları cesaretle de müşriklerin Hz. Peygamber’i öldürme teklifini olumlu karşılayıp antlaşmalarını bozma eğilimine girdiler.

Benî Nadîr’in Medine’den sürülmesine sebep teşkil eden olayla ilgili iki ayrı rivayet bulunmaktadır. Bunlardan birine göre, 4. yılın Safer ayında

(Temmuz 625) meydana gelen Bi'rimaûne hadisesinde yetmiş İslâm davetçisinin tuzağa düşürülüp Kılıçtan geçirilmesi esnasında kurtulanlardan Amr b. Ümeyye ed-Damrî, olayı Resûl-i Ekrem'e haber vermek üzere Medine'ye dönerken yolda kendilerine saldıranlardan olduklarını zannettiği Benî Âmir kabilesinden iki yeni müslümanı öldürmüştür. Bu yanlışlık karşısında maktullerin diyetlerinin ödenebilmesi için Hz. Peygamber bir grup sahâbîyle birlikte Nadîroğulları'na giderek aralarında mevcut anlaşma gereği diyete iştirak etmelerini istemiş ve onların kendi paylarına düşen kısmı toplamak için hazırlık yapmaları sırasında bir duvarın dibine oturup beklemeye başlamıştı. Ancak Benî Nadîrliler bunu fırsat bilmişler ve üzerine büyük bir taş yuvarlayarak onu öldürmeye çalışmışlardı. Diğer rivayete göre ise Resûl-i Ekrem'i öldürmeleri konusunda Kureyş'ten aldıkları teklif üzerine ona bir mektup yazarak İslâm'ı kabul etmeleri için üç arkadaşıyla birlikte gelip kendilerinin çıkaracağı üç hahamla tartışmasını istemişler ve üç haham yerine bir suikast ekibi hazırlamışlardır. Her iki rivayete göre de Hz. Peygamber, Benî Nadîr yahudilerinin kendisini öldürmeye teşebbüs ettiklerini öğrenmiş ve onlara haber göndererek on gün içinde Medine'yi terketmelerini, aksi halde yakalananların öldürüleceğini bildirmiştir. Yahudiler, önce şehri terketmek için hazırlıklara başladılarsa da Abdullah b. Übey b. Selûl'ün kendilerine 2000 adamıyla yardım edeceği, ayrıca Benî Kurayza ve Benî Gatafân' dan da destek geleceği haberini göndermesi üzerine yerlerinden çıkmayacaklarını ve savaşa hazır olduklarını söylediler.

Savaş hazırlıklarını tamamlayıp 4. yılın Rebîülevvel ayında (Ağustos 625) yola çıkan Hz. Peygamber önce Benî Kurayza'nın üzerine giderek onlarla bir tarafsızlık antlaşması yaptı. Ardından Benî Nadîr'in oturduğu yeri kuşattı. On beş gün sonra kuşatmanın şiddetinden bunalan Benî Nadîr yahudileri, bekledikleri yardım da gelmeyince develerinin yüklenebildiği kadar yükle Medine'den ayrılma talebinde bulundular; taleplerinin kabul edilmesi üzerine bir kısmı 600 deve yükü ile Suriye ve Ezriât'a, daha az sayıdaki bir kısmı da Hayber'e gidip yerleştiler. Benî Nadîr yahudilerinin geride bıraktığı mallar, bölgeden sürülmelerinin ardından nâzil olan ve Benî Nadîr adıyla da bilinen Haşr sûresinin 6-10. âyetleriyle fey statüsüne tâbi tutularak Resûl-i Ekrem'e tahsis edildi. Resûl-i Ekrem bunlardan bir kısmını kendi şahsî ve ailevî harcamaları için, bir kısmını cihad amacıyla kullandı; bir kısmını da uygun gördüğü kişilere verdi. Ganimetler arasında

elli zırh, elli miğfer ve 340 Kılıç bulunuyordu.

Hayber’e yerleşen Benî Nadîr yahudileri kısa sürede bir tehdit unsuru ve nifak kaynağı haline geldiler, sonuçta da Hendek Gazvesi’nin tertipçisi oldular. Nihayet Resûl-i Ekrem 7 (628) yılında Hayber üzerine sefere çıktı ve kazandığı zaferden sonra yine yahudilerin canını bağışlayarak ortakçı sıfatıyla eski topraklarında oturmalarına izin verdi. Ayrıca esirler arasında bulunan Benî Nadîr reislerinden Huyey b. Ahtab’ın kızı ve Kinâne b. Rebîa’nın karısı Safiyye’yi bedelini ödeyip âzat ederek nikâhına aldı, böylece onlarla bir de hısımlık

bağı kurdu. Hz. Ömer halife olduğunda bu yahudileri, ensardan Muzahhir b. Râfi‘i öldürdükleri ve kendi oğlu Abdullah’ı uyurken damdan atıp ellerinin kırılmasına sebep oldukları için (Fayda, s. 183-187) Suriye bölgesinde ayrı bir yere iskân etti.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 246; Buhârî, “Meġāzî”, 14, 15, “Farżü’l-ḫumus”, 19; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 169, “Ḫarâc ve’l-imâre ve’l-fey’”, 19, 22, “Aḳżıye”, 10; Nesâî, “Ḳasâme”, 7, 8, 9; İbn İshak, es-Sîre, s. 291-292, 297-300; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 3, 4, 8, 184-193, 363-370, 374, 381; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 164-166, 173-174, 188-189, 202, 211-212, 215; III, 47-48, 54-60, 94, 199-202, 256; IV, 372-373; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 31-34, 57, 58; Belâzürî, Ensâb, I, 262, 285, 325, 339, 374, 518; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 487-491, 493, 536, 538, 550-552, 553, 554, 555; Süheylî, er-Ravżü’l-ünüf, IV, 290, 310-311, 338, 372-373, 408-409; V, 396-402; VI, 12, 47, 210-211, 358-359; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, I, 658, 680; II, 140-141, 143-144, 146, 173, 174; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924, II, 71; III, 99-107, 301-302; W. M. Watt, Muhammad at Medina, Oxford 1956, s. 192; R. Paret, Mohammed und der Koran, Stuttgart 1957, s. 10; Hayrullah Örs, Musa ve Yahudilik, İstanbul 1966, s. 7, 64, 257, 265; M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr., Eyyâmü’l-‘Arab fi’l-Câhiliyye, Beyrut, ts., s. 63-65; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 478-479, 508, 587, 594, 626; Mustafa

Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 1989, s. 18, 184-187; Nadir Özkuyumcu, “Asr-ı Saadet’te Yahudilerle İlişkiler”, Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslâm, İstanbul 1994, II, 417-496; Elşad Mahmudov, Sebep ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamberin Savaşları (doktora tezi, 2005), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 147-161; M. S. Erlangen, “Die Palmen (Līna) der Banū’n-Nadīr und die Interpretation von Koran 59:5”, ZDMG, CXLVI/2 (1996), s. 317-380; M. Lecker, “Did Muhammad Conclude Treaties with the Jews Tribes Nadīr, Qurayẓa and Qaynuqā‘?”, IOS, XVII (1997), s. 29-36; A. J. Wensinck, “İsrâil”, İA, V/2, s. 1128.

Nadir Özkuyumcu

NÂDİR ŞAH

(نادر شاه)

(ö. 1160/1747)

İran'da Avşarlılar hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı (1736-1747).

Muharrem 1100'de (Kasım 1688) Horasan'ın Destgird köyünde doğdu. Asıl adı Nedr (Nezr) Kulı'dır. Kuzey Horasan'ın Ebîverd sınır bölgesinde yaşayan Afşar Türkmenleri'nin Kırklu obasına mensup olup babasının adı İmam Kulı'dır. Çocuk yaşta babasını kaybetti. Ebîverd bölgesi valisi Baba Ali Bey'in maiyetinde bulundu ve onun iki kızı ile evlendi. 1723'te Baba Ali Bey'in vefatından sonra onun yerini aldı. Ardından İran'ın Afganlı Galzaylar (Gılzaylar) tarafından işgali üzerine Meşhed ve civarının bağımsız hâkimi olan Melik Mahmûd-ı Sîstânî'ye katıldı. Ancak ona karşı gerçekleştirilmek istenen bir suikasta adı karışınca bir grup arkadaşıyla birlikte kaçmak zorunda kaldı. Meşhed bölgesinde sahip olduğu yüksek meziyetlerle kendini kabul ettirip Horasan'ın meşhur emîrlerinden biri oldu (1137/1725). Bu sırada Safevî tahtı için mücadele veren Abbas Mirza'nın (II. Tahmasb) talebi üzerine muhafız kuvvetleri kumandanlığına getirildi ve maiyetindeki 2000 kişiyle onun hizmetine girerek Tahmasb Kulı Han unvanıyla anılmaya başlandı. Meşhed'in zaptında önemli rol oynadı. İsfahan ve Şîraz'ı Galzaylar'dan geri aldı (1142/1729). Ardından İstanbul'daki Patrona Halil İsyanı'nı fırsat bilerek harekete geçip Hemedan ve Tebriz dahil Irâk-ı Acem ve Azerbaycan'da Osmanlılar'ın elinde bulunan yerleri yeniden Safevîler'e kazandırdı.

Bir müddet sonra doğuya yönelerek Abdâlîler'den Herat'ı aldı. Bu arada Osmanlılar'ın karşı harekâtı neticesinde Hemedan ve Kirmanşah'ı ele geçiren Şark Seraskeri Ahmed Paşa'nın II. Tahmasb'ı yenilgiye uğratması, Hekimoğlu Ali Paşa'nın Urmiye ve Tebriz'e girmesiyle iki taraf arasında antlaşma yapılmıştı (12 Receb 1144 / 10 Ocak 1732). Tebriz, Hemedan ve Kirmanşah'ı Safevîler'e; Gence, Tiflis, Revan, Şirvan ve Dağıstan'ı Osmanlılar'a bırakan bu antlaşma, Osmanlı Hükümdarı I. Mahmud'u

memnun etmediği gibi İsfahan'a dönen Nâdir tarafından da kabul görmedi. Nâdir antlaşmayı bozdu, II. Tahmasb'ı tahttan indirip yerine onun henüz birkaç aylık olan oğlu III. Abbas'ı geçirdi. Kendisini de "vekîlü'd-devle" ve "nâibü's-saltana" ilân ederek yönetime hâkim oldu (17 Rebîülevvel 1145 / 7 Eylül 1732). Ardından emrindeki kuvvetleri üçe ayırdı, başında bulunduğu orduyla Erbil'e gitti, oradan da Bağdat'a yürüyüp şehri kuşattı (Receb 1145 / Ocak 1733). Ancak yardıma gelen Erzurum Valisi Topal Osman Paşa kumandasındaki Osmanlı askerleri karşısında dayanamayıp yaralı olarak Hemedan'a döndü (7 Safer 1146 / 20 Temmuz 1733). Aynı yılın aralık ayında yeniden Irak seferine çıktı, Kerkük'ün kuzeyinde Akderbend mevkiinde Osmanlı kuvvetlerini yenerek Bağdat'ı kuşattı. Fakat İran'da kendisine karşı başlatılan bir girişimi haber alınca muhasarayı kaldırıp geri döndü. Zira bu sırada İran'ın güneydoğusunda Mahmud Han isyan etmişti. Nâdir Ramazan 1146'da (Şubat 1734) isyanı bastırıp Şîraz'ı ele geçirdi. Oradan İsfahan'a gitti ve Osmanlılar'a karşı Ruslar'la bir ittifak yaptı. 1147 Şevvalinde (Mart 1735) Ruslar'ın desteğiyle Gence'yi kuşattıysa da ele geçiremedi ve Kars'a yürüdü. Burada bir günlük mücadelenin ardından Arpaçayı'nı geçerek Kars'ın güneydoğusuna çekildi. Kendisini takip eden Abdullah Paşa kuvvetlerini mağlûp ettikten sonra 17 Safer 1148'de (9 Temmuz 1735) Gence'yi, 22 Rebîülevvel'de (12 Ağustos) Tiflis'i ve 15 Cemâziyelevvel'de (3 Ekim) Revan'ı zaptetti. Böylece İran'ı Osmanlı ve Rus baskısından kurtarmış oldu. Bu seferlerin ardından Mugan sahrâsında ordu kumandanları, devlet adamları, ulemâ ve eşrafın katıldığı bir kurultay tertip ederek artık İran'ın istikrara kavuştuğu gerekçesiyle Horasan'a dönmek arzusunu belirtti. Sayıları 20.000'i bulan katılımcılar kendisinden İran'ı bırakmamasını istediler. Bunun üzerine Safevîler'le Osmanlılar arasında savaşlara ve dolayısıyla kan dökülmesine sebep olan aşırı Şiî anlayışının terkedilip mutedil Ca'ferî mezhebinin benimsenmesi şartıyla bu isteği kabul etti ve Nâdir Şah unvanıyla hükümdarlık makamına getirildi (24 Şevval 1148 / 8 Mart 1736). Böylece Safevîler hânedanı son bulmuş oluyordu. Nâdir Şah'ın müslümanlar arasında mezhep farklılığından doğan düşmanlığa nihayet vermek ve İran'ı İslâm ülkeleri arasında yalnızlıktan kurtarmak için başlattığı bu hareket İran'da onun Sünnîlik'le itham edilmesine yol açtı.

Osmanlılar'la yapılan barış görüşmelerinde bu durum bildirilerek diğer şartların yanında Osmanlılar'ın Ca'ferî mezhebini beşinci hak mezhep

olarak kabul etmeleri, Mekke'de Ca'ferîler adına bir rükün açılması ve İranlı Hacılar için emîr-i hac tayininin kabulü istendi. Aylar süren müzakerelerden sonra Osmanlı tarafı İranlı Hacılar için emîr-i hac tayinini kabul etti

(18 Cemâziyelevvel 1149 / 24 Eylül 1736). Ca'ferîliğin beşinci mezhep olarak tasdik edilmesi talebi ise şer'î ve siyasî mahzurlar gerekçe gösterilip reddedildi; fakat sadece İran'a ait bir mezhep şeklinde tanınmasında bir sakınca görülmedi. Nâdir Şah'ın Şiî-Sünnî yakınlaşması için girişimleri devam etmiş, Osmanlı ve İran ulemâsı arasında 1159'da (1746) Necef'te müzakereler yapılmış, bir mutabakat metni imzalanarak İranlılar'ın Hz. Peygamber'in ashabına kötü atıfta bulunmaması, Osmanılar'ın da İran Şiî inancını İslâm dairesinde görmeleri hususunda anlaşma sağlanmıştır. 1159 (1746) tarihli anlaşma metninde İranlılar'ın dört halifeyi hayır ve dua ile anacakları ibaresi de yer almıştır.

Nâdir Şah Zilkade 1150'de (Mart 1738) Kandehar'ı ele geçirdi ve eski şehrin yakınlarında kendi adıyla anılan (Nâdirâbâd) yeni bir şehir kurdu. Burada Galzay ve Abdâlîler'in katılımı üzerine güçlenen ordusu ile aynı yıl içinde Gazne, Kâbil, Celâlâbâd ve Peşâver'e hâkim oldu. Oğlu Rızâ Han'ı İran hükümdarı sıfatıyla Meşhed'e gönderdi, kendisi de büyük bir ordu ile Evrengzîb'in 1118'de (1707) vefatından sonra iç karışıklıklarla zaafa düşen Hindistan'a yöneldi. Zilkade 1151'de (Şubat 1739) Lahor'a, bir ay sonra Delhi'ye hâkim oldu. Bâbürlü hazinesine el koydu ve ünlü Taht-ı Tâvûs ile "kûh-i nûr" elması dahil olmak üzere hazineyi yanına alıp Ramazan 1152'de (Aralık 1739) Kâbil'e döndü (Nâdir Şah, Taht-ı Tâvûs'u daha sonra I. Mahmud'a hediye olarak göndermiş olup günümüzde Topkapı Sarayı Hazine Dairesi'nde bulunmaktadır; elmas ise halen İngiliz kraliyet ailesindedir). Ardından Hindistan'da yeniden karışıklıklar baş gösterince Sind'e giderek hâkimiyetini sağlamlaştırdı.

Hindistan'da kalmak istemeyen Nâdir Şah, Bâbürlüler'le yaptığı antlaşma ile İndus nehrinin batısında kalan yerleri topraklarına kattı. Hindistan'ı üç eyalete taksim edip 7 Safer 1153'te (4 Mayıs 1740) Nâdirâbâd'a döndü. Bu arada oğlu Rızâ Han Türkistan seferine çıkmıştı. Nâdir Şah da o tarafa yöneldi, Buhara ve Hîve hanlarını mağlûp ederek Meşhed'e döndü. Aynı yıl içinde Dağıstan ve Gürcistan seferine çıktı, on sekiz ay kadar bölgede

kaldıktan sonra 1156'da (1743) Osmanlılar'a karşı yeni bir sefer başlatıp 400.000 kadar olduğu rivayet edilen ordusuyla Kerkük'e girdi. Ancak aynı başarıyı Musul'da gösteremedi. 8 Şâban 1156'da (27 Eylül 1743) başlattığı kuşatmayı bir hafta sonra kaldırmak mecburiyetinde kaldı. Bağdat Valisi Ahmed Paşa ile vardığı mutabakat neticesinde bölgedeki mukaddes mekânları ziyaret etti. Bu sırada bazı Safevî hânedan mensuplarının tahtı ele geçirmek için çalışmalar yaptığını haber alınca İran'a döndü ve istikrarı sağladı. Bu arada Basra körfezinde güçlü bir donanma oluşturarak Bahreyn ve Uman'a hâkim oldu.

Musul kuşatmasının ardından Osmanlılar'a karşı yeni bir sefer başlattı. Bunun sebebi, Safevîler'den I. Hüseyin'in Osmanlılar'a iltica etmiş olan oğlu şehzade Sâfî Mirza'nın İran şahlığında hak iddia etmesiydi. Plana göre Kars seraskeri onu Tebriz üzerinden İsfahan'a götürüp tahta çıkaracaktı. Bu sırada Osmanlılar da İran'a üç cephe açmış bulunuyordu. Nâdir Şah bu gelişmeler üzerine Kars'a yürüyüp kaleyi kuşattı (18 Cemâziyelâhir 1157 / 29 Temmuz 1744). İki ay süren bu kuşatmadan bir sonuç alamadı. Ancak 23 Receb 1158'de (21 Ağustos 1745) Kağaverd mevkiinde Yeğen Mehmed Paşa idaresindeki Osmanlı kuvvetlerini bozguna uğrattı. Ardından İsfahan'a dönerek bir taraftan imar çalışmaları ile ilgilenirken diğer taraftan bazı kumandan ve beylerin ayaklanmalarını bastırdı. Bu arada kendisine karşı bir tertip içinde olduğu gerekçesiyle oğlu Rızâ Kulı Mirza'nın gözlerine mil çektirdi. Ca'ferî mezhebinin Osmanlılar'ca tanınması hususundaki ısrarından vazgeçerek 17 Şâban 1159 (4 Eylül 1746) tarihinde Osmanlılar'la bir antlaşma yaptı (Kerden Antlaşması). Bundan bir süre sonra da ağır vergi yükü ve baskılara karşı Sîstan'da çıkan büyük bir ayaklanmayı bastırmak için çok kan dökmesinin sebep olduğu tedirginlik ortamında hayatlarından endişe eden bir grup kumandanı tarafından Fethâbâd'da çadırında öldürüldü (11 Cemâziyelâhir 1160 / 20 Haziran 1747). Mezarı Meşhed'dedir. Dört defa evlenen Nâdir Şah'ın beş oğlu, on beş torunu ve diğer yakınları arasında başlayan kanlı iktidar mücadeleleri sonunda yeğeni Ali Kulı Han, Âdil Şah unvanıyla tahta oturdu. Torunu Şâhruh ise Horasan'a hâkim oldu. Osmanlı belgelerinde Nâdir Şah dönemi İran'ı Devleti Nâdiriyye ve Devleti Behiyye-i Nâdiriyye şeklinde adlandırılmıştır (BA, MD, nr. 152, s. 324, 326, 359, 362).

Sert ve acımasız tutumuyla tanınan Nâdir Şah modern literatürde İskender,

Timur ve Napolyon ile mukayese edilir. Ayrıca batıda Osmanlılar'a, Türkistan'da hanlıklara verdiği tahribatla Ruslar'ın, doğuda da Bâbürlüler'e verdiği zararla İngilizler'in işini kolaylaştırdığı yönünde eleştirildiği dikkati çeker. Köklü bir devlet geleneğinden gelmemişse de askerî dehası ve sert disipliniyle başarı kazanmış, fakat askerî başarıları kalıcı olmamıştır. Bununla birlikte İmâmiyye Şiîliği'nin İran'da yaygınlaşmasında ve tarihte ilk defa modern anlamda bir Afganistan ülkesinin ortaya çıkmasındaki rolü önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 138, s. 82, 258, 388, 410; nr. 139, s. 105, 288, 291, 310, 318, 327, 367, 404, 418, 419; nr. 140, s. 167-169, 191, 193, 206, 300; nr. 141, s. 41; nr. 142, s. 10, 96, 141; nr. 148, s. 218; nr. 150, s. 132, 168, 189, 201, 423; nr. 152, s. 63, 142-143, 297, 324, 326, 359, 362; BA, Nâme-i Hümâyun Defteri, nr. 3, s. 3-4, 43-45; nr. 8, s. 32, 62, 63; İzzî, Târih, İstanbul 1199, vr. 7a-12b, 17a-20a, 40a-41b, 73a, 86a-107b; Mehdî Han, Dürre-i Nâdire: Târîḫ-i ʿAṣr-ı Nâdir Şâh (nşr. Caʿfer-i Şehîdî), Tahran 1341 hş.; a.mlf., Cihângüşâ-yı Nâdirî (nşr. S. Abdullah Enver), Tahran 1341 hş.; a.mlf., Nâdir Şah Tarihi Tercümesi, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2179; 1730 Patrona İhtilâli Hakkında Bir Eser: Abdi Tarihi (nşr. Faik Reşit Unat), Ankara 1999, s. 20-40; Subhî, Târih, vr. 13b-41a, 48b-57b, 190a-234a, 237a; Şemʿdânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), s. 60-62, 127-128; J. Fraser, The History of Nadir Shah, London 1971; Tanburî Arutin, Tahmas Kulu Han'ın Tevarihi (trc. Esat Uras), Ankara 1942, s. 15-47; A. de Claustre, Târîḫ-i Nâdir Şâh (trc. M. Bâkır Emîrhânî), Tebriz 1346 hş.; Abdul Aziz, The Imperial Treasury of the Indian Mughuls, Lahore 1942, s. 554; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 210-234, 299-313; P. Avery, "Nadir Shah and the Afsharid Legacy", CHIr., VII, 3-58; R. W. Olson, The Siege of Mosul and Ottoman-Persian Relations (1718-1743): A Study of Rebellion in the Capital and War in the Provinces of the Ottoman Empire, Bloomington 1975; L. Lockhart, Nadir Shah, A Critical Study Based Mainly Upon Contemporary Sources, Lahore 1976; Faruk Sümer, Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkmenlerinin Rolü,

Ankara 1976, s. 191; Ali Djafar-Pour, Nâdir Şah Devrinde Osmanlı-İran Münasebetleri (doktora tezi, 1977), İÜ Ed. Fak.; Rızâ Şa‘bânî, Ḥadîs̱-i Nâdir Şâhî, Tahran 2536 şş.; G. F. MacMunn, Afghanistan from Darius to Amanullah, Lahore 1979, s. 52-53; M. Behcet el-Eserî, Ẕerâʾiʿu’l-ʿaṣabiyyâti’l-ʿunṣuriyye fî is̱âreti’l-ḥurûb ve ḥamelâti Nâdir Şâh ʿale’l-ʿIrâḳ fî rivâyeti şâhidi ʿıryân, Bağdad 1401/1981, s. 37-96; W. Floor, Ḥükûmet-i Nâdir Şâh (trc. Ebü’l-Kāsım Sırrî), Tahran 1368 hş.; Gulâm Rızâ-yı Verherâm, Niẓâm-ı Ḥükûmet-i Îrân der Devrân-ı İslâmî, Tahran 1368 hş., s. 225-242; a.mlf., Menâbiʿ-i Târîḫ-i Îrân, Tahran 1371 hş., s. 111-113; Nûrullah Lârûdî, Zindegânî-yi Nâdir Şâh, Tahran 1369 hş.; Saim Arı, Osmanlı Arşiv Kaynakları Işığında Nadir Şah-I. Mahmud Dönemi Ehli Sünnet-Şii Diyaloğu (doktora tezi, 2001), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Münir Aktepe, “Nadir Şah’ın Osmanlı Padişah’ı I. Mahmud’a Gönderdiği Taht-ı Tavus Hakkında”, TD, sy. 28-29 (1975), s. 113-122; Abdurrahman Ateş, “Nadir Şah’ın Şahsiyet ve Fikirleri”, TDA, sy. 94 (1995), s. 93-94; E. Tucker, “1739: History, Self and other in Afsharid Iran and Mughal India”, Ir.S, XXXI/2 (1998), s. 206-207; V. Minorsky, “Nadir”, İA, IX, 21-31; J. R. Perry, “Nādir S̲h̲āh Afs̲h̲ār”, EI[2] (İng.), VII, 853-856; Faruk Sümer, “Avşarlılar”, DİA, IV, 164-165; Abdülkadir Özcan, “Mahmud I”, a.e., XXVII, 349-350.

Azmi Özcan

NÂDİR ŞAH

(نادر شاه)

Muhammed Nâdir Şah b. Muhammed Yûsuf b. Yahyâ (1883-1933)

Afgan kralı (1929-1933).

Hindistan’ın Pencap eyaletinde Dehîredûn şehrinde doğdu. Baba tarafından Afgan hânedanlarından Muhammedzâyî’ye, anne tarafından Sadozâyî’ye mensuptur. Musâhibân olarak da bilinen ve Hindistan’da sürgünde bulunan ailesinin fertleri Afgan Emîri Abdurrahman Han’ın ölümünden sonra Afganistan’a geri dönerek Habîbullah Han yönetiminde önemli görevler aldı. Bu sırada henüz yirmi yaşında olan Nâdir de saray muhafız birliğinde subay olarak göreve başladı. 1906’da kraliyet ordusunda tuğgeneralliğe, 1913’te kraliyet ordusu kumandanlığına getirildi.

Nâdir, “genç Afgan hareketi” içerisinde Muhammed Tarzî’nin başını çektiği kanadın yanında, ancak farklı programıyla ondan ayrı düşünen kanadın liderliğini yapıyordu. Programı baskıcı bir yapıdan uzak, dinin ve kabilelerin problemlerine daha itidalli mahallî bir çözüm öneriyordu. Habîbullah’a karşı yapılan suikast işine karıştığı gerekçesiyle tutuklananlar arasında yer aldıysa da bir süre sonra serbest bırakıldı ve tekrar ordu kumandanlığına getirildi. Üçüncü Afgan-İngiliz savaşında etkili kumandası sayesinde İngilizler’e ciddi kayıplar verdirdi. Özellikle kabileler arasında büyük itibar kazandı.

Bu dönemde Nâdir, hem diğer Afgan grubunun lideri Muhammed Tarzî hem de hükümetin savaş bakanı Muhammed Velî Han ile siyasî ihtilâfa düştü. Ayrıca Emânullah Han’ın kabilelerle ilgili politikasına farklı görüşleriyle muhalefet etti. 1924-1926 yıllarında Fransa’da sürgün sayılabilecek bir göreve tayin edildi. Ancak sağlığının bozulması ve Emânullah hükümetiyle devam eden ihtilâfı sebebiyle görevinden ayrılıp kardeşleri Hâşim Han ve Şah Velî Han ile birlikte Nice’te ikamet etmeye başladı.

1929’da Beççe-i Sekkā lakaplı Habîbullah Kelkânî’nin Afganistan’da iktidarı ele geçirmesinden sonra yurduna döndü. Beççe-i Sekkā elçi göndererek onu Kâbil’e çağırdı. Ancak Nâdir Han, Kandehar’a yerleşip burada muhalif kabilelerin yanında kalmayı tercih etti. Bu kabileleri toparlamak için Host’a geçti. Esasen meşruiyet sorunu olan Beççe-i Sekkā hükümetine karşı bütün Afgan kabilelerinin birleşmesine öncü oldu. Zira Beççe hükümetinin meşruiyeti dinî otoriteler tarafından kabul edilmişse de kabile reisleri tarafından henüz onaylanmamıştı. Nâdir, kabilelerin hükümetle olan bu ihtilâfını kullanarak kendi otoritesini kabul ettirmeye çalıştı. Bundan haberdar olan Beççe-i Sekkā, Nâdir ailesinin bütün fertlerini tutuklatıp mallarını müsadere etti, Nâdir’in yakalanması için de ödül koydu.

Bu sırada Nâdir, kardeşleriyle Host şehrinde Beççe-i Sekkā’ya karşı muhalefeti organize etmeye başlamıştı. Hareketine bütün sınır kabilelerinin desteğini sağlamak üzere bir strateji uyguladı. Çıkarmaya başladığı Iṣlâḥ adlı dergiyle Beççe-i Sekkā hükümetinin meşruiyetini sorgulamaya ve muhalif yazılar yazarak kamuoyu oluşturmaya çalıştı. Bütün bunlara rağmen planlanan bu stratejiden kabileler arasındaki rekabet yüzünden başlangıçta istenen neticeyi alamadı. Fakat daha sonra bu zorlukları aştı. Başlatılan bir karşı hareketin ardından Beççe-i Sekkā kaçmak zorunda kalınca Nâdir kolayca Kâbil’e girdi, şehirde bulunan Türk, İran ve Sovyet diplomatları tarafından karşılandı.

Nâdir’in ilk döneminde Kâbil’de kargaşa hâkimdi. Ona destek veren kabile reisleri mükâfatlandırılmalarını istediler. Ancak Beççe-i Sekkā tarafından yağmalanan bir hazine ve soyulan devlet malları Nâdir’in bu isteği karşılamasına imkân vermedi. Bunun üzerine kabileler Kâbil’i bir daha yağmalayınca Nâdir Şah çok sert tedbirler almak zorunda kaldı. Tedhiş ve yağma yapanlara karşı ağır cezalar koydu. 16 Ekim 1929’da kabile reisleri ve din âlimlerini bir araya getirdiği toplantıda resmen Afgan kralı ilan edildi.

Afganistan’ın yeniden yapılanmasını gerçekleştirmek ve ülkede siyasî istikrarı sağlamak amacıyla bir program hazırladı. Eğitim ve askerî alanda reformlar, ticarî, sanayi ve ziraî gelişmeler için yeni tedbirler aldı. Ülkede ilk defa Kâbil Üniversitesi’nin esasını teşkil eden Tıp Fakültesi kuruldu.

Daha sonra modern tıbbın çeşitli kurumları dahil birçok eğitim dalında okulları faaliyete geçti.

Teşkil ettiği hükümetin üyelerinin çoğu aile fertlerindendi. İktidarının meşruiyetini sağlamak ve bunu sürdürmek için dinî otoriteyi yanına çekmeye büyük önem verdi. Eğitimde onların görüşlerine sıkça başvurdu.Yasama organları Şûrâ-yı Millî ve Meclisi A'yân'ı teşkil etti. Nâdir'in başarılarından biri de düzenli bir ordu kurup onu fonksiyonel hale getirmesi oldu. Adlî işlerde yeniden yapılanmaya gitti. 31 Ekim 1931'de yeni yaptığı anayasayı yürürlüğe koyması bu sahadaki en önemli teşebbüsü idi.

1932 yılından itibaren Nâdir Şah'tan memnun olmayan muhalefet iktidarı ciddi şekilde rahatsız etmeye başladı. Bunlara karşı sert önlemler alan Nâdir, hükümet aleyhine giriştiği propaganda faaliyetleriyle ülkede kargaşalık çıkaran Çarhi ailesi lideri Gulâm Nebî'yi idam ettirdi. Ancak işler daha da kötüleşti. Şiddet olayları birbiri ardınca patlak verdi. Nâdir Şah'ın aile fertlerine karşı yapılan suikast sonucu üvey kardeşi Muhammed Azîz öldürüldü. Kendisi de 8 Kasım 1933'te Gulâm Nebî taraftarı Muhammed Halîl adlı bir öğrenci tarafından gerçekleştirilen bir suikast neticesinde hayatını kaybetti. Nâdir Şah'ın öldürülmesinden sonra fazla karışıklığa meydan verilmeden oğlu Muhammed Zâhir Şah Afgan tahtına çıkarıldı.

BİBLİYOGRAFYA

Burhâneddin Hân Küşkekî, Nâdir-i Afġān, Kâbil 1310 hş.; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1950, III, 607-610; V. Gregorian, The Emergence of Modern Afghanistan, Stanford 1969, s. 293-341; L. W. Adamec, Who's Who of Afghanistan, Graz 1975, s. 198-199; Mehmet Saray, Afganistan ve Türkler, İstanbul 1987, s. 126-130; Burzger, "Nâdir Şâh Muḥammedzâyî", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381/2002, III, 1029-1035; Encyclopaedia of Afghanistan (ed. P. Bajpai - S. Ram), New Delhi 2002, III, 55-80; R. Grousset, "S. M. Nādir Shāh", JA, sy.

217 (1930), s. 306-307; R. M. S. Morrison, “H. M. King Mohammad Nadir Shah Ghazi of Afghanistan”, As.Af., XXI (1934), s. 170-175.

Rıza Kurtuluş

NÂDİRÜ’r-RİVÂYE

(نادر الرواية)

Hanefî mezhebi imamlarından nakledilen ikinci derecede kaynak değerine sahip rivayetlere ve bunları içeren metinlere verilen ad.

Hanefî mezhebi tarihi boyunca meydana gelen fıkhî birikimin bilgi ve delil değerine göre yapılan temel tasnifinde Ebû Hanîfe ve talebelerinin mesaisi ikiye ayrılmakta ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin kaleme aldığı yedi eser dışında (el-Aṣl, el-Câmiʿu’l-kebîr, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr, es-Siyerü’ṣ-ṣaġīr, es-Siyerü’l-kebîr, ez-Ziyâdât, Ziyâdâtü’z-Ziyâdât) Ebû Hanîfe’nin

halkasına mensup kişilerin metin ve rivayetleri nâdirü’r-rivâye olarak nitelendirilmektedir. Ebû Hanîfe ve halkasının çalışmalarını tevarüs eden Şeybânî’nin fıkıh tarihinde birçok ilki temsil eden ve mezheplerin gelişiminde önemli etkileri olan el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr ve el-Câmiʿu’l-kebîr gibi eserleri henüz kendisi hayattayken Hanefî çevresinin temel metinlerinden kabul edilmiş, böylece II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren söz konusu çevrenin fakihleri tarafından kaleme alınan metinler arasında ihtiva ettikleri fıkhî birikimin bilgi ve delil değeri açısından bir ayırım ortaya çıkmaya başlamıştır. Hanefî mezhebinin ikinci tabakasından hemen sonra bu ayırımın istikrar kazandığı ve nâdirü’r-rivâyenin kavramsal olarak var olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu dönemde Ebû Hanîfe’nin talebelerinin eserlerinde yer almayan birtakım rivayetler “nevâdir” adı altında bir araya getirilmiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe’nin halkasında ortaya konulan mesaiyi kısmen içeren bazı metinler, özel şartlar altında kaydedilmek veya belirli kişilere hitaben telif edilmek gibi sebeplerle Hanefî çevresinin görüşlerini yansıtma hususunda yeterli görülmeyerek zamanla bu sınıfa dahil edilmiştir. Öte yandan Şeybânî’nin eserlerinin Abbâsî hilâfetinin doğusundaki bölgelere yayılmasında öncü rol oynayan Ebû Süleyman el-Cûzcânî ve Ebû Hafs el-Buhârî’nin bu eserlerden bazılarını söz konusu coğrafyada rivayet etmemiş olması bu metinlerin müellifine aidiyeti açısından farklı değerlendirilmesine yol açmıştır. Nitekim Serahsî’nin, el-Kesb adlı eserin aslında Şeybânî tarafından kaleme alındığını, fakat Ebû Süleyman el-

Cûzcânî ve Ebû Hafs el-Buhârî tarafından rivayet edilmediğinden Hanefîler arasında meşhur olamadığını belirtmesi bu hususa delâlet etmektedir.

Nâdirü'r-rivâye kapsamına giren metinler dört kısımda incelenebilir. 1. Şeybânî'nin "zâhirü'r-rivâye"ye dahil edilmeyen eserleri. el-Kesb, Kitâbü'l-Âs̱âr ve el-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne'nin yanısıra Şeybânî'nin imlâlarından ve yazışmalarından oluştuğu tahmin edilen el-Hârûniyyât, el-Cürcâniyyât, el-Keysâniyyât ve er-Raḳḳıyyât da bu kısma dahil edilebilir. Şuayb b. Süleyman el-Keysânî'nin Şeybânî'den imlâ yoluyla aldığı rivayetlerden oluşan el-Keysâniyyât, bazı kaynaklarda bu râvinin oğlu olan Süleyman b. Şuayb el-Keysânî'ye izâfe edilmektedir. Tahâvî'nin rivayet ettiği bu eserin Şeybânî'nin görüşlerinin yanı sıra Kāsım b. Ma'n gibi Hanefî tarihinin erken dönem simalarından bazılarının fikirlerini de ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. İbnü'n-Nedîm'in bir adının el-Emâlî olduğunu belirttiği bu eserin fıkhın bazı bölümlerini içeren küçük bir kısmı aynı adla basılmıştır (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî, Haydarâbâd 1360/1941). Taşköprizâde, diğer kaynaklarda zikredilenin aksine Şeybânî'ye ait eserin adının el-Keysâniyyât olmadığını, onun, Kiyân adında bir şahıs için derlediği meseleleri içerdiği için el-Kiyâniyyât ismini verdiği bir eseri bulunduğunu ileri sürmüştür. er-Raḳḳıyyât, Şeybânî'nin Rakka'da kadı iken Hakkında hüküm ve fetva verdiği bazı meseleleri ihtiva etmektedir. Bu eseri onunla birlikte uzun süre Rakka'da kalan İbn Semâa rivayet etmiştir. Şeybânî'nin imlâlarından bir kısmını bir araya getiren el-Hârûniyyât'ın Hârûnürreşîd ile, onun döneminde yazılmış olması dışında bir ilişkisinin bulunup bulunmadığı meçhuldür. el-Cürcâniyyât ise Ali b. Sâlih b. Cürcânî'nin Şeybânî'den rivayetlerini içermektedir. 2. Ebû Hanîfe'nin Şeybânî dışındaki talebelerine ait eserler. Bunların başında Ebû Yûsuf'un Bişr b. Velîd ve birçok talebesi tarafından rivayet edilen el-Emâlî'si gelmektedir. Ebû Yûsuf'un İḫtilâfü Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ'sı ile Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî için telif ettiği belirtilen el-Cevâmiʿ (el-Câmiʿ, Câmiʿu'l-Berâmike) gibi eserleri ve Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî'nin el-Mücerred ile el-Emâlî'si de bu sınıfa dahil edilebilir. 3. Hanefî mezhebinin üçüncü tabakasına mensup fakihler tarafından, Ebû Hanîfe ve talebelerine ait olup Şeybânî'nin telif ettiği başlıca metinlerde yer almamış görüşleri bir araya getirmek amacıyla kaleme alınan eserler. "Nevâdir" başlığını taşıyan bu eserler, "Nevâdirü Muallâ" ve "Nevâdirü İbn Semâa" gibi söz konusu görüşleri bir araya getiren kişilere izâfe edilmektedir. Kâtib Çelebi bunların sayısını dokuz

olarak vermekteyse de kaynaklarda yapılan iktibaslardan bu türden başka eserlerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Muallâ b. Mansûr er-Râzî'nin en-Nevâdir'i, muhtemelen Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin talebelerinin kaleme aldığı nâdirü'r-rivâye metinlerinden günümüze ulaşan tek eserdir. Fıkıh bablarının klasik sıralamasından farklı bir tertibe sahip eserin esas muhtevası Muallâ'nın Ebû Yûsuf'tan rivayet ettiği görüşlerden oluşmaktadır. Kitapta Muallâ, Şeybânî'ye bazan ve Ebû Yûsuf'un görüşleriyle bağlantılı şekilde yer vermektedir. Ebû Yûsuf'un görüşleri büyük ölçüde Muallâ'nın hocasına sorduğu soruların cevapları olarak zikredilmektedir (bk. MUALLÂ b. MANSÛR). İbn Semâa'nın en-Nevâdir'i onun Ebû Yûsuf ve Şeybânî'den aldığı bazı rivayetleri ihtiva etmektedir. Ebü'l-Fazl Dâvûd b. Rüşeyd el-Hârizmî'nin en-Nevâdir'i hem Şeybânî'nin hem Hafs b. Gıyâs'ın bazı görüşlerini bir araya getirmiştir. Hasan b. Ziyâd'ın görüşlerini rivayet etmekle şöhret bulan İbnü's-Selcî en-Nevâdir'inde ağırlıklı olarak hocasının görüşlerine yer vermiştir. Ebû Süleyman el-Cûzcânî'nin Nevâdirü'l-fetâvâ'sı Şeybânî'nin, Ali b. Ca'd'ın en-Nevâdir'i ise Ebû Yûsuf'un bazı görüşlerini bir araya getirmektedir. Ayrıca Hişâm b. Ubeydullah er-Râzî, İsâm b. Yûsuf el-Belhî, İbrâhim b. Rüstem el-Mervezî, Îsâ b. Ebân ve Bişr b. Velîd el-Kindî'nin nevâdirler kaleme aldığı kaydedilmektedir. Bu eserlerden yapılan nakiller özellikle Serahsî'nin el-Mebsûṭ'u, Burhâneddin İbn Mâze'nin el-Muḥîṭü'l-Burhânî'si gibi hacimli fıkıh koleksiyonlarında geniş yer almaktadır. 4. Nevâdir müellifleriyle aynı dönemde yaşayan bazı fakihlerin Ebû Hanîfe'nin talebelerinden aktardıkları, fakat müstakil bir metin haline getirip getirmedikleri bilinmeyen rivayetler. Bişr b. Muallâ, Muhammed b. Ebû Recâ el-Horasânî, Hasan b. Mâlik, Amr b. Mehr b. Muheyr gibi fakihlerin Hanefî literatürünün çeşitli eserlerinde görülen rivayetleri bu sınıfa dahil edilebilir.

Ayrıca gerek nevâdir müelliflerinin gerekse onlarla aynı tabakaya mensup diğer Hanefî müelliflerinin nâdirü'r-rivâyeyi bir araya getirme amacını taşımayan eserlerinde bu sınıfa girebilecek kayıtların bulunduğu anlaşılmaktadır. İbnü's-Selcî'nin Şerḥu İḫtilâfi Züfer ve Yaʿḳūb'u ve Hişâm b. Ubeydullah'ın Ṣılâtü'l-es̱er'inin yanı sıra Ebû İshak İsmâil b. Saîd eş-Şâlencî'nin Kitâbü'l-Beyân'ında, İshak b. Behlûl et-Tenûhî el-Enbârî'nin el-Mütedâd'ında, Ebû Ali er-Râzî'nin Kitâbü'ṣ-Ṣalât'ında, Muhammed b. Mukātil er-Râzî'nin el-Emâlî'sinde ve Îsâ b. Ebân'ın eserlerinde nâdirü'r-

rivâyeye girecek bilgilerin bulunduğu görülmektedir.

Özellikle Hanefî mezhebinin üçüncü tabakasına dahil müelliflerin Ebû Hanîfe’nin ve talebelerinin fıkhî görüşlerinin yanı sıra onların fıkhî görüş ve yaklaşımlarını temsil veya ima edebilecek birtakım kayıtları da bir araya getirmeye çalışmaları, nâdirü’r-rivâyenin zâhirü’r-rivâye metinlerine nisbetle çok daha çeşitli bilgiler ihtiva etmesine yol açmıştır. Nitekim Ebû Hanîfe’nin halkasına mensup fakihlerle talebeleri arasında geçen olaylar, söz konusu fakihlerin rücû ettikleri görüşler, ibadet hayatları,

diyalogları, tartışmaları, tavır ve davranışları, kadı olarak verdikleri hükümler ve bazı mahkeme kararları Hakkındaki kanaatleri gibi bilgiler nâdirü’r-rivâye eserlerinde yer almıştır.

IV. (X.) yüzyılda geçmiş mezhep birikimini kuşatmayı hedefleyen eserlerin kaleme alınması, Hanefî mezhebinde nâdirü’r-rivâyenin tesbit ve değerlendirilmesi açısından belirleyici bir rol oynamıştır. Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin, zaman zaman daha geç dönemlerde telif edilmiş çalışmalara başvursa da ağırlıklı olarak nevâdir müelliflerinin metin ve rivayetlerini esas aldığı ʿUyûnü’l-mesâʾil adlı eseri bu dönemdeki nâdirü’r-rivâye ile ilgili en önemli çalışma kabul edilebilir (nşr. Seyyid Muhammed Mühennâ, Beyrut 1998). Aynı devirde kaleme alınan ve nâdirü’r-rivâye kaynaklarını yoğun biçimde kullandığı ifade edilen Hâkim eş-Şehîd’in el-Münteḳā’sı da burada zikredilmelidir (bk. HÂKİM eş-ŞEHÎD). V. (XI.) yüzyılda Halvânî ve talebelerinin zâhirü’r-rivâye gibi nâdirü’r-rivâyeyi de kapsayan şerh çalışmaları bir yandan II (VIII) ve III. (IX.) asırda yazılan nâdirü’r-rivâye metinlerinin giderek daha az kullanılmasına sebep olmuş, öte yandan nâdirü’r-rivâye kapsamındaki mâlûmatın nasıl değerlendirilmesi gerektiği hususunda zamanla bütün Hanefî çevrelerince esas kabul edilmiştir. İbnü’l-Hümâm, bu metinlerin artık mütedâvil olmayıp yaygın biçimde kullanılmadıkları için herhangi bir nevâdir nüshası elde edilmesi halinde onu Ebû Yûsuf ve Şeybânî’ye nisbet etmenin doğru olmayacağını, el-Mebsûṭ ve el-Hidâye gibi kaynaklarda nevâdir kitaplarından yapılan nakillere itimadın ise bu eserlerin bizzat kendilerine itimat anlamına geldiğini söyler.

Nevâdir literatürü Hanefî mezhebinde ayrı bir tür oluşturacak kadar geniş

bir yer tutarken diğer mezheplerin âlimlerinin de benzer eserler kaleme aldığı görülmektedir. İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî, en-Nevâdir ve'z-ziyâdât ʿalâ mâ fi'l-Müdevvene min ġayrihâ mine'l-ümmehât adlı eserinde (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Beyrut 1999) Mâlikî mezhebinin "ümmehat" adı verilen kaynaklarının dışında kalan İmam Mâlik ve öğrencilerine ait görüşleri bir araya getirmiştir. Şâfiîler'den Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed er-Rûyânî'nin muhtemelen az rastlanır meseleleri ele aldığı Nevâdirü'l-aḥkâm ve Hanbelîler'den Ebû Zekeriyyâ (Ebû Bekir) İbnü's-Sayrafî'nin Nevâdirü'l-meẕheb adlı çalışmalarının bulunduğu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Kesb (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1980, s. 31; Muallâ b. Mansûr, Nevâdiru Muʿallâ b. Manṣûr, İÜ Ktp., Nâdir Eserler, nr. A-4352, tür.yer.; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 257, 258; Sehmî, Târîḫu Cürcân (nşr. Muhammed Abdülmuîd Han), Beyrut 1407/1987, s. 141; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih, Beyrut 1976, s. 154-157; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 342; VI, 367; VII, 315, 317; Serahsî, el-Mebsûṭ, I-XXX, tür.yer.; Nevevî, el-Mecmûʿ, VI, 298; Şemseddin İbn Müflih, Kitâbü'l-Fürûʿ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Beyrut 1405/1985, II, 56, 184, 665; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 277; II, 186, 234-235; III, 174, 569; IV, 95; ayrıca bk. tür.yer.; Bezzâzî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Beyrut 1401/1981, II, tür.yer.; İbnü'l-Hümâm, Feṭḥu'l-ḳadîr (Kahire), V, 456-457; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳâti'l-Ḥanefiyye (nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf), Dımaşk 1992, s. 243, 317; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1376/1957, VI, 130; VII, 73; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 262-263; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi meẕhebi'n-Nuʿmâni'l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 630, tür.yer.; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, I-IV, tür.yer; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 581, 911; II, 1031, 1281-1283, 1851, 1980-1981; Muhammed Ahmed ed-Desûḳī, el-İmâm Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî ve eṡerühû fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Katar

1987, s. 174-176; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), I, 69-70; Îżâḥu'l-meknûn, II, 426, 681; M. Zâhid Kevserî, Ḥüsnü't-teḳādî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Ḳāḍî, Humus 1388/1968, s. 39, 41; a.mlf., Bulûġu'l-emânî, Humus 1969, s. 82; Ali Ahmed en-Nedvî, el-İmâm Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî: Nâbiġatü'l-fıḳhi'l-İslâmî, Dımaşk 1994, s. 146-149; Eyyüp Said Kaya, Hanefi Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkandi'nin Kitabu'n-Nevâzil'i (yüksek lisans tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 26-32; a.mlf., Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 138-141.

Eyyüp Said Kaya

NADLE b. UBEYD

(bk. EBÛ BERZE).

NADR b. HÂRİS

(النضر بن الحارث)

en-Nadr b. el-Hâris b. Alkame b. Kelede el-Kureşî (ö. 2/624)

Hz. Peygamber’in en azılı düşmanlarından biri.

Kureyş’in zenginlerinden olup ticaret için Hîre’ye ve İran’a giderdi. Bu seyahatleri sırasında Fars sanat ve kültürüyle ilgilenerek ud çalmayı ve şarkı söylemeyi öğrenmiş, oralardan Mekke’ye şarkıcı câriyeler getirmişti. Bazı araştırmacılar onu Sakīf kabilesine mensup Tâifli tabip Hâris b. Kelede’nin oğlu olarak gösterirlerse de bu doğru değildir (meselâ bk. Nâdiye Hüsnî Sakr, s. 76-77; DİA, XVI, 199).

Nadr b. Hâris, Mekke müşrikleri içinde İslâm’a karşı çıkanların başında geliyordu; sazını ve sözünü Hz. Peygamber’i ve onun dinini kötülemeye hasretmişti. Düşmanlıklarında Nadr b. Hâris gibi aşırı gidenler Hakkında Kur’ân-ı Kerîm’de çeşitli telmihler vardır. Müfessirlerin pek çoğu bazı âyetlerin nüzûl sebeplerini onun faaliyetleriyle ilişkilendirir. Nadr b. Hâris aynı zamanda Kureyş’in en iyi hatiplerinden biriydi ve sık sık kabilesinin önüne çıkarak, “Hangimiz daha güzel konuşuyoruz? Ben mi, Muhammed mi?” diye sorardı. Müşriklerin Kur’an Hakkında söyledikleri “esâtîrü’l-evvelîn” (öncekilerin masalları) sözü de ona aittir. “Âyetlerimiz onlara okunduğu zaman, ‘İşittik işittik! İstesek biz de aynını söyleyebiliriz; bu sadece eskilerin masallarıdır’ derlerdi” (el-Enfâl 8/31); “Ona âyetlerimiz okunduğu zaman, ‘Öncekilerin masallarıdır’ der” (el-Mutaffifîn 83/13) meâlindeki âyetler Nadr ile ilgili olarak indirilmiştir. Nadr b. Hâris’in kendi kabilesine seslenişi çok anlamlıdır ve onun Hz. Muhammed’in gerçek peygamber olduğunun farkına vardığını göstermektedir. “Ey Kureyşliler! Başınıza öyle bir iş açılmıştır ki artık siz onun üstesinden gelemezsiniz. Muhammed henüz gencecik bir delikanlı iken sözce en doğrunuz, emanetçe en emininiz idi ve en çok ondan razıydınız. Saçlarına ak düştüğü ve size bir misyonla geldiği zaman ona sihirbaz dediniz. Hayır o sihirbaz değildi; zira biz sihirbazların ne yaptıklarını biliriz. Ona kâhin dediniz. Hayır o kâhin

değildi; zira onların sözlerindeki secileri biliriz. Ona şair dediniz. O şair değildir; çünkü biz şiiri ve o sanatın inceliklerini biliriz. Sonra ona mecnun dediniz. Hayır o mecnun değildir; çünkü biz mecnunları da biliriz. Onun ne karıştırması vardır ne de vesvesesi. Ey Kureyşliler, durumunuzu bir düşünün! Gerçekten başınıza büyük bir iş gelmiştir.”

Hz. Peygamber’in ve onun misyonunun Kureyş toplumunda yapacağı değişim ve etkiyi tahmin eden Nadr b. Hâris, diğer Kureyşliler gibi çeşitli bahanelerle oyalanmadan âcil tedbirler alınması gerektiğine inanıyordu. Bu çerçevede Ukbe b. Ebû Muayt ile birlikte Resûl-i Ekrem’in durumu Hakkında bilgi edinmek ve ona fikrî planda karşı koyabilmek için yahudi âlimleriyle görüşmek üzere Yesrib’e (Medine) gittiler. Orada Hz. Peygamber’in durumunu, onun çok iddialı sözler söylediğini anlattılar ve sözlerinden bir kısmını aktardılar.

Bunun üzerine yahudi âlimleri, “Siz ona şu üç şeyi sorun. Eğer cevap verebilirse gerçekten gönderilmiş bir peygamberdir, ona tâbi olun; eğer cevap veremezse yalancıdır” dediler. Sorulacak üç soru Ashâb-ı Kehf, Zülkarneyn ve ruh meseleleriydi. Nadr ile Ukbe, Mekke’ye döndüklerinde müşriklerden bir grupla birlikte Resûl-i Ekrem’in yanına giderek yahudi âlimlerinin sorularını sordular. Hz. Peygamber, “Size yarın cevap vereceğim” dediyse de beklediği vahiy gecikti. Nadr b. Hâris ve diğerleri, “Muhammed sorduğumuz sorulara cevap veremedi” diye propaganda yapmaya başladılar; ancak uzunca bir süre sonra Kehf sûresi nâzil oldu.

Nadr b. Hâris, Hz. Peygamber’i âdeta takip altına almıştı. Resûl-i Ekrem herhangi bir şey söyleyince ya da Kur’an’dan âyetler okuyunca hemen gidip bunların tesirini yok etmeye çalışıyordu. Nitekim Hz. Peygamber, Kureyş’e tek Allah’ı anlatarak geçmiş ümmetlerin karşılaştığı felâketlerden kavmini sakındırmaya çalıştığında, “Muhammed size Âd ve Semûd’un hikâyelerini anlattı, ben de size kisrâların haberlerini getirdim” diyerek Kureyşliler’in kafasını karıştırmıştı. Ayrıca mûsiki bilgisini de İslâm’a ve Resûl-i Ekrem’e karşı kullanıyor, bazı şarkı sözlerini Kur’an’a alternatif olarak sunuyordu. “İnsanlar arasında, bir bilgisi olmadığı halde Allah yolundan saptırmak için gerçeği boş sözlerle değişenler ve Allah yolunu alaya alanlar vardır. İşte alçaltıcı azap bunlar içindir” meâlindeki âyetin de (Lokmân 31/6) Nadr b. Hâris sebebiyle nâzil olduğu kabul edilmektedir.

Nadr b. Hâris bir gün eline çürümüş bir kemik alıp ufalayarak, “Bunu kim diriltebilir yâ Muhammed?” diye sormuştu. Bunun üzerine “... kendi yaratılışını unutur da çürümüş kemikleri kim diriltecek diyerek bize misal vermeye kalkar?” meâlindeki âyet (Yâsîn 36/78) inmişti. Bunların dışında onun Hakkında veya onun görüşlerine cevap niteliğinde başka âyetlerin de nâzil olduğu rivayet edilir (es-Saf 61/16; en-Nahl 16/103; el-Furkān 25/4-5; el-Fâtır 35/42). Nadr b. Hâris, Kureyş’in müslümanlara uyguladığı ambargo kararının alınmasında ve tâvizsiz uygulanmasında da rol almış, bir rivayete göre bu kararın yazılı bir metin haline getirilmesini o yapmıştı. Hicret öncesinde Hz. Peygamber’i öldürmek amacıyla evini kuşatanlar arasında onun da yer aldığı bilinmektedir. Nadr b. Hâris, Bedir Gazvesi’nde müşriklerin sancağını taşırken müslümanlara esir düşmüş ve Resûlullah’ın emriyle savaş dönüşü Safra denilen yerde Hz. Ali tarafından öldürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 358-359, 395, 481, 571, 643-645, 665, 710; II, 42-43; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 165, 201, 228; II, 15, 18; V, 448, 478; Mus‘ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1982, s. 255; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 160-161; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 154, 155, 576; Belâzürî, Ensâb, I, 139-141, 142-144; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1230, 1304, 1335; İbn Hazm, Cemhere, s. 126, 268; a.mlf., Cevâmiʿu’s-sîreti’n-nebeviyye, Beyrut 1403/1983, s. 116; Nâdiye Hüsnî Sakr, eṭ-Ṭâʾif fi’l-ʿaṣri’l-Câhilî ve ṣadri’l-İslâm, Cidde 1401/1981, s. 75-77; Kemâl es-Sâmerrâî, Muḫtaṣaru târîḫi’ṭ-ṭıbbi’l-ʿArabî, Bağdad 1404/1984, s. 278-279; Ch. Pellat, “al-Naḍr b. al-Ḥārith”, EI² (İng.), VII, 872-873; Abdullah Köşe, “Hâris b. Kelede”, DİA, XVI, 199.

İrfan Aycan

NADR b. ŞÜMEYL

(النضر بن شميل)

Ebü'l-Hasen en-Nadr b. Şümeyl b. Hareşe b. Yezîd el-Mâzinî et-Temîmî (ö. 204/820)

Arap sözlük yazarı ve hadis âlimi.

122 (740) yılında Horasan'ın Merverrûz şehrinde doğdu. Temîm kabilesinin Benî Mâzin koluna mensup olan ailesi buradan Basra'ya göç etti. Nadr Basra'da yetişti. Başta Halîl b. Ahmed olmak üzere zamanın önde gelen âlimlerinden Arap grameri, lugat, şiir, edebiyat, hadis ve fıkıh dersleri aldı. Uzun süre bedevîler arasında yaşayarak fasih bedevîlerden lugat malzemesi, özellikle nâdir kelimelerle şiir ve emsale dair bilgiler topladı. Arap gramerinde Halîl b. Ahmed'in önde gelen dört öğrencisinden biri oldu.

Tebeu't-tâbiînden olan Nadr b. Şümeyl rivayetlerine güvenilen bir hadis âlimiydi. Humeyd et-Tavîl, Hişâm b. Urve, Hişâm ed-Destüvâî, İsmâil b. Ebû Hâlid, Hişâm b. Hassân, Abdullah b. Avn gibi tâbiîlerden hadis dinleyip rivayet etti (İbnü'l-Kıftî, III, 351). Ayrıca nâdir kullanılan kelimelere vukufuyla tanınan, İslâm recez şairlerinden Ru'be b. Accâc'dan rivayette bulundu (Ömer Ferruh, II, 62). Kendisinden Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî ve İshak b. Râhûye hadis rivayet etti (İbnü'l-Kıftî, III, 352; İbn Hallikân, V, 397). Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm bilhassa hadis ve garîbü'l-hadîs gibi alanlarda kendisinden çok istifade etmiş olan öğrencilerindendir. Bir süre Nîşâbur'da ikamet eden İbn Şümeyl'den hadis okuyanlar arasında Muhammed b. Râfi', Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Yahyâ en-Nîsâbûrî, İshak b. İbrâhim, Bişr b. Hakem vb. âlimler sayılabilir (İbnü'l-Kıftî, III, 352).

Nadr b. Şümeyl, Basra'da geçim sıkıntısı çektiğinden doğduğu şehre dönmeye karar verdi. Aralarında çeşitli âlimlerin de bulunduğu kalabalık bir topluluk kendisini Uğurlamaya geldi ve ülkelerinden ayrılması sebebiyle üzüntülerini dile getirdi. Nadr, Mirbed panayır alanına gelindiğinde yaptığı konuşmada günlük 1 kile bakla kadar nafaka temin edebildiği takdirde

Basralılar’ı terketmeyeceğini söyledi, orada bulunanlar arasından bunu üstlenecek bir kimsenin çıkmaması üzerine de yoluna devam etti. Ebû Ubeyde, Meṡâlibü’l-ʿArab adlı eserinde bu olayı Araplar’ın ve Basralılar’ın vefasızlık örneği olarak kaydeder (a.g.e., III, 348-349).

Merv’de yoksulluktan kurtulup servete kavuşan İbn Şümeyl oranın önde gelen âlimlerinden biri oldu ve Me’mûn tarafından Merv kadılığına getirildi. Bir yandan görevini yürütürken bir yandan da Merv’de sünnet ve hadis çalışmalarını başlattı ve bunu giderek yaygınlaştırdı. Abbasî sarayında düzenlenen dil, edebiyat, şiir ve ilim meclislerine iştirak etti, bu alanlardaki ilmî kudretini gösterme fırsatı buldu, Me’mûn ve çevresi tarafından verilen hediyelerle serveti daha da arttı. Bir defasında nâdir kullanılan bir kelimedeki sorunu çözmesi üzerine Me’mûn ile veziri Fazl b. Sehl’den 80.000 dirhem aldığı kaydedilir (Ebû Bekir ez-Zübeydî, s. 60). Nadr, Buhârî’ye dayanan bir rivayete göre Zilhicce 204 (Mayıs - Haziran 820), İbn Kuteybe’ye göre ise 203 (819) yılında Merv’de vefat etti.

Eserleri. 1. Kitâbü’ṣ-Ṣıfât fi’l-luġa. İnsan ve özellikle kadın, ayrıca deve, davar, kuş, dağ, ova, güneş, ay, gece, gündüz, yiyecek ve içecekler, kuyular, göletler, üzüm, şarap, yağmur, bulut, sel, rüzgâr, bitki, ağaç ve cömertlik gibi değişik konulardaki garîb kelimeleri açıklayan bir konu sözlüğü olup öğrencisi Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm’a ait el-Ġarîbü’l-Muṣannef’in temel kaynaklarındandır. Eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. 2. Risâle fi’l-ḥurûfi’l-ʿArabiyye. Hurûf-i hicâ çeşitlerinin ve anlamlarının açıklandığı bu kitapçıkta yirmi iki çeşit elif, beş bâ, yedi tâ, beş sîn, beş kâf, sekiz nûn, on dört vâv, sekiz he ve on iki çeşit “yâ”dan söz edilir. Risâle, Auguste Haffner - P. L. Cheikho tarafından bazı kadîm sözlük risâlelerini kapsayan el-Bülġa fî şüẕûri’l-luġa adlı eser içinde yayımlanmıştır (Beyrut 1914). Eseri ayrıca Hibetüddin el-Hüseyn Kitâb fî teşrîḥi’l-ḥurûf adıyla neşretmiştir (Mecelletü’l-ʿİlm, II/3 [Bağdad 1329], s. 128-133; el-Meşriḳ, XIV [Beyrut 1911],

s. 265 vd.). Müellifin diğer eserleri de şunlardır: Ġarîbü’l-ḥadîṡ, Kitâbü’l-Meʿânî, Kitâbü’l-Envâʾ, Kitâbü’s-Silâḥ, Kitâbü Ḫalḳı’l-feres, Kitâbü’l-Vuḥûş, Kitâbü’l-Cîm, Kitâbü’l-Meṣâdir, Kitâbü’ş-Şems ve’l-ḳamer (İbnü’l-Kıftî, III, 352; İbn Hallikân, V, 403-404). Nadr b. Şümeyl, Arap dilinin ilk tam sözlüğü olan Halîl b. Ahmed’e ait Kitâbü’l-ʿAyn’ın yöntemi ve

muhtevasına dair geniş bir mukaddime yazmıştır (el-Medḫal [el-Müdḫil] ilâ Kitâbi'l-ʿAyn). Bir görüşe göre bu sözlüğün planı ve tasarımı ile başlangıcı Halîl'e, ikmali ise başta İbn Şümeyl olmak üzere Halîl'in öğrencilerine aittir (İbn Hallikân, V, 398).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 542; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1392/1973, s. 55-61, 75; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 57-58; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā (Ürdün) 1405/1985, s. 73-75; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 238-243; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 348-352; Nevevî, Tehẕîb, II, 127-129; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 397-405; Brockelmann, GAL, I, 101; Suppl., I, 161; Sezgin, GAS, III, 363; VIII, 58-59; ayrıca bk. İndeks; Hüseyin Hasan, Aʿlâmü Temîm, Beyrut 1980, s. 546-547; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 62, 114, 173-174; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, V, 247; Ch. Pellat, "al-Naḍr b. S̲h̲umayl", EI² (Fr.), VII, 874-875.

İsmail Durmuş

NAFAKA

(النفقة)

Aile hukuku veya mülkiyet ilişkisinden doğan bakım yükümlülüğü ve bu kapsamda yapılan harcamalar anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte nafaka kelimesi “harcamak, tüketmek” anlamındaki infâk masdarından türetilmiş olup “azık, ihtiyaçların karşılanması maksadıyla harcanan para vb. maddî değerler” mânasına gelir. Fıkıhta kişinin başka varlıkları görüp gözetme yükümlülüğü belirli yakınlarıyla sınırlı olmayıp köle, hayvan ve cansızlara karşı da bu kapsamda sorumlulukları bulunduğundan İslâm hukukçuları tarafından nafaka için değişik tarifler verilmiştir. Buna göre nafakanın terim anlamı, “hayatiyetin ve yararlanmanın devamlılığını sağlamak için yapılması zorunlu olan harcamalar” şeklinde ifade edilebilir. Kur’an’da nafaka kelimesi iki yerde (el-Bakara 2/270; et-Tevbe 9/121), infak masdarından türeyen kelimeler ise yetmişten fazla yerde geçer (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nfḳ” md.). Hadislerde de nafaka ve aynı kökten türetilmiş kelimeler yaygın olarak kullanılmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, “nfḳ” md.).

İslâm hukukunda nafaka kavramı ve yükümlülüğünün aile hukukuyla sınırlı olmadığı, günümüz hukuk düşüncesinde üzerinde önemle durulup geliştirilmeye çalışılan sosyal adalet, hayvan hakları ve çevrenin korunması kavramlarını çağrıştıracak şekilde düzenlemeler yapılarak kişinin sorumluluğu altında bulunan diğer canlıların ve hatta canlı olmayanların varlık ve verimliliklerini devam ettirebilmeleri için yapılması gereken harcamaları da kapsadığı görülmektedir. Bu sebeple fıkıhtaki nafaka hükümlerini incelerken, aile hukuku ilişkisinden doğan, mülkiyet ilişkisinden doğan nafaka türlerini ayırt etmek uygun olur. Aile hukuku ilişkisinden doğanlar evlilik ve hısımlık nafakası, mülkiyet ilişkisinden doğanlar da kölelerin, hayvanların ve cansız varlıkların nafakası olmak üzere kısımlara ayrılır.

Evlilik Nafakası. İslâm hukukçuları nafaka yükümlülüğünün evlilik akdinin

hukukî sonuçlarından olduğu hususunda fikir birliği içindedir. Evlilik süresince bu yükümlülük devam eder; evliliğin sona ermesi halinde iddet nafakası ödenip ödenmemesi evliliği sona erdiren sebebe göre değişiklik gösterir (aş. bk.). Konuya ilişkin âyet ve hadislere binaen (el-Bakara 2/228, 229, 233, 236; en-Nisâ 4/19; et-Talâk 65/1, 6, 7; Buhârî, “Nafaḳāt”, 1, 9; Müslim, “Zekât”, 38, “Aḳżıye”, 7; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 40-41; Tirmizî, “Tefsîr”, 9) İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu evlilik nafakasında -fakir, gāib veya hasta bile olsa-kocanın nafaka borçlusu, kadının -zengin de olsa-nafaka alacaklısı olduğu noktasında ittifak etmiştir. Zâhirî hukukçusu İbn Hazm’a göre zengin olan kadın kocasının nafakasını temin etmekle yükümlüdür (el-Muḥallâ, X, 92).

Nafaka borçlusu olan koca, karısının normal şekilde hayatını devam ettirebilmesi için gerekli olan yiyecek, içecek ve diğer ihtiyaç maddelerini temin etmek, yazlık-kışlık ayırımına dikkat ederek giyim ihtiyacını karşılamak, sosyal durumuyla mütenasip dayalı döşeli bir mesken temin etmek zorundadır. Bu hususlarda eşlerin malî durumu ve çevrenin örf ve âdeti dikkate alınır. Koca birlikte ikamet edecekleri evi karısından kiralamışsa kira bedelini ödemekten imtina edemez. Birden fazla eşi varsa her birine sosyal konumuna uygun müstakil mesken temin etmekle mükelleftir. Kadın, kocasının bir başka evlilikten olup henüz ergenlik çağına ulaşmamış çocuğu hariç onun hısımlarıyla aynı meskende oturmaya zorlanamaz. Kadın da kocasının müsaadesi olmadan küçük bile olsa önceki kocasından olma çocuğunu veya bir yakınını müşterek hânede bulunduramaz. Mâlikîler, bakımını üstlenen kimse bulunmadığında kadının da küçük çocuğunu yanına alabileceği kanaatindedir. Kadın, hastalığı sebebiyle veya sosyal konumu itibariyle evin iç işlerini bizzat yapamıyorsa hukuken buna zorlanamaz, bu durumda zengin olan koca karısına hizmetçi tutmak zorundadır. Kadının evlilik nafakasına hak kazanabilmesi için kocasıyla arasında sahih bir nikâh akdinin bulunması, kocasıyla birlikte müşterek hânede ikametten ve evliliğin tabii gereklerini yerine getirmekten imtina etmemesi gerekir. Din ayrılığı nafaka borçlusu olma sıfatını etkilemediğinden Ehl-i kitap’tan bir kadınla evli olan müslüman koca onun nafakasını temin etmek zorundadır.

Evlilik nafakası alacak hükümlerine tâbidir. Mâlikî, Şâfiî ve Zâhirî mezheplerine göre evlilik nafakasının borç mahiyetini kazanması için

nafaka miktarının eşlerce veya mahkemece belirlenmiş olması gerekmez, kadın nafaka alacaklısı sıfatını iktisap ettiği andan itibaren nafaka kocanın borcu haline gelir. Hanefî, Hanbelî ve Zeydî mezheplerine göre miktarı belirlenmemiş nafaka alacak vasfını kazanmadığından kocanın zimmetinde borç haline gelmez. Nafaka alacağı diğer alacaklardan önce gelir, aslî ve temel ihtiyaçlardan olduğu için haczedilemez. Zevce geçmişe ait birikmiş nafakalarından feragat edebilirse de ileriye dönük nafaka Hakkından feragat etmesi geçerli değildir. Gerek mahkemece gerekse tarafların rızasıyla kararlaştırılan nafaka alacağı koca yaşadığı sürece zaman aşımına uğramaz. Önceden tesbit edilmemiş nafaka alacağı ise bir aylık zaman aşımına tâbidir.

Koca karısının nafakasını ödemez veya eksik öderse kadın yargı yoluna başvurabilir; bu durumda hâkim tarafların malî ve sosyal durumlarını dikkate alarak nafakanın miktarını tayin eder. Kocanın mahkemeye celbi mümkün değilse eşinin nafaka talebi kocanın gıyabında dinlenir ve dava neticeye bağlanır. Hatta mahkeme, kadına karar altına alınan nafakasını karşılayabilmesi için kocasının mülkiyetindeki nakit ve temel gıda maddeleri gibi nafaka cinsi mallardan harcama izni verebilir; kira gelirleri ve maaşı da bu kapsamdadır. Hanefî mezhebine göre kocanın nafaka cinsinden olmayan arazi, bina gibi taşınmazları, taşıt ve ev eşyası türünden taşınırları

onun gıyabında satılamaz (İbn Âbidîn, III, 605). Mâlikî mezhebine göre gāib kocanın taşınmazları gıyabında satılabilir (Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, IV, 200). Nafaka kocanın mal varlığından karşılanamıyorsa mahkeme kadına, kocası adına üçüncü kişilerden borç alma yetkisi verebilir. Şâfiî mezhebine göre nafakanın ödenmemesi durumunda hanımın talebiyle mahkeme eşleri ayırmaya yetkilidir. Hanefî mezhebine göre hâkim bu yetkiye sahip olmadığından Hanefî hâkimin böyle bir durumda kendi yerine Şâfiî hâkimi halef kılabileceği belirtilmiştir.

Kocanın ölümü halinde kadın hamile olsa bile İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre iddet nafakası söz konusu olmayıp mirasçı sıfatıyla kocasının terikesinden hissesine düşeni alır. Hanefî, Zâhirî ve Ca‘ferîler’e göre kocası ölen kadının mesken Hakkı da bulunmazken Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler kadına bu Hakkı tanımaktadır. Zeydîler ise bu durumda kadının

nafaka Hakkının bulunduğu, fakat mesken Hakkının bulunmadığı kanaatindedir. Ayrılık kocanın boşaması sebebiyle meydana gelmişse dönülebilir (ric'î) talâkta kadın hamile olmasa bile iddet nafakasını hak eder. Dönüşşüz (bâin) talâkta kadının hamile olması durumunda fakihlerin büyük çoğunluğu nafakaya hak kazanacağı görüşündedir. Hamile değilse Hanefîler'e göre meskenle birlikte nafaka Hakkı, Mâlikî ve Şâfiîler'e göre sadece mesken Hakkı tanınır; Hanbelî ve Ca'ferîler'e göre ise gerek nafaka gerekse mesken Hakkı söz konusu değildir. Zâhirîler bâin talâkla boşanan kadının hamile olsun olmasın nafaka ve mesken Hakkı bulunmadığı, Zeydîler ise sadece nafaka Hakkına sahip olduğu kanaatindedir. Evlilik kocanın irtidad etmesi veya hürmet-i musâhare meydana getirecek bir fiili işlemesi sebebiyle yahut kadının bulûğ muhayyerliği, akde konan kefâet şartının gerçekleşmemesi, mehrinin emsallerinden düşük olması veya sağlık gerekçelerine dayanarak yaptığı başvuru üzerine hâkimin nikâhı feshetmesi suretiyle sona ermişse koca iddet nafakası ödemekle mükelleftir. Kadının irtidadı veya hürmet-i musâhareye sebebiyet vermesi halinde ise iddet nafakası talep edemez.

Hısımlık Nafakası. Yardıma muhtaç durumda olanlara çevresindeki kişilerin imkânları nisbetinde yardımda bulunması din ve ahlâk kurallarının gereği olmakla birlikte hukuk düzenleri genellikle belirli düzeydeki yakınların bazı durumlarda birbirine yardım etmesini hukukî müeyyideye bağlamıştır. İslâm hukukçuları da ebeveyn-evlât ve birbirinin mirasçısı olan akraba arasında yardımlaşma ve nafaka yükümlülüğüne işaret eden âyet ve hadislerle (el-Bakara 2/233; el-İsrâ 17/23; el-Ankebût 29/8; Lokmân 31/14; Müsned, II, 226; IV, 64, 163; V, 377; İbn Mâce, "Ticârât", 64; Ebû Dâvûd, "Edeb", 119-120; "Büyuʿ", 77) fıkhın genel ilkeleri ışığında hısımlık nafakasıyla ilgili zengin bir doktrin oluşturmuşlardır.

Hısımlık nafakası aralarında kan bağı bulunan yakınlar bakımından söz konusu olur; sıhrî hısımlık ve süt hısımlığı nafaka yükümlülüğü doğurmaz. Hısımlık nafakasında yükümlülük karşılıklıdır; bugün nafaka alacaklısı olan hısım şartların değişmesiyle aynı yakınına karşı nafaka borçlusu durumuna gelebilir. İslâm hukukçuları hangi kan hısımlarının birbirinden nafaka alabileceği konusunda farklı görüşlere sahiptir. Hanefî mezhebinde hısımlık nafakası usul-fürû (anne, baba, büyükanne ve büyükbabalar; çocuklar ve torunlar) ve mahrem (birinin kadın diğerinin erkek olduğu var sayıldığında

evlenmeleri yasak olacak) yakınlar arasında uygulanır; yani zevi'l-erhâmdan olan amca, dayı ve hala, teyze gibi yakınlar da bu kapsamdadır. Hanbelî ve Zeydî mezhebinde usul-fürû başta olmak üzere ashâb-ı ferâiz ve asabe olarak birbirine mirasçı olabilecek yakınlar esas alınmıştır. Şâfiî ve Ca'ferî mezheplerinde nafaka yükümlülüğü sadece usul-fürû, Mâlikî mezhebinde sadece ana-baba ve çocuklar arasında cereyan eder. Zâhirîler'e göre ise usul-fürû, kardeşler, diğer mahrem yakınlar ve mirasa hak kazanabilecek durumda olan (hacbedilmemiş) diğer asabe nafaka mükellefiyeti kapsamındadır. Fıkıh terminolojisinde gerek Allah hakları gerekse kul hakları kapsamındaki malî yükümlülüklerini yerine getiremeyecek derecede darda olan kişiye "mu'sir", bu duruma "i'sâr" denir. Fakihler, nafaka mükellefiyeti bakımından özel bir öneme sahip olan bu halin ispatını da belirli kurallara bağlamıştır (Mv.F., V, 246-256).

Yeterli mal varlığı veya geliri olmayan çocukların nafakaları ergenlik dönemine kadar -kimlerin nafaka yükümlüsü sayıldığına ilişkin görüşler çerçevesinde-babaları, yoksa diğer usulleri veya yakınlarınca karşılanır. Bununla birlikte çocukluk dönemindeki fürûun, yeterli mal varlığı veya geliri varsa usulü ya da diğer yakınlarının nafakasını karşılama zorunluluğu bulunmayıp masrafları kendi mal varlığından karşılanabilir. Ergenlik çağına girmiş olan erkek fürû, kötürümlük, aklî dengesindeki bozukluk, öğrencilik veya askerlik gibi sebeplerle gelir temininden âcizse ya da çalışıp kazanma hürriyetine sahip değilse, yine bu çağa ulaşmış kız evli değilse -gelir temininden âciz olmasa bile-nafakası yine usulü veya hısımları tarafından karşılanır. Usul erkekse zengin olmasa da çalışıp kazanarak fürûunun nafakasını karşılamak zorundadır; kadınsa nafaka borçlusu sayılabilmesi için zengin olması şarttır. Usul dışındaki hısımların nafaka borçlusu sayılmaları da zenginlik şartına bağlanmıştır; fakir olmaları durumunda çalışarak nafaka ödemek zorunlulukları yoktur.

Usulün fürûdan nafaka alabilmesi için fakir olması şarttır. Bu hususta İslâm hukukçuları görüş birliği içindedir. Bazı fakihler ayrıca çalışıp kazanma gücünden de mahrum olması gerektiğini ifade eder; ancak fakirliği yeterli bulan görüş İslâm hukukunun genel prensiplerine daha uygundur (Hassâf, s. 17; Kâsânî, IV, 35; Erbay, s. 114). Öte yandan fürûun fakir olan, fakat çalışıp kazanma imkânına sahip bulunan usulünün nafakasını teminle yükümlü kılınabilmesi için zengin olması şarttır. Kötürümlük gibi bir

sebeple sürekli âcizlik içerisindeki fakir usulün nafakasından sorumlu olması için zengin olması şart değildir, çalışıp kazanma imkânına sahip olması yeterlidir; bu durumda mahkeme fürûun çalışıp kazanarak usulünün nafakasını sağlamasına hükmedebilir. Usul-fürû dışındaki yakınların birbirlerinden nafaka isteyebilmeleri için fakirlikleri yanında çalışıp kazanma imkânından da mahrum olmaları şarttır. Kendisine bakacak bir hısımı bulunmayan kimsenin nafakasının devlet tarafından karşılanacağı hususunda İslâm hukukçuları ittifak halindedir.

Hanefî, Zeydî, Zâhirî ve Ca‘ferî mezheplerine göre birden fazla fürû usulün nafaka talebine muhatapsa usule en yakın olanı nafaka ile yükümlü olur. Meselâ nafaka alacaklısı durumundaki usulün fürû olarak oğlunun oğlu ile kızı bulunuyorsa nafakanın tamamı kızı tarafından karşılanır. Aynı yakınlık derecesinde birden fazla fürû bulunduğunda eşit hisseler halinde usulün nafakasını temin ederler. Fürûun nafaka mükellefi kılınabilmesi için usulünün vârisi olup olmaması, eğer vâris ise mirastaki pay oranı önemli değildir; esas olan yakınlıktır. Meselâ nafaka alacaklısı usulün bir kızı ve bir oğlu varsa nafaka borcunu eşit olarak öderler. Şâfiî mezhebinde fürûun yakınlık dereceleri farklı ise en yakın olanı, yakınlık dereceleri aynı ise usulün mirasçısı olanların hepsi mirastaki hisseleri dikkate alınmaksızın nafaka yükümlüsü sayılır. Hanbelî mezhebinde fürûun

nafaka yükümlülüğü usulden alabilecekleri miras hisseleri nisbetindedir. Mâlikî mezhebinde ise ana-baba nafaka alacaklısı olduğunda çocuklarının tediye güçleri farklı ise her biri zenginlik derecesine göre ödemede bulunur.

Birden fazla usulün nafaka talebine muhatap olan fürûuun malî gücünün yalnız birinin nafakasını karşılamaya yetmesi durumunda nasıl bir yol izleneceği hususunda İslâm hukukçuları farklı görüşlere sahiptir. Nafaka alacaklısı anne ile baba ise bazı fakihlere göre fürû önce annesinin nafakasını karşılamalıdır, çünkü kadın gelir temininden âciz sayılır, ayrıca Hz. Peygamber iyilik yapılması gerekenlerin başında anneyi saymıştır. Bazıları, çocuğun nafakasından ilk önce baba sorumlu olduğu için önceliğin babaya tanınması gerektiği kanaatindedir. Diğer bir görüşe göre ise bu durumda fürûun ödeyebileceği nafaka miktarı anne ve babası arasında eşit olarak taksim edilmelidir. Nafaka borçlusu yalnız bir kişinin nafakasını karşılayacak durumda olmasına rağmen küçük çocuğu ile babası

kendisinden nafaka talebinde bulunuyorsa Hanefî hukukçuların çoğunluğuna göre öncelikle küçük çocuğun nafakasını karşılamalı, bir kısım Hanefîler'le Mâlikîler'e göre tediye edebileceği miktarı ikisi arasında eşit şekilde pay etmelidir. İki kız veya iki erkek kardeşin birlikte nafaka talep etmesi durumunda biri küçük, biri yetişkin ise ister erkek ister kız olsun öncelikle küçüğün nafakası karşılanır. Nafaka talebinde bulunan kardeşlerin biri erkek, biri kız ise öncelikle kız kardeşin nafakası karşılanır. Baba ile dedenin birlikte nafaka talep etmesi durumunda öncelikle babanın nafakası karşılanır. Şâfiî hukukçularına göre yalnız bir kişinin nafakasına yetecek malî gücü olan yükümlü birden fazla alacaklısının talebiyle karşılaştığında önce küçük çocuğuna, sonra sırasıyla annesine, babasına, yetişkin çocuğuna ve kaçıncı batından olursa olsun dedesine ödemede bulunur.

Hanefî mezhebine göre hısımlık nafakasıyla ilgili alacak mahkemece takdir edilen yahut usul veya fürûdan olan alacaklının nafaka yükümlüsüyle anlaştığı, mahkemeye başvurması mümkün olmamışsa ihtiyaç halinin doğduğu tarihte başlar. Hanefî mezhebi dışındaki hukukçular başlangıç için mahkemenin takdirinin şart olmadığı, ihtiyaç halinin doğmasının yeterli olduğu görüşündedir.

Nafaka, insanın hayatını sürdürebilmesi için gerekli olan ihtiyaçların tamamını içine alır. Kaynaklarda bu ihtiyaçlar arasında gıda maddeleri, giyim eşyası, mesken ve mesken için lüzumlu ev eşyaları, hizmetçi masrafları, küçüklerin bakım giderleri, tedavi ve hekim harcamaları, evlendirmedeki çeyiz masrafları ve ölüm halindeki defin masrafları sayılmıştır. Bunların tamamının nafaka kapsamında sayılıp sayılmayacağı hususunda farklı görüşler bulunsa da İslâm hukukçularının, ihtiyaçların karşılanmasında lüks ve gösterişe kaçmamak kaydıyla genel prensiplere ve özellikle örfe göre mâkul bir belirleme yapılması gerektiği noktasında birleştikleri görülür.

Mülkiyet Nafakası. 1. Kölelerin Nafakası. İslâmiyet, köleliğin zaman içinde ortadan kalkmasına imkân verecek bir zemin oluşturma yolunu seçtiğinden (sebepleri için bk. KÖLE), bir yandan kölelerin hürriyetlerine kavuşturulması, öte yandan bu sosyal gerçeklik devam ettiği sürece onların hak ve menfaatlerinin gözetilmesi için tedbirler almıştır. Kur'an ve

Sünnet’in bu yöndeki emir ve tavsiyeleri fıkıh doktrinlerini kölelerin nafakası konusunu da ele almaya, onların hak ve vecîbelerini hukuk çerçevesinde düzenlemeye yöneltmiştir. Özellikle Hz. Peygamber’in kişinin maiyetindeki kölesinin kendisinin kardeşi hükmünde olduğunu belirtip ona yediğinden yedirmesini, giydiğinden giydirmesini, gücünün üstünde iş yüklememesini, yüklediği takdirde ona yardım etmesini emretmesi (Buhârî, “ʿIṭḳ”, 5; Müslim, “Zühd”, 74; İbn Mâce, “Edeb”, 10) nafakayla ilgili hükümlerin belirlenmesinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Kendi dönemlerindeki sosyal olgunun da tesiriyle fıkıh eserlerinde geniş biçimde işlenen bu çerçevedeki hükümler şöylece özetlenebilir: Kölenin nafakası onun iâşe, giyim, mesken, sağlık ve her türlü temizlik masraflarını kapsar. Nafakanın miktarı kölenin ihtiyacını karşılayacak ölçüde olmalıdır; bu belirlenirken çevrenin sosyal durumu ve örfü dikkate alınır. Bazı hukukçulara göre köle evlenmek istediği takdirde sahibi tarafından evlendirilir. Kölenin sahibi, çalışıp kazanma imkânına sahip olan kölesinin nafakasını karşılamayı reddettiğinde köle çalışıp elde edeceği kazançla bizzat kendi nafakasını karşılar. Kölenin sahibi kölesinin çalışıp kazanmasına izin vermiyorsa mahkemece önce kölesinin nafakasını karşılaması veya çalışmasına izin vermesi hususunda kendisine tebligatta bulunulur, buna uymazsa mahkeme kararıyla sahibinin malından kölenin nafakası karşılanır (el-Ahkâmü’ş-şer‘iyye, md. 602-603).

2. Hayvanların Nafakası. İslâm âlimleri özel mülkiyet Hakkının, mâlik olunan mallar üzerinde hiçbir kayıt taşımayan mutlak tasarruf yetkisine sahip olma anlamına gelmediğine, eşyayı elinde bulunduran kişinin onunla ilgili bir tasarrufta bulunurken mülkün gerçek sahibinin Allah, kendisinin ise geniş mânada bir emanetçi hükmünde bulunduğunu kabullenerek şahsî yararını gözettiği kadar kamu yararını da gözetmesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Bu çerçevede hayvanların fert ve toplum için iktisadî bir değer olduğunu hatırlatan âyetler (en-Nahl 16/5-8, 80), insanlara olduğu kadar hayvanlara da merhamet gösterilmesini emreden hadisler (Buhârî, “Edeb”, 18, 27, 90; Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 1; Tirmizî, “Birr”, 16) başta olmak üzere ilgili delilleri göz önüne alan fakihler hayvana karşı bakım ve gözetim sorumluluğu konusunu “hayvanların nafakası” adı altında ele alıp incelemişlerdir (Burhaneddin el-Mergīnânî, II, 49; el-Ahkâmü’ş-şer‘iyye, md. 628-633; Şeyh Nizam v.dğr., I, 573). Buna göre hayvanın hayatiyetini devam ettirip yapısına uygun biçimde verimliliğini sağlayacak her türlü

harcama yanında sağlığıyla ilgili koruyucu tedbirlere ait masraflar ve baytarlık giderleri nafaka kapsamında mütalaa edilir (İbnü'l-Hümâm, III, 356; el-Ahkâmü'ş-şer'iyye, md. 628-629). Hayvan nafakasının borçlusu, hayvanın sahibi veya ondan ivazsız olarak yararlanma Hakkını elinde bulunduran kişidir. Hisseleri oranında müştereken mâlik oldukları hayvandan yararlanan paydaşlar onun nafakasından da aynı oranda sorumlu olurlar.

Ebû Yûsuf'a ve Hanefî mezhebi dışındaki çoğunluğa göre hayvanının sahibi nafakasını temin etmez ve durum mahkemeye intikal ederse hâkim bu vecîbeyi yerine getirmesine, getiremeyecekse onu satmasına veya başkasına kiralayıp nafakasını karşılamasına, bunlar sonuç vermediğinde, eti yenen türden ise hayvanını kesmesine hükmeder. Bu yollardan biriyle netice alınamadığı sürece hayvanın nafakası devlet tarafından, o da mümkün olmazsa çevredeki müslümanlar tarafından karşılanır. Hanefî mezhebine göre ise bu konuda hâkimin vereceği karar bir uyarı niteliğinde olup hayvan sahibinin sorumluluğu hukukî (kazâî) olmaktan çok dinî ve ahlâkîdir (diyânî). Öte yandan fıkıh kitaplarında ve Osmanlı Nafaka Kanunu taslağında nafaka konusuyla ilintisi kurularak hayvanlara iyi muamele edilmesi ve yavrularının bakımı gibi hususlar üzerinde de durulmuştur. Meselâ hayvana ağır yük yüklemek ve onu devamlı yürütmek hukuka aykırı sayıldığı gibi emziren hayvanın memesinde

yavrusuna yetecek kadar süt ve kovanlarda kış mevsiminde arılara yetecek miktarda bal bırakmanın gerekli olduğu belirtilmiştir (el-Ahkâmü'ş-şer'iyye, md. 630-633).

3. Cansız Varlıkların Nafakası. Allah Teâlâ'nın evrendeki imkânları ve güzellikleri insanların yararlanmaları için yarattığını, bunun da insana tabiatı ve çevreyi koruma sorumluluğu yüklediğini belirten ve yeryüzünde tahribat yapanları yeren âyet ve hadislerden hareketle fakihler, mülkiyete konu teşkil eden cansız malların olabildiğince devamlılığını temin edecek ve kendilerinden beklenen gayeleri gerçekleştirecek masrafların yapılmasını zorunlu görmüşler ve bu hususu cansızların nafakası adı altında ele almışlardır. Buna göre bağ, bahçe, ekili-dikili arazi, mesken, han, hamam gibi yapıların bakım ve onarım giderleri, aynı şekilde park, bahçe gibi umumun menfaatine terkedilmiş yerlerin, kamu binalarının bakım ve

gözetimleri nafaka kapsamında değerlendirilmiştir (İbnü'l-Hümâm, III, 356; el-Ahkâmü'ş-şer'iyye, md. 634). Dolayısıyla fabrika, atölye, makine, nakil vasıtaları gibi malların korunması ve verimliliklerinin arttırılması için yapılan her türlü bakım, tamir giderleri ve yenileme masraflarını da nafaka kapsamında düşünmek gerekir.

Cansız malların nafakasından sahibi veya ivazsız olarak kullanım Hakkını elinde bulunduran kişi sorumludur. Kamu hizmetine terkedilmiş park bahçe gibi yerlerle kamuya ait hizmet binalarının bakım ve gözetimi devlete aittir. Müşterek mülkiyet söz konusu ise her bir paydaş hissesi oranında nafakayı karşılar ya da hissesine düşen kısmın ürettiği menfaatten diğer ortaklar lehine vazgeçer. Aksi takdirde diğer paydaşlar yargıya başvurma Hakkına sahiptir.

Müstakil mülkiyette kendi malına karşı nafaka borcunu ifa etmeyen kişiye fakihlerin çoğunluğuna göre yargı yoluyla yaptırım uygulanmaz, "iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma" usulleri çerçevesinde gereken uyarılar yapılır; Zâhirî ve Ca'ferî hukukçularına göre ise gerekli harcamaları yapmaya hâkim kararıyla zorlanır (İbn Hazm, VII, 123; Şehîd-i Sânî, II, 146). Zira onlara göre aksi davranış Kur'an'ın kötülediği ekili dikili şeyleri yok etme, dolayısıyla bozgunculuk yapma (el-Bakara 2/205) kapsamına girmektedir.

İslâm âlimlerinin Kur'an ve Sünnet'teki deliller ışığında nafakayı, sadece aralarında belirli bir aile ve kan bağı bulunan kişilerin birbirlerine karşı bakım ve yardım yükümlülüklerini değil, kişinin kendisiyle arasına mülkiyet bağı bulunan canlı ve cansız bütün varlıklara bakma yükümlülüğünü de ifade eden bir kavram olarak ele almalarının husumetlerin asgari düzeye indirilmesi, sosyal adaletin gerçekleştirilmesi ve toplumsal barışın sağlanması yanında doğanın, çevrenin ve ferde ait görünse de toplum Hakkıyla yakından ilgili olan millî servetin korunması açısından önemli bir misyon ifa ettiği görülmektedir. Günümüzde milletlerarası kuruluşların da desteğiyle bazı ülkelerin pozitif hukuk düzenlemelerinde yerini almaya başlayan hayvan haklarının müslüman hukukçular tarafından daha başlangıçta hukuk düzleminde incelenip müeyyidelere kavuşturulması yanında mülkiyete konu teşkil eden maddî varlıkların korunmasıyla ilgili ihmalin toplum yararını zedeleyeceğine,

hatta yaratılışın temelinde var olan güzellik, âhenk ve dengenin bozulmasına sebep olacağına dikkat çekilerek bu değerlerin korunup imkân nisbetinde sonraki nesillere aktarılması için ferde ve topluma sorumluluklar yüklenmesinin oldukça ileri bir düşüncenin ürünü olduğunu söylemek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "nfḳ" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "nfḳ" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "nfḳ" md.; Müsned, II, 226; IV, 64, 163; V, 377; Buhârî, "Nafaḳāt", 1, 9, "ʿIṭḳ", 5, "Edeb", 18, 27, 90; Müslim, "Zekât", 38, "Aḳżıye", 7, "Zühd", 74; İbn Mâce, "Ticârât", 64, "Edeb", 10; Ebû Dâvûd, "Nikâḥ", 40-41, "Edeb", 119-120, "Büyûʿ", 77, "Ḥudûd", 1; Tirmizî, "Tefsîr", 9, "Birr", 16; Şâfiî, el-Üm, Kahire 1388, V, 77, 78; Hassâf, Kitâbü'n-Nafaḳāt (nşr. Ruhi Özcan, Prof. M. Tayyib Okiç Armağanı içinde), Ankara 1978, s. 2, 3, 5, 17, 22, 23, 31-34, 36, 37 (175-224); Hırakī, el-Muḫtaṣar (İbn Kudâme, el-Muġnî içinde), VIII, 231; Mâverdî, Kitâbü'n-Nafaḳāt (nşr. Âmir Saîd ez-Zîbârî), Beyrut 1418/1998, s. 128, 129, 160,161, 193, 196; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VII, 123; X, 92, 102, 106, 107, 282, 291, 292; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Mebsûṭ fî fıḳhi'l-İmâmiyye, Tahran, ts. (el-Mektebetü'l-Murtazaviyye), VI, 30, 31; Serahsî, el-Mebsûṭ, V, 44, 180-184, 190-191, 193, 209, 222, 223, 232; XXVII, 186 vd.; Kâsânî, Bedâʾiʿ, IV, 16, 23, 26, 28, 33, 35, 38, 39, 40, 41; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, Kahire 1316, II, 49; III, 329, 334, 335, 351; İbn Kudâme, el-Muġnî, VIII, 189-190, 232; IX, 230, 233, 267, 272, 281, 299, 317-318; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, el-ʿAzîz şerḥu'l-Vecîz (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1417/1997, X, 38-43; MuHakkık el-Hillî, Şerâʾiʿu'l-İslâm, Beyrut, ts., II, 46, 49; Halîl b. İshak el-Cündî, Muḫtaṣar, Kahire, ts., II, 522-524; İbnü'l-Murtazâ, el-Baḥrü'z-zeḫḫâr, San'a 1366/1947, III, 271, 274, 278, 279, 286; İbnü'l-Hümâm, Feṭhu'l-ḳadîr (Bulak), III, 344, 355, 356; Ebü'l-Hasan Abdullah b. Miftâh, el-Münttezeʿu'l-muḫtâr mine'l-Ġayṡi'l-midrâr: Şerḥu'l-Ezhâr, San'a 1424/2003, V, 443-449, 576, 600, 601, 609; Süyûtî, en-Nuḳūlü'l-müşriḳa fî mesʾeleti'n-nafaḳa (nşr. Saîd Muhammed el-Lahhâm), Beyrut 1417/1996;

Hattâb, Mevâhibü'l-celîl, Kahire 1329, IV, 206-207, 209; Şehîd-i Sânî, er-Ravżatü'l-behiyye fî şerḥi'l-Lümʿati'd-Dımaşḳıyye, Kahire, ts., II, 142, 143, 144, 146; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, IV, 193, 211; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, III, 425, 428, 430, 431, 450; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Kahire 1386/1967, VII, 177, 179, 187, 207, 208, 209, 210, 213, 214; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ (nşr. M. Emîn ed-Dannâvî), Beyrut 1417/1997, IV, 2819, 2833, 2846; Haskefî, ed-Dürrü'l-muḫtâr (İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr [Kahire] içinde), II, 205-207; III, 579, 586; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Bulak 1318, IV, 187, 200, 201; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 513, 515-517, 522, 523; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), III, 372, 572, 575, 579, 605, 670; IV, 357; a.mlf., Taḥrîrü'n-nuḳūl fî nafaḳāti'l-fürûʿ ve'l-uṣûl, DİB İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 183; Muhammed Hasan en-Necefî, Cevâhirü'l-kelâm (nşr. Abbas el-Kūçânî), Beyrut 1377 hş., XXXI, 381; el-Ahkâmü'ş-şer'iyye fi'l-ahvâli'ş-şahsiyye, İstanbul 1333, md. 159, 279, 280-286, 322-323, 523, 601-604, 628-633, 634; Şeyh Nizâm v.dğr., Fetâvâ'l-Hindiyye, Diyarbakır 1393/1973, I, 573, 574, 584; Ruhi Özcan, İslâm Hukukunda Karı-Koca Nafaka Mükellefiyeti (doktora tezi, 1976), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi; a.mlf., İslâm Hukukunda Hısımlık Nafakası (doçentlik tezi, 1980), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi; Subhî Mahmesanî, el-Mebâdiʾü'ş-şerʿiyye ve'l-ḳānûniyye fi'l-ḥacr ve'n-nafaḳāt ve'l-mevârîs̱ ve'l-vaṣiyye, Beyrut 1981; Ârif el-Basrî, Nafaḳātü'z-zevce fi't-teşrîʿi'l-İslâmî, Beyrut 1981; Hayât M. Ali, en-Nafaḳāt fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve âs̱ârüha'l-ictimâʿiyye (doktora tezi, 1403), Câmiatü Ümmi'l-kurâ; Muhyiddin Kādî, Nafaḳātü'l-ḳarâbe fi'l-fıḳhi'l-Mâlikî ve ġayrühû mine'l-meẕâhib (doktora tezi, 1984), el-Külliyyetü'z-Zeytûniyye li'ş-şerîa ve usûli'd-dîn; en-Nafaḳāt ve'r-raḍâʿ li-Şemsi'l-eʾimme el-Ḥulvânî (haz. Âmir Saîd Nûrî, doktora tezi, 1405), Câmiatü Ümmi'l-kurâ; Reşâd Hasan Halîl, Nafaḳatü'l-eḳārib fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1407/1987; Celal Erbay, İslâm Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası, Bakü 1995, s. 114, 125; Şadiye Görgülü, İslâm Hukukunda Karı Nafakası (yüksek lisans tezi, 1998), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdulrakip Arslan, İslâm Hukukunda Usul ve Furu' Nafakası (yüksek lisans tezi, 2001), Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; "İʿsâr", Mv.F, V, 246-256; "Nafaḳa", a.e., XLI, 34-100.

Celal Erbay

NÂFİ‘

(النافع)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “fayda vermek” anlamındaki nef‘ kökünden türeyen nâfi‘ kelimesi “fayda veren” demektir. Allah’a nisbet edildiğinde “dilediği mahlûka hayırlı ve faydalı şeyi veren” mânasına gelir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nf‘a” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “nf‘a” md.). “Allah size bir

zarar gelmesini diler veya bir fayda elde etmenizi murat ederse O’na karşı kimin bir şey yapmaya gücü yetebilir?” meâlindeki âyette (el-Feth 48/11) darr ve nef‘ kavramları irade sıfatı yoluyla zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilmiştir. Nef‘ ve darr kavramları yedi âyette fiil kalıplarıyla, beş âyette de nef‘ darr şeklinde putlardan nefyedilmiş ve dolayısıyla bu sıfatların tapınılmaya lâyık olan Allah’ın zatında bulunduğu belirtilmiştir. Ayrıca ondan fazla âyette anlam bakımından birbirine yakın olan durr, ricz, azap kelimelerinin yer aldığı cümlelerde bunların ortadan kaldırılması bağlamında nef‘ kavramının içeriği Allah’a izâfe edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Mu‘cem, “nf‘a”, “ḍrr”, “kşf” md.leri).

Nâfi‘ ismi İbn Mâce ile Tirmizî’nin rivayet ettiği esmâ-i hüsnâ listesinde yer almış (“Du‘a’”, 10; “Da‘avât”, 82), birçok hadis metninde nef‘ kavramı Allah’a nisbet edilmiştir (Wensinck, el-Mu‘cem, “nf‘a” md.). Ebû Hüreyre’den rivayet edilen bir hadisten Hz. Peygamber’in dualarından birinin şöyle olduğu anlaşılmaktadır: “Allahım! Öğrettiğin şeylerden beni faydalandır, bana fayda verecek şeyleri öğret ve bilgimi arttır!” (İbn Mâce, “Du‘a’”, 2; Tirmizî, “Da‘avât”, 128). Resûl-i Ekrem bir gün Abdullah b. Abbas’ı terkisine almış ve, “Allah’ın, sayesinde seni faydalandıracağı öğütler vereyim mi sana, ey genç?” dedikten sonra sıraladığı öğütleri içeren metinler içinde nef‘ ve darr kavramlarını zât-ı ilâhiyyeye nisbet etmiştir (Müsned, I, 307-308).

Nef‘ kavramının yer aldığı âyetler incelendiği takdirde iki hususun dikkat

çektiği görülür. Bunlardan birinin nef'in darr kavramıyla birlikte kullanılması, diğerinin de Allah'tan başka tapınılan varlıkların zarar veya fayda vermek gibi bir kudrete sahip bulunmadıkları, dolayısıyla hürmet ve tâzime putların değil Allah'ın lâyık olduğu gerçeğinin vurgulanmasıdır. Âlimler, dâr isminin nâfi' ile birlikte Allah'a nisbet edilmesinin gereğini vurgularken nâfiin tek başına kullanılmasını sakıncalı görmemişlerdir (Hattâbî, s. 94; Ebû Abdullah el-Halîmî, I, 205-206). Dâr ve nâfi' isimleri Fahreddin er-Râzî'nin de belirttiği gibi övgü ifade eden isimlerdir, zira bu isimlerin içerdiği kudrete sahip bulunmayan bir varlığın kâinatın yaratıcısı ve yöneticisi olması mümkün değildir (Levâmiʿu'l-beyyinât, s. 345). Şüphesiz hayır ve şer dahil olmak üzere olan biten her şey, ayrıca onları doğuran veya sağlayan sebepler Allah'ın kudret ve iradesinin dahilindedir. Nâfi' ismine, "zararlı gibi görünen bir şeyi isabetli fakat sezilmez yollarla faydalı hale getiren, çaresizlerin imdadına yetişen ve ihtiyaçtan fazlasını lutfeden" gibi mânalar da verilmiştir. Hayatın acı-tatlı, hayırlı-şerli, faydalı-zararlı alternatifleri çerçevesinde seyrettiği bilinmektedir. İnsanın karşılaştığı güçlükleri aşabilmesi için elinden gelen çabayı göstermesi gerekir, ancak onun aşamayacağı güçlükler de vardır. Kişinin, güçlükler karşısında bütün hayır ve şerrin Allah'ın kudreti dahilinde bulunduğu bilincini taşıması kendisine hem güç kazandırır hem de başarısızlık halinde onu ruhî çöküntüden korur. Zira Allah'ın takdir ve kazâsına rıza göstermeyenin derdine deva bulunamaz (Kuşeyrî, s. 90; ayrıca bk. DÂR). Fiilî sıfatlar çerçevesine giren nâfi' ismi cebbâr, latîf, muğnî, muiz, mukīt ve rezzâk isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "nfʿa" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "nfʿa" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "nfʿa" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "nfʿa", "ḍrr", "kşf" md.leri; Müsned, I, 306-308; İbn Mâce, "Duʿâʾ", 2, 10; Tirmizî, "Daʿavât", 82, 128; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1399/1979, s. 63; Hattâbî, Şeʾnü'd-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 94-95; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde),

Beyrut 1399/1979, I, 205-206; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi't-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 90; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 156-157; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Beyrut 1404/1984, s. 345.

Bekir Topaloğlu

NÂFİ‘

(نافع)

Ebû Abdillâh Nâfi‘ b. Hürmüz (Sercis, Kâvus) el-Kureşî el-Adevî elMedenî (ö. 117/735)

Abdullah b. Ömer'in âzatlı kölesi, tâbiî.

30 (650-51) yılı civarında doğduğu tahmin edilmektedir. Fars veya Berberî asıllı olduğu, Horasan, Nîşâbur, Deylem, Tâlekān, Kâbil gibi şehirlerden birinin fethi sırasında küçük yaşta esir edildiği, ganimetlerin taksiminde Abdullah b. Ömer'in payına düştüğü veya İbn Ömer'in onu satın aldığı rivayet edilmiştir. Abdullah b. Ömer'in himayesinde yetiştiğinden "Mevlâ İbn Ömer" (İbn Ömer'in âzatlısı) diye tanındı. Otuz yıldan fazla onun yanında kaldı. Abdullah b. Ömer daha sonra onu âzat etti. Nâfi‘ başta İbn Ömer olmak üzere Hz. Âişe, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Hüreyre, Ümmü Seleme, İbn Ömer'in hanımı Safiyye bint Ebû Ubeyd gibi sahâbîlerden; Hz. Ebû Bekir'in torunları Kāsım b. Muhammed ve Abdullah b. Muhammed, İbn Ömer'in oğulları Abdullah, Ubeydullah, Sâlim ve Zeyd gibi tâbiîlerden hadis rivayet etti. Kendisinden İbn Şihâb ez-Zührî, Ebû İshak es-Sebîî, Humeyd et-Tavîl, İbn Cüreyc, Abdullah b. Avn, İbn Ebû Leylâ gibi tâbiîler hadis öğrendi. Mâlik b. Enes, Eyyûb es-Sahtiyânî, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Sâlih b. Keysân, Leys b. Sa‘d, Evzâî, İbn İshak, İbn Şübrüme, Nâfi‘ b. Abdurrahman gibi âlimler onun en tanınmış talebeleridir. Öğrencileri arasında rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer alan üç oğlu Abdullah, Ömer ve Ebû Bekir de vardır. İmam Mâlik'in söylediğine göre Arap olmaması sebebiyle Nâfi‘in telaffuzu düzgün değildi. Halife Ömer b. Abdülazîz'in, sünneti öğretmesi için Mısır halkına, zekât âmili olarak da Yemen bölgesine gönderdiği Nâfi‘ 117 (735) yılında vefat etmiş olup bu tarih 116, 119 ve 120 (738) olarak da zikredilmiştir.

Nâfi‘in hadis rivayetindeki bazı uygulamaları sonraki dönemlerde rivayet usulleri olarak benimsenmiştir. Onun İbn Ömer'den duyduğu hadisleri ihtiva eden sahîfesi kendisine arz yoluyla okunduğunda bu hadislerin,

hocanın ağzından duyulan rivayetler nakledilirken kullanılan “haddesenâ” edâ sîgasıyla rivayet edilebileceğini söylemesi söz konusu usullerden biridir. Talebelerine hadis imlâ ettiği ve bunlardan bazılarının kendisinden öğrendikleri hadisleri ihtiva eden sahîfeleri bulunduğu kaydedilmektedir (M. Mustafa el-A‘zamî, I, 215-217). Talebelerinin kendisinden rivayet ettikleri hadisleri yazdıkları söylendiğinde Nâfi‘ bunları gözden geçirip tashih etmek istemiş ve onun bu uygulaması daha sonraları mukābele ve asıl nüshaya arzetme metoduna örnek gösterilmiştir. Muhaddislerin hadislerde yaptığı gramer hatalarını düzeltme konusu kendisine teklif edildiğinde Nâfi‘ rivayetteki dil hatalarını tashih etmeyi doğru bulmamış ve, “Ben duyduğum gibi naklederim” demiştir (İbn Asâkir, LXI, 437). Nâfi‘in rivayetlerine Kütüb-i Sitte başta olmak üzere bütün hadis kitaplarında yer verilmiş, Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Ebü’l-Hasan el-İclî, Nesâî, İbn Sa‘d onu sika olarak değerlendirmiş, tâbiînin Medine’deki imamlarından biri kabul edilmiştir. Buhârî’ye göre en sahih sened Mâlik - Nâfi‘ - İbn Ömer şeklinde olanıdır. Hadis âlimleri Şâfiî - Mâlik - Nâfi‘ - İbn Ömer tarikini ise “altın silsile” olarak nitelendirmiştir. İmam Mâlik, “Nâfi‘in bir

rivayetini duyduğum zaman artık onu bir başkasından duyup duymadığıma önem vermem” demiş, Nevevî de onun güvenilir bir kişi olduğunda ulemânın icmâı bulunduğunu kaydetmiştir. Meymûn b. Mihrân’ın, yaşlılık döneminde Nâfi‘in aklî melekesini kaybettiğine dair iddiası hiçbir âlim tarafından kabul görmemiştir (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 101).

Hadislerin Hz. Muhammed’in sözü olmayıp daha sonra uydurulduğunu ileri süren şarkiyatçılar, Nâfi‘ gibi erken dönemde yaşamış hadis râvilerinin hayalî şahsiyetler olabileceğini iddia etmiştir. Nitekim Juynboll, Nâfi‘in “müşterek râvi” (hadislerin kendisinden yayıldığı iddia edilen kaynak râvi) gibi göründüğünü ve onunla ilgili isnadlardan Mâlik b. Enes’in sorumlu olduğunu ileri sürmüştür. İslâm hukukunun menşeini hukukî hadisler bağlamında inceleyen Joseph Schacht’a göre İslâm hukukunun menşei Hz. Muhammed ve ondan sonraki nesilde değil II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında aranmalıdır. Dolayısıyla hukuka dair hadislerin isnadlarının ancak bu tarihten sonrakileri sahih kabul edilebilir. Hz. Peygamber, sahâbe ve genellikle I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısından önce vefat etmiş tâbiînin isnadlarda yer alması daha sonraki bir gelişmenin neticesidir. Yine Joseph

Schacht’a göre Mâlik’in Nâfi‘e talebelik etmesi aradaki yaş farkı yüzünden mümkün görünmemektedir. Eğer aralarında gerçekten hoca-talebe ilişkisi varsa Mâlik ondan ancak çok küçük yaşta faydalanmış veya bizzat Nâfi‘den değil onun hadislerinin yazılı olduğu bir kaynaktan istifade etmiş olabilir. Nâfi‘in İbn Ömer’le ilişkisi de sorgulanmalıdır. Çünkü Nâfi‘ ile İbn Ömer arasındaki hocalık-talebelik münasebeti bir aile isnadıdır ve bu tür isnadlar genellikle hadislerin uydurma olduğunu gösteren işaretlerdir. İsnadlarda zaman zaman Nâfi‘ yerine Sâlim, Abdullah b. Dînâr, Zührî gibi isimlerin yer alması da Nâfi‘e atfedilen hususlardan onun sorumlu tutulmaması yönünde bir şüpheye sebep olmaktadır. Nitekim Medineliler bu isnadla nakledilen birçok hadise muhalif hareket etmiş olup bu da söz konusu isnadlarla nakledilen hadislerin yerleşik Medine doktrininden sonraki bir tarihte ortaya çıktığını göstermektedir. Ayrıca Nâfi‘ birbirine muhalif pek çok hadisin isnadında yer aldığına göre onun adı uzunca bir süre farklı amaçlarla kullanılmış olmalıdır (The Origins of Muhammadan Jurisprudence, s. 176, 177-179, 243).

Schacht’ın bu görüşleri diğer bazı şarkiyatçılar tarafından kabul görmemiş, Mâlik-Nâfi‘-İbn Ömer isnadı Hakkındaki görüşleri eleştirilmiş, Mâlik ile Nâfi‘ arasındaki yaş farkının Mâlik’in ondan semâını engelleyecek kadar fazla olmadığı, Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾdaki bazı rivayetlerinde onun Nâfi‘den semâ yoluyla hadis aldığını gösteren ifadeler bulunduğu belirtilmiştir. Ayrıca Schacht’ın Mâlik-Nâfi‘-İbn Ömer isnadını aile isnadı olduğu gerekçesiyle eleştirmesine de karşı çıkılmış, aile isnadlarının uydurma sayılmadığı, fakat bazıları tarafından uydurma hadisleri desteklemek için kullanılabildiği için bu isnadlara ihtiyatla yaklaşılması gerektiği ifade edilmiştir (Robson, XV [Glasgow 1953], s. 22-23). Juynboll de Mâlik-Nâfi‘-İbn Ömer isnadı Hakkında Schacht gibi düşünmekle birlikte meseleyi bu bağlamda ele almamış, The Encyclopaedia of Islam’da yazdığı “Nāfiʿ” maddesinde ve Der Islam’da yayımlanan makalesinde Nâfi‘in tarihî kişiliğini sorgulamış, onun hayatına dair çok az bilgi bulunduğunu ve bu bilgilerin çelişkili olduğunu söylemiştir.

Nâfi‘in biyografisinin İbn Sa‘d’ın eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ’sı ve Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin Ṣıfatü’ṣ-ṣafve’sinde yer almamasını hayret verici bulan Juynboll’ün (Isl., LXX/2 [1993], s. 217 vd.) Ṣıfatü’ṣ-ṣafve’nin telif yöntemini dikkate almadığı ve Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin eserinde Nâfi‘

kaynaklı bilgilere yer verdiğini (I, 581) görmediği, ed-Duʿafâʾ ve'l-metrûkîn adlı eserinde Nâfi'in oğlu Abdullah'tan genişçe söz ettiğini (II, 144) farketmediği ve İbn Sa'd'ın eṭ-Ṭabaḳāt'ın mütemmim kısmında Nâfi'in hayatına genişçe yer verdiğini (s. 142-145) tesbit edemediği anlaşılmaktadır. Harald Motzki, Juynboll'ün Nâfi'in tarihî bir kişilik olmadığı ve onun isminin isnadlara Mâlik ve daha sonraki musannifler tarafından eklendiği şeklindeki iddialarını eleştirmekte, Nâfi'in hayatı Hakkında az bilgi bulunmasının diğer birçok râvi için de söz konusu olduğuna ve İbn Sa'd'ın eṭ-Ṭabaḳāt'ında görüldüğü üzere râviler Hakkında verilen bilgilerin onların önemiyle orantılı sayılmadığına dikkat çekmektedir. Nâfi' Hakkında kaynaklarda zaman zaman gerçek tarihî haber niteliğinde kabul edilebilecek özel bilgiler de nakledildiğini söyleyen Motzki, Nâfi' ile ilgili haberlerin hemen hepsinin kaynağının Mâlik olduğu iddiasını da doğru bulmamakta, böyle olsa bile bunun tabii olacağını söylemektedir. Ayrıca Motzki, Mâlik'in Nâfi'in öğrencisi olmadığı yolundaki iddiasını ispatlamak için Juynboll'ün seçmeci bir tavır ortaya koymak suretiyle işine gelen metinleri maksadı doğrultusunda yorumladığı kanaatindedir. Erken dönem Arapça papirüsler üzerindeki çalışmalarıyla bilinen şarkiyatçı Nabia Abbott'a göre de eldeki mevcut papirüsler, Juynboll tarafından Nâfi' ile ilgili olarak ileri sürülen iddiaların geçersizliğini ortaya koyacak niteliktedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt: el-Mütemmim, s. 142-145; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, VIII, 84; Müslim, el-Künâ ve'l-esmâʾ (nşr. Abdürrahîm M. Ahmed el-Kaşkarî), Medine 1404/1984, I, 272; Rabaî, Târîḫu mevlidi'l-ulemâʾ ve vefeyâtihim (nşr. Abdullah b. Ahmed b. Süleyman el-Hamed), Riyad 1410, I, 273-274; Dârekutnî, Ẕikru esmâʾi'ṭ-ṭâbiʿîn ve men baʿdehüm (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût - Bûrân ed-Dannâvî), Beyrut 1406/1985, I, 241; İbn Mencûye, Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim (nşr. Abdullah el-Leysî), Beyrut 1407/1987, II, 288-289; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, LXI, 421-443; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, I, 581; a.mlf., ed-Duʿafâʾ (nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kādî), Beyrut 1406/1986, II, 144; Nevevî, Tehẕîbü'l-esmâʾ ve'l-luġāt, Beyrut 1416/1996,

II, 424-425; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XIX, 298-305; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 95-101; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 99-100; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, VI, 53-54; VII, 499-500; X, 412-415; J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1950, s. 170, 176-179, 243; a.mlf., "A Revaluation of Islamic Tradition", JRAS (1949), s. 143-154; N. Abbott, Studies in Arabic Literary Papyri, Chicago 1957, I, 36; M. Mustafa el-A'zamî, Dirâsât fi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî, Riyad 1401/1981, I, 188, 215-217; Muhammed ez-Zühaylî, Merciʿu'l-ʿulûmi'l-İslâmiyye, Dımaşk, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 114; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/1, s. 35-38; Fatma Kızıl, Oryantalistlerin Hadislerin Menşeini Tespite Yönelik Yöntemleri (yüksek lisans tezi, 2005), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 24, 31, 32-33, 37; J. Robson, "The Isnad in Muslim Tradition", Transactions-Glasgow University Oriental Society, XV, Glasgow 1953, s. 15-26; G. H. A. Juynboll, "Nāfiʿ the Mawlā of Ibn ʿUmar and His Position in Muslim Ḥadīth Literature", Isl., LXX/2 (1993), s. 207-244; a.mlf., "Re-Appraisal of Some Technical Terms in Hadith Science", Islamic Law and Society, VIII/3, Leiden 2001, s. 303-349; a.mlf., "Nāfiʿ", EI² (İng.), VII, 876-877; H. Motzki, "Quo Vadis Ḥadīt-Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: "Nāfiʿ the Mawlā of Ibn ʿUmar and His Position in Muslim Ḥadīth Literature", Isl., LXXIII/2 (1996), s. 193-231.

İbrahim Hatiboğlu

NÂFİ‘ b. ABDURRAHMAN

(نافع بن عبد الرحمن)

Ebû Ruveym Nâfi‘ b. Abdirrahmân b. Ebî Nuaym elMedenî (ö. 169/785)

Kırâat-i seb‘a imamlarından.

Aslen İsfahanlı olup çocukluk dönemine ait bazı izlere Medine’de rastlandığına bakarak burada doğduğu tahmin edilebilir; bunun tarihi de Zehebî’nin zikrettiğine göre 70’li (690) yıllardır (Aʿlâmü’n-nübelâʾ,

VII, 336). Zehebî’nin doksan yıl yaşadığını belirttiği dikkate alındığında ise (Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, I, 247) bu tarihin 79 (698) olduğu anlaşılır. Ebû Nuaym, Ebû Abdullah, Ebû Muhammed, Ebû Abdurrahman ve Ebü’l-Hasan künyeleriyle de anılmış, Ca‘vene b. Şeûb el-Leysî’nin mevlâsı olduğu için Leysî nisbesiyle zikredilmiştir.

Kıraat ilmini tâbiînden öğrenen Nâfi‘ bu nesilden yetmiş kadar kişiden faydalandığını söylemiş, bunlardan iki zatın ittifak ettiği okuyuşu aldığını, bir kişinin şüphe ve tereddüt gösterdiği veya şâz bir vecih niteliğiyle ortaya koyduğu okuyuşları terkettiğini belirtmiş (Mekkî b. Ebû Tâlib, s. 16-17; Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, I, 244) ve kıraatini bu metotla oluşturduğunu zikretmiştir. Bunu yaparken kıyas yoluna başvurup diğer bazı imamlarda görüldüğü gibi kendi re’yi ile hareket etmemeye ve ictihada yer vermemeye özen göstermiş, kıraatini hocalarından aldıklarını aynen koruyarak telif etmiştir (Enderâbî, s. 51; İbnü’l-Cezerî, II, 331).

İbnü’l-Cezerî’nin kaydettiğine göre meşhur on kıraat imamından Ebû Ca‘fer el-Kārî ile Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rec, Şeybe b. Nisâh, Yezîd b. Rûmân ve Müslim b. Cündeb’in onun hocaları arasında ön plana çıktığı, bunların kıraat ilmini Übey b. Kâ‘b’ın talebesi Abdullah b. Ayyâş’tan aldığı görülmekte, buna göre kıraat ilminde faydalandığı hocaların sayısı çok olsa da onun kıraat senedinin ana kolunun adları zikredilen beş hoca vasıtasıyla Abdullah b. Ayyâş - Übey b. Kâ‘b - Hz. Peygamber şeklinde ifade

edilebileceği anlaşılmaktadır. Nâfi‘ Mevlâ İbn Ömer’in de onun kıraat hocaları arasında farklı bir yeri olduğu görülmektedir. Zira Nâfi‘ b. Abdurrahman, Ebû Ca‘fer’den aldığı kıraati yetmiş kadar yerde terkedip Nâfi‘ Mevlâ İbn Ömer’in kıraat derslerine katıldığını belirtmektedir. Ayrıca Medine’de muhtesib olarak görev yapan Nâfi‘ hadisle de meşgul olarak Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rec, Âmir b. Abdullah b. Zübeyr, Abdurrahman b. Kāsım b. Muhammed b. Ebû Bekir ve Nâfi‘ Mevlâ İbn Ömer gibi isimlerden rivayette bulunmuştur. Bunlar arasında A‘rec’den aldığı 100 kadar hadise ait bir nüshası ile Ebü’z-Zinâd vasıtasıyla yine A‘rec’den aldığı 100’den çok hadisi ihtiva eden bir başka nüshasının olduğu belirtilmiş, ayrıca çeşitli hocalardan aldığı elli kadar hadisinin bulunduğu zikredilmiştir (İbn Adî, VII, 2515).

Kıraat ilminde Mâlik b. Enes, İsmâil b. Ca‘fer el-Ensârî, İbn Verdân, İbn Cemmâz, Kālûn ve Verş onun önde gelen talebeleri arasında yer alırken bunlardan İsmâil b. Ca‘fer ve Kālûn ile Asmaî, Ka‘nebî, İbn Vehb ve diğerleri kendisinden hadis rivayet etmiştir. Kālûn ile Verş, onun kıraatinin meşhur iki râvisi olup rivayetleri hemen bütün kıraat kitaplarında ortaklaşa yer almış ve Nâfi‘ kıraati bu iki zatın okuyuşuyla yaygınlık kazanarak günümüze ulaşmıştır.

Kıraat alanında hüccet kabul edilen Nâfi‘, hocaları Ebû Ca‘fer el-Kārî ve Şeybe b. Nisâh gibi tâbiîler hayatta iken Medine Mescidi’nde Kur’an okumaya ve okutmaya başlamış, yetmiş yılı aşkın bir süre bu ilmi tedrîs ile meşgul olmuştur. İbn Mücâhid’in Kitâbü’s-Sebʿa’sında kıraatinin kaideleri yazılı hale getirilirken Nâfi‘in ismine diğer altı imamdan önce yer verilmesinde, peygamber şehrinin bazı özelliklerinin ve onun bu şehrin kıraat üstadı olmasının göz önünde bulundurulması yanında engin birikim, tecrübe ve bu ilimdeki derinliğinin etkili olduğunda şüphe yoktur. Ancak hadis alanındaki çalışmalarının sınırlı kaldığı anlaşılmakta ve herhangi bir rivayetinin Kütüb-i Sitte’de yer almadığı belirtilmektedir. Bununla birlikte Yahyâ b. Maîn hadis rivayetinde onun için “sika”, Ebû Hâtim “sadûk” ve “sâlihu’l-hadîs” terimlerini kullanmış, İbn Hibbân biyografisine eṣ-Ṣiḳāt’ında yer vermiştir. İbnü’l-Cezerî de sika ve sâlih değerlendirmesine katılmıştır. Ancak Ahmed b. Hanbel, “Kıraati alınır, hadiste önemi yoktur” değerlendirmesi yapmış, Nesâî ise “zararı yok” demekle yetinmiştir.

İmam Mâlik'e göre Medineliler'in kıraati sünnettir ve bu kıraat Nâfi'in kıraatidir. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel de babasına hangi kıraatten daha çok hoşlandığını sorduğunda ondan, "Medineliler'in kıraati, bu olmadığında Âsım b. Behdele'nin kıraati" cevabını almıştır. Mekkî b. Ebû Tâlib'e göre Nâfi'in ve Âsım b. Behdele'nin kıraatleri en güvenilir, senet açısından en sahih ve dil bakımından en fasih kıraatlerdir (el-İbâne, s. 50).

Nâfi'in kıraati önce Medine ve çevresinde benimsenip okunmuş, Enderâbî'nin (ö. 470/1077) belirttiğine göre en az onun dönemine kadar bu çevrede varlığını sürdürmüştür. Âsım b. Behdele'nin kıraati kadar olmamakla birlikte asırlar içinde çeşitli coğrafyalarda kabul görmüş, bugüne kadar bazı İslâm ülkelerinin tercih ettiği bir okuyuş olmuştur. Nitekim İbn Mücâhid (ö. 324/936) bazı Mısırlılar'ın onun kıraatini benimsediklerini belirtmiş (Kitâbü's-Seb'a, s. 87) ve bu kıraat özellikle Kuzey Afrika ülkelerinde yaygınlık kazanmıştır. Makdisî'nin açıklamalarına göre IV. (X.) yüzyılda Mağrib bölgesinde sadece onun kıraati okunmaktaydı ve Mısır'da da durum hemen hemen aynıydı (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 203, 238). Bugün Mısır ve Tunus'un bazı bölgeleriyle Libya'da talebelerinden Kālûn'un, Cezayir ve Fas'ın tamamıyla Tunus ve Mısır'ın bazı bölgelerinde Verş'in rivayetinin okunduğu görülmekte (İbn Âşûr, I, 63), bu ülkelerde neşredilen mushaflarda noktalama ve harekeleme Kālûn ve Verş'in rivayetleri esas alınarak yapılmaktadır. Nâfi' doksan yaşlarında olduğu halde 169 (785) yılında Medine'de vefat etmiş, bu tarih 159 (776) olarak da zikredilmişse de bunun doğru olmadığı belirtilmiştir.

Nâfi kıraatinin dikkat çeken bazı özellikleri şöylece sıralanabilir: 1. "الأنبياء، النبوة، النبيين" gibi kelimeler "الأنبياء، النبوءة، النبيئين" şeklinde hemze ile okunur. 2. Yan yana gelen iki hemzeden "شهداء إذا" örneğinde olduğu gibi ilki fethalı, diğeri kesreli ise ikinci hemze teshîl edilir: "شهداء هَذِا" gibi. 3. Geçtiği her yerde "تذكرون" kelimesindeki "ذ" harfi teşdîd ile okunur: "تذّكّرون". 4. Kālûn'un rivayetinde cem' "mîm"leri hem sılasız hem sıla ile icra edilir:

"أ أنذرتهمو أم لم تنذرهمو لا يؤمنون" gibi. 5. Yine Kālûn'un rivayetinde "هو" ve "هي" zamirlerinden önce "ل، ف، و" harflerinden biri bulunduğunda "هـ" harfi sâkin okunur: "وهْو، وهْي، فهْو، فهْي، لهْو، لهْي" gibi. 6. Verş'in rivayetinde sâkin bir harften sonra katı' hemzesi geldiğinde nakil yapılır. Buna göre meselâ: "مَنْ آمَنَ" ifadesi "مَنَآمَنَ" şeklinde, "الآخرة" kelimesi "الاخرة" diye

okunur.

Eserleri. 1. Tefsîru Nâfiʿ b. Ebî Nuʿaym elMedenî. Tefsîru ʿAṭâ el-Ḫorasânî, Tefsîru Müslim b. Ḫâlid ez-Zencî ve Tefsîru Yaḥyâ b. Yemân el-İclî ile birlikte Medine'de Mektebetü'd-dâr tarafından neşredilmiştir (Hikmet Beşîr Yâsîn, II, 68). 2. Vaḳfü't-tamâm. 3. ʿAdedü'l-Medîniyyi'l-evvel. 4. el-ʿAdedü'ṣ-ṣânî. 5. Müteşâbihü'l-Ḳurʾân (son dört eser için bk. İbnü'n-Nedîm, s. 175, 178). Ayrıca Nâfiʿin hadislerinden oluşan ve İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî (ö. 381/991) tarafından derlenen bir mecmuayı Ebü'l-Fazl el-Huveynî tahkik ederek Cüzʾ fîhi eḥâdîs̱ü Nâfiʿ b. Ebî Nuʿaym adıyla yayımlamıştır (Tanta 1411/1991).

Nâfiʿin kıraati üzerinde ilk asırlardan itibaren çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Asmaî'nin (ö. 216/831) adı bilinmeyen eseri bu konuda ilk çalışmadır (Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, I, 334-335). Ebû Amr ed-Dânî'nin el-Îcâz ve'l-beyân fî uṣûli ḳırâʾeti Nâfiʿ (Paris Bibliothèque Nationale, nr. 592) ve et-Taʿrîf fi'ḫtilâfi'r-ruvât ʿan Nâfiʿ (nşr. et-Tihâmî er-Râcî el-Hâşimî, Fas 1403/1982), Ali b. Abdülganî el-Husrî'nin el-Ḳaṣîdetü'l-Ḥuṣriyye fî rivâyeti Nâfiʿ fi'l-uṣûl (Kahire el-Pizânetü't-Teymûriyye, nr. 457), Mahmûd Halîl el-Husarî'nin Rivâyetü Ḳālûn ʿan Nâfiʿ (Kahire 1394/1974) ve Rivâyetü Verş ʿani'l-İmâm Nâfiʿ elMedenî (Kahire 1975), Abdülhâdî Hamîtû'nun Ḳırâʾetü'l-İmâm Nâfiʿ ʿinde'l-Meġāribe min rivâyeti Ebî Saʿîd Verş (Rabat 1424/2003), Atıyye Kabil Nasr'ın el-Ḳabesü'l-câmiʿ li-ḳırâʾeti Nâfiʿ min ṭarîḳı'ş-Şâṭıbiyye (Kahire 1415/1994), Abdülfettâh el-Kādî'nin en-Naẓmü'l-câmiʿ li-ḳırâʾeti'l-İmâm Nâfiʿ (Tanta, ts. [el-Mektebetü'l-İslâmiyye]) ve İbrâhim el-Mergīnânî'nin en-Nücûmü'ṭ-ṭavâliʿ ʿale'd-Düreri'l-levâmiʿ fî aṣli maḳraʾi'l-İmâm Nâfiʿ (Rabat 1982) adlı eserleri burada zikredilebilir (bu konudaki diğer eserler için el-Fihrisü'ş-şâmil, bk. bibl.; Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzmûl, s. 260-264).

Necati Tetik Kıraat Ta'liminde Tedrisat Usulleri, İmam Nâfi Kıraati, Ravileri Arasındaki Rivâyet İhtilafları, Kıraatını Tedriste Takip Edilecek Yol (1976, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Mehmet Adıgüzel İmam Nâfi ve Kıraatı'nın Özellikleri (1993, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Sâmiye Sâlih ez-Zekîr Ḳırâʾetü'l-İmâm Nâfiʿ elMedenî ve râviyeyhi ve tevcîhü hâẕihi'l-ḳırâʾeti naḥviyyen ve luġaviyyen

(1403, Câmiatü Ümmi’l-kurâ [Mekke]) adıyla yüksek lisans tezi hazırlamış, Ali Rıza Işın da İmam Nâfi ve Kıraatı ismiyle doktora çalışması yapmıştır (1991, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 528; İbn Mücâhid, Kitâbü’s-Sebʿa (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1972, s. 53-65, 87; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VIII, 456-457; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VII, 532-533; İbn Adî, el-Kâmil, VII, 2515; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 175, 178; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 202-203, 238; Mekkî b. Ebû Tâlib, el-İbâne ʿan meʿâni’l-ḳırâʾât (nşr. Abdülfettâh İsmâil Şelebî), Kahire 1379/1960, s. 16-17, 50; Enderâbî, Ḳırâʾâtü’l-ḳurrâʾi’l-maʿrûfîn (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî), Beyrut 1405/1985, s. 51; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), V, 5-6; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXIX, 281-284; Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 241-247, 334-335; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VII, 336-338; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, II, 330-334; İbn Âşûr, Tefsîrü’t-Taḥrîr ve’t-tenvîr, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’t-Tûnisiyye li’n-neşr), I, 63; Hikmet Beşîr Yâsîn, İstidrâkât ʿalâ târîḫi’t-türâs̱i’l-ʿArabî, Cidde 1422, II, 68; el-Fihrisü’ş-şâmil: ʿUlûmü’l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü’l-ḳırâʾât (nşr. el-Mecmau’l-melekî), Amman 1987, I, 30, 89, 92-94, 114, 244, 275, 320, 321, 444, 448; II, 459, 461, 468, 485, 507, 519, 627, 630, 633, 647, 649, 655, 660, 661, 665, 670, 673, 688, 694, 696, 698, 700, 701; Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzmûl, el-Ḳırâʾât ve es̱eruhâ fi’t-tefsîr ve’l-aḥkâm, Riyad 1417/1996, s. 260-264; A. Rippin, “Nāfiʿ b. ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Nuʿaym al-Lay<u>th</u>ī”, EI² (İng.), VII, 878.

Tayyar Altıkulaç

NÂFİ‘ b. EZRAK

(نافع بن الأزرق)

Ebû Râşid Nâfi‘ b. el-Ezrak b. Kays b. Nehâr el-Hanefî (ö. 65/685)

Hâricîler’in Ezârika fırkasının lideri.

Bekir b. Vâil kabilesinin Benî Hanîfe koluna, Ebû Mihnef’e göre ise Temîm kabilesinin Hanzale koluna mensuptur (Taberî, V, 566). Benî Hanîfe’nin mevlâsı olduğunu belirten diğer bir rivayete göre Rum asıllı olan ve Tâif’te demircilik yapan babası Ezrak, Hz. Peygamber’in burayı muhasarası sırasında şehirden çıkarak müslüman olmuştur (Belâzürî, s. 67). Nâfi‘in Bekir b. Vâil kabilesinin reisi Mâlik b. Mesma‘ ile konuşması esnasında onun amcasının oğlu olduğunu söylemesi (M. Rızâ Hasan ed-Düceylî, s. 66), ayrıca bu dönemde Araplar’ın eşrafından olan Hâricîler’in ırk taassubuna sahip bulunması sebebiyle mevâlîden birini kendilerine lider seçmeyecekleri ve Nâfi‘in Benî Hanîfe ile birlikte Basra’da oturması gibi hususlar dikkate alındığında onun Arap asıllı olduğunu belirten rivayetin doğruluğu ağırlık kazanır. Nâfi‘ b. Ezrak’ın Kur’ân-ı Kerîm’i ciddi bir şekilde öğrenmek için çaba göstermesi, Hâricî fıkhıyla ilgilenip fetvalar vermesi (İbn Ebü’l-Hadîd, IV, 136), ayrıca Mekke’de bulunduğu dönemde arkadaşı Necde b. Âmir’le birlikte Abdullah b. Abbas’ın derslerine devam ederek Kur’an’da geçen bir kısım kelimeleri İbn Abbas’ı usandıracak derecede sorup öğrenmeye çalışması (Müberred, III, 1151-1155) onun bu alandaki gayret ve yetişmişliğini göstermektedir.

Nâfi‘ sadece nazarî planda bir âlim olarak kalmamış, düşüncelerini uygulayan siyasî ve askerî bir lider konumunda ortaya çıkmış ve mücadelesini sürdürmüştür. Ubeydullah b. Ziyâd’ın valiliği sırasında Basra’da Benî Hanîfe’nin yaşadığı semtte toplanan, Kur’an okuyup fıkıhla meşgul olan ve zulme karşı çıkan Hâricîler’le birlikte hareket eden Nâfi‘ vali tarafından bir süre hapsedildi. Bu durum onu Hâricîliğe daha çok bağladı, hatta babasının vefatında aralarındaki görüş ayrılığı sebebiyle onun cenaze namazını kılmayı reddetti. Nâfi‘, Abdullah b. Zübeyr’in Mekke’de

gerçekleştirdiği ihtilâl esnasında, aralarında kendisinden sonra Ezârika'nın liderliğini üstlenecek olan Ubeyde b. Hilâl el-Yeşkürî'nin de bulunduğu çok sayıda Hâricî'nin lideri durumundaydı. Büyük ihtimalle İbnü'z-Zübeyr'in hareketini Hâricîliğin yararına geliştirmek amacıyla Basra Hâricîleri ile birlikte Mekke'ye gitti. Buradaki faaliyetleriyle Yemâme'den gelen Hâricîler'in takdirini kazandı. Ardından Basra'da çıkan karışıklıklar üzerine mensuplarıyla beraber oraya döndü. Bu dönüşün, Abdullah b. Zübeyr ile anlaşamaması veya Basra'daki karışıklıklardan faydalanma planına bağlı olması muhtemeldir. Basra ahalisi İbnü'z-Zübeyr'in davasına taraftar olmaya başlayınca Nâfi' ve mensupları onun tayin ettiği valinin şehre girmesine karşı koydularsa da buna engel olamadılar. Her şeye rağmen mücadelesini sürdüren Nâfi' savaşa son vermeyi reddedip Ahvaz ve Hûzistan eyaletinin doğusuna çekildi. Burada kendisini takip eden İbnü'z-Zübeyr kuvvetleriyle cereyan eden savaşta yenilgiye uğrayıp öldürüldü (65/685). Onun mensupları diğer liderlerin başkanlığında bir süre daha varlığını sürdürmüştür (bk. EZÂRİKA).

"Hüküm Allah'ındır" şeklindeki Hâricî sloganını, devlet idaresinin mutlaka Kur'an'a dayanması gerektiği şeklinde kabul eden Nâfi' b. Ezrak'ın itikadî düşünceleri toplum dayanışması kavramından büyük ölçüde etkilenmiştir. Buna göre hasımlarıyla yapılan mücadeleye fiilen katılmayanlar (kaade) ilâhî bir emri çiğnedikleri için küfre girmiştir. Bu sebeple İslâm toplumunun himayesine girerek zimmet ehli statüsünde bulunan yahudiler, hıristiyanlar vb. grupların dışında kalan şahısların mallarına el konulmasının ve bunların öldürülmesinin meşrû olduğu, muhaliflerin eş ve çocuklarının da kâfir kabul edilerek sorguya çekilmesi onun görüşleri arasında yer alır. Onun bu kanaatleri başta Necde b. Âmir olmak üzere mensuplarının kendisinden ayrılmasına sebep olmuştur.

Nâfi' b. Ezrak'ın Mekke'de bulunduğu sırada Abdullah b. Abbas'a sorduğu sorularla bunların cevapları günümüze intikal etmiştir. Süyûtî bunlardan 190 soruya ve cevaplarına yer vermiştir (el-İtḳān, I, 255-282). Aynı soru ve cevaplar Muhammed İbrâhim Selîm tarafından Ġarîbü'l-Ḳurʾân adıyla müstakil olarak yayımlanmıştır (Kahire, ts.). Muhammed Fuâd Abdülbâkī de, Kur'an'da mevcut, anlaşılması güç 200 kadar kelime ile bunlara verilen cevapları ihtiva eden Mesâʾilü Nâfiʿ b. el-Ezraḳ'ı alfabetik sıraya koyarak kendisine ait Muʿcemü ġarîbi'l-Ḳurʾân'la birlikte neşretmiştir (Kahire

1950, s. 234-292). Bu soru ve cevaplar, Süʾâlâtü Nâfiʿ b. el-Ezraḳ ilâ İbn ʿAbbâs adıyla İbrâhim es-Sâmerrâî tarafından da yayımlanmıştır (Bağdad 1968). Ebû Bekir Ahmed b. Caʻfer el-Huttelî ve Ebû Tâhir Muhammed b. Ali b. Allâf'ın rivayetiyle gelen soru ve cevapların iki ayrı metnini Muhammed Ahmed ed-Dâlî Mesâʾilü Nâfiʿ b. el-Ezraḳ ʿan ʿAbdillâh b. ʿAbbâs ismiyle ve notlarla birlikte neşretmiştir (Limasol 1413/1993).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 67; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, III, 1151-1155; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), V, 564-569; İbn Hazm, Cemhere, s. 311; İbn Ebü'l-Hadîd, Şerḥu Nehci'l-belâġa (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1385/1965, IV, 136-141; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, IV, 241; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, VI, 144-145; Süyûtî, el-İtḳān (Beyrut), I, 255-282; M. Rızâ Hasan ed-Düceylî, Fırḳatü'l-Ezâriḳa, Necef 1393/1973, s. 66-70; Hüseyin Hasan, Aʿlâmü Temîm, Beyrut 1980, s. 541; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 25-27; A. J. Wensinck, "Nāfiʿ b. al-Azraḳ", EI² (İng.), VII, 877-878; İbrahim Hatiboğlu, "Muhammed Fuâd Abdülbâkī", DİA, XXX, 530.

Mustafa Öz

NÂFİLE

(النافلة)

Farz ve vâcip niteliğinde olmayan ibadet anlamında fıkıh terimi.

Nefl kökünden türeyen nâfile kelimesi (çoğulu nevâfil) sözlükte “hak edilen miktara veya paya eklenen, ziyade, ilâve, fazlalık” gibi anlamlara gelir; ayrıca nefel ile eş anlamlı olarak “ganimet ve bağış” mânasında da kullanılır. Fıkıhta nâfile ve nefl kelimeleri, geniş anlamıyla dinen farz ve vâcip niteliğinde olmaksızın mükelleften yapılması istenen malî ve bedenî ibadetleri, dar anlamıyla farz, vâcip ve sünnet ibadetler dışında kişinin daha fazla sevap kazanmak için kendi isteğiyle yaptığı malî ve bedenî ibadetleri ifade eder (Tehânevî, Keşşâf, II, 1325). Kur’ân-ı Kerîm’de “ganimetler” anlamında olmak üzere nefelin çoğulu olan enfâl aynı âyette iki defa (el-Enfâl 8/1), nâfile kelimesi biri “torun” (el-Enbiyâ 21/72), diğeri “ilâve ibadet” (el-İsrâ 17/79) mânasında olmak üzere iki âyette geçer. Müfessirler, bunların ilkinde torunun kişinin kendi çocuğuna nisbetle fazladan bir armağan sayılması dolayısıyla, ikincisinde teheccüd namazının ya Hz. Peygamber’e yüklenen ilâve bir vecîbe olması veya kılana fazla sevap kazandırması sebebiyle bu kelimenin kullanıldığını belirtirler. Hz. Peygamber’in hadislerinde farz ve vâcip niteliğinde olmayan ibadetlerin nâfile ve tatavvu‘ kelimeleriyle ifade edildiği görülür (Buhârî, “Teheccüd”, 5, 27; Müslim, “Müsâfirîn”, 94; Ebû Dâvûd, “Taṭavvuʿ”, 1).

Kavramsal Çerçeve. Hanefî fıkıh usulü literatüründe, dinen mükelleften yapılması istenen fiiller talebin kuvveti yanında delilin kat‘î veya zannî oluşu da dikkate alınarak farz, vâcip, sünnet ve nâfile şeklinde dört kısma ayrılmıştır. Buna göre yapılması delâlet ve sübût yönünden kat‘î delillerle kesin ve bağlayıcı tarzda istenen fiiller farz, zannî delillerle kesin ve bağlayıcı tarzda istenenler vâcip, kesin ve bağlayıcı olmaksızın istenen ve yapanın sevabı hak etmekle birlikte yapmayanın cezalandırılmayacağı, fakat kınanacağı fiiller sünnet, yapanın sevabı hak edeceği, yapmayanın ise cezalandırılmayacağı ve kınanmayacağı fiiller nefl, nâfile, mendup, müstehap, tatavvu, edep (âdâb) olarak adlandırılmıştır (Serahsî, el-Uṣûl, I,

110-114; Alâeddin es-Semerkandî, s. 26-34; Abdülazîz el-Buhârî, II, 628, 631; İbn Melek, s. 197; İbn Âbidîn, II, 12). Mütekellimîn metoduna göre yazılan usul eserlerinde ise dinen mükelleften yapılması istenen fiiller iki kısma ayrılmış, kesin ve bağlayıcı tarzda istenenler vâcip (farz), kesin ve bağlayıcı tarzda olmaksızın istenenler mendup şeklinde nitelendirilmiştir (Gazzâlî, I, 65).

Bazı usulcüler sünnet, tatavvu, ihsan, nâfile, fazilet, müstehap, muraggabün fîh (ragībe) ve hasen terimlerinin mendupla eş anlamlı olduğu, bazıları ise bunların mendup kapsamındaki fiillerin sevap yönünden derece farklılıklarını belirttiği, yani mendubun birer çeşidini oluşturduğu kanaatindedir. Dinen yapılması kesin ve bağlayıcı olmaksızın istenen ve yaygın biçimde mendup terimiyle ifade edilen fiillerin hepsinin sevap bakımından birbirine eşit olmayışı ikinci görüşü desteklemekle birlikte bu terimlerin bir kısmının eş anlamlı kullanıldığı, bu arada aynı mezhep içinde bile bunlar için farklı tanımlar verilebildiği görülmektedir.

Fürû-i fıkıh literatüründe nâfile terimi daha çok sünneti de kapsamına almak üzere “farz ve vâcip niteliğinde olmayan ibadet” veya “farzlar dışındaki ibadetler” şeklinde tanımlanmış (Tehânevî, Keşşâf, II, 1325; İbrâhim b. Muhammed el-Halebî, s. 198; İbn Nüceym, II, 41; İbn Hacer el-Heytemî, II, 219; krş. Ebû Bekir el-Haddâd, I, 91) ve “üzerine farz veya vâcip olmadığı halde kendi isteğiyle yapma veya bu şekilde yapılan ibadet” mânasına gelen tatavvu ile eş anlamlı kullanılmıştır. Bu geniş anlamıyla nâfile ve tatavvu çatısı altına giren ibadetler sevap yönünden dereceleri farklı olduğu için genellikle sünnet ve mendup (müstehap) şeklinde ikili veya sünnet, mendup ve dar anlamıyla tatavvu ya da sünnet, ragībe (fazilet) ve dar anlamıyla nâfile şeklinde üçlü bir ayırıma tâbi tutulmuştur.

Kur’an ve Sünnet’te bulûğ çağına ulaşmamış çocukların farz olan namaz ve oruç gibi bedenî ibadetlere alıştırılması istenmekle birlikte dinen yükümlü olmadıkları için bu tür ibadetler onlar açısından nâfile hükmünde değerlendirilir; yapanların sevap kazanacağı, yapmayanların ise yerilmeyeceği belirtilir. Öte yandan mendup ve nâfile kavramlarının müstakil ibadet yanında bir ibadetin farz ve vâcip olmayan parçası Hakkında da kullanıldığına dikkat edilmelidir.

Önemi. Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde, gerek Allah'a kulluk için yapılması istenen belirli davranışlar şeklinde ifade edilebilecek dar anlamıyla, gerekse Allah'ın rızâsına uygun her türlü eylem ve çabayı kapsayan geniş anlamıyla ibadetin önemine vurgu yapıldığı, bunların bir kısmında

kesin buyrukların, diğer bir kısmında gönüllü olarak yapmaya teşvikin söz konusu olduğu görülür. Birçok âyette ibadet edenler övülmüş (et-Tevbe 9/112; ez-Zümer 39/9), müslümanların iyi işlerde birbiriyle yarışması (el-Mâide 5/48) ve iyilikte yardımlaşması (el-Mâide 5/2) tavsiye ve teşvik edilmiş, gönüllü olarak ibadet yapmanın (tatavvu) hayır ve sevap olduğu belirtilmiştir (el-Bakara 2/158, 184; et-Tevbe 9/79). Bazı müfessirler, "Allah adaleti ve ihsanı emreder" meâlindeki âyette geçen (en-Nahl 16/90) adaleti farzlar, ihsanı nâfileler şeklinde yorumlamıştır (Şevkânî, III, 187-188).

Hz. Peygamber, farz ve vâcip ibadetleri Hakkıyla yerine getirenlerin kurtuluşa ereceğini müjdelemekle birlikte (Buhârî, "Îmân", 34, "Ṣavm", 1, "Zekât", 1; Müslim, "Îmân", 8, 9, 15) nâfile ibadet yapanların Allah'ın sevgili kulları olduğunu belirtmiş (Müsned, VI, 256; Buhârî, "Riḳāḳ", 38), ashabını kendilerine, ailelerine ve topluma karşı görevlerini ihmal etmemek ve ölçüyü korumak şartıyla (Buhârî, "Nikâḥ", 1) nâfile ibadet yapmaya teşvik etmiş (Müslim, "Müsâfirîn", 103; Ebû Dâvûd, "Taṭavvuʿ", 7; Tirmizî, "Vitir", 15), âhirette farz ibadetlerdeki eksiklerin nâfile ibadetlerle tamamlanacağını haber vermiş (İbn Mâce, "İḳāme", 202; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 140-144, 149; Tirmizî, "Ṣalât", 188; Nesâî, "Ṣalât", 9), kendisi de Allah'ın bağışlamasına mazhar kılındığı bildirildiği halde şükreden bir kul olma çabasını asla elden bırakmayıp farzlar dışında çokça ibadet yapmıştır (Buhârî, "Teheccüd", 6; Müslim, "Münâfiḳīn", 79-81; Tirmizî, "Ṣalât", 187). Sahâbîler de farzlar dışındaki ibadetleri onun uyguladığı ve öğrettiği şekilde yerine getirmeye özen göstermişler, tâbiîn ve sonraki nesiller, Peygamber'e ittibâ esasına dayanan bu çizgiyi sürdürerek nâfile ibadetlere önem vermişler, kâmil bir mümin olma yolunda ilerleyebilmek için nâfilelerin özel bir yere sahip bulunduğu anlayışını benimsemişlerdir. Fıkıh âlimleri, nâfile kapsamındaki ibadetlerin farz ve vâcip nitelikli ibadetleri koruyup desteklemesi yanında onlarla birlikte yerine getirilmesinin fertler arası ilişkilerin ve toplumsal yapının iyileştirilmesine ve kişilik eğitimine

olumlu katkılar sağladığını göz önüne alarak bunları toplum bakımından vâcip hükmünde değerlendirmiş ve nâfilelerin fertler tarafından sürekli olarak, cemaat tarafından ise toptan terkedilmesinin önemli sakıncalar taşıdığına dikkat çekmişlerdir (Fahreddin er-Râzî, I, 102; Şâtıbî, I, 132-133; krş. Serahsî, el-Uṣûl, I, 114; Abdülazîz el-Buhârî, II, 628; Güzelhisârî, s. 261).

Fıkıh usulünde, hacdaki vakfe örneğinde olduğu gibi en az miktarı belirtilen bir farzın üzerine yapılan ilâvenin hükmü tartışılmış, Hanefî âlimleri bunun farz olarak gerçekleşeceğini, diğerleri ise söz konusu fazlalığın nâfile olacağını ifade etmiştir (Abdülazîz el-Buhârî, II, 623; M. Hasan Heyto, s. 75). Tartışılan bir diğer mesele de başlanılan nâfile bir ibadetin tamamlanmasının ve bozulduğunda kazâ edilmesinin gerekli olup olmadığıdır. Fıkıh ve usul âlimleri, başlanılan nâfile hac ve umrenin tamamlanmasının ve bozulduğunda kazâ edilmesinin gerekli olduğu, tasadduk edilmek üzere ayrılan bir malın tasadduk edilmesinin gerekli sayılmadığı hususunda görüş birliğine varmışlar, başlanılan nâfile namaz veya orucun tamamlanmasının ve bozulduğunda kazâ edilmesinin vâcip hale gelip gelmediği hususunda ise farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hanefî ve Mâlikî âlimleri, “Amellerinizi iptal etmeyin” âyetini (Muhammed 47/33) delil göstererek adakta olduğu gibi nâfile olarak başlanılan namaz veya orucun tamamlanması ve bozulmuşsa kazâ edilmesi gerektiğini savunurken Şâfiî ve Hanbelî fakihleri, bunu tamamlamanın ve bozulduğunda kazâ etmenin vâcip değil müstehap olduğunu söylemişlerdir.

Çeşitleri. İslâm dininin dört temel ibadeti olan namaz, oruç, hac ve zekâttan her birinin nâfile şekilleri fıkıhta “salâtü’n-nâfile / salâtü’t-tatavvu‘” gibi ifadeler kullanılarak ele alınmıştır. 1. Nâfile Namazlar. Dereceleri yönünden nâfile namazlar sünnet, mendup, tatavvu gibi kısımlara ayrıldığı gibi cemaatle kılınıp kılınmaması yönünden de ayırıma tâbi tutulmuştur. Ayrıca bu tür namazlar, eda edilmesi için belirli bir vakit tayin edilip edilmemesi veya eda edilmesi bir sebebe bağlı olup olmaması açısından mukayyed ve mutlak kısımlarına ayrılmıştır. Bir sebebe bağlı olarak eda edilen mukayyed nâfile namazlar ay tutulması, güneş tutulması, yağmur duası, yolculuğa çıkış ve yolculuktan dönüş, tövbe, tavaf, ihrama girme, tesbih, tahiyyetü’l-mescid, istihâre, hâcet namazlarıyla abdest ve gusül sonrasında kılınması sevap olan namazdır. Cuma namazıyla beş vakit farz namazlardan önce

veya sonra kılınan ve belli düzen, tertip ve devamlılık içinde kılındığı için “sünen-i revâtib” olarak isimlendirilen sünnet namazlar, teravih, kuşluk, evvâbîn, teheccüd namazları bir vakte bağlı olarak eda edilen mukayyed nâfile namazlardır. Mübarek gün ve gecelerde kılınması tavsiye edilen nâfile namazlar da bu grupta gösterilir. Hanefî mezhebinde vâcip olarak nitelendirilen vitir ve bayram namazları diğer mezheplerde sünnet-i müekkede olduğundan vakte bağlı nâfile namazlar içinde kabul edilmiştir. Fıkıh literatüründe müekked sünnet niteliğindeki nâfile namazların müstehap niteliğindeki nâfilelerden derece bakımından daha üstün olduğu, ay tutulması, güneş tutulması, yağmur duası ve teravih namazlarının cemaatle kılınmasının münferiden kılınmasından daha faziletli sayıldığı, tahiyyetü’l-mescid namazı dışındaki diğer nâfile namazların imkân nisbetinde evlerde kılınmasının evlâ kabul edildiği (Buhârî, “Ezân”, 81,108; Müslim, “Müsâfirîn”, 213), nâfile namazların edasında farzlara nazaran bazı kolaylıklar gösterildiği, meselâ bir özür olmasa da bunların oturularak kılınabileceği kaydedilmiş, vaktinde kılınamayan nâfile namazlardan sabah namazının sünnetinin kazâ edilmesi gerektiğinde ittifak edilmesine mukabil diğerlerinin kazâ edilip edilmeyeceği tartışılmıştır. Şâfiîler bunların kazâ edilmesinin müstehap olduğu, Hanefîler ise kazasına gerek bulunmadığı kanaatindedir. Vakte bağlı olmayan ve rek‘at sayıları belirlenmeyen nâfile namazlar ise mutlak nâfile namazlardır. Bu tür namazlar, farz ve vâcip namazların gecikmesine yol açmayacak şekilde ve nâfile namaz kılmanın mekruh olduğu vakitlerin dışında gece ve gündüz kılınabilir. Fıkıh âlimleri, mutlak nâfile namazların rek‘at sayısının fazla olmasından çok kıraatinin uzun olmasının efdal ve geceleyin kılınanlarının gündüz kılınanlardan derece bakımından daha üstün olduğunu ifade etmişlerdir. Hanefîler mutlak nâfile namazların gündüz bir selâmla en çok dört, gece sekiz rek‘at, Şâfiîler ise hem gece hem gündüz ancak ikişer rek‘at kılınabileceğini söylemişlerdir.

2. Nâfile Oruçlar. Nâfile oruçlar da mukayyed ve mutlak kısımlarına ayrılmıştır. Mukayyed nâfile oruçlar muharremin dokuz ve onuncu veya onuncu ve on birinci günlerinde, şevval ayının özellikle ramazan bayramını takip eden altı gününde, haram aylarda (zilkade, zilhicce, muharrem ve receb), bilhassa zilhiccenin ilk dokuz gününde, şâban ayında ve ramazan ayı hariç her kamerî ayın on üç, on dört ve on beşinci günleriyle her haftanın pazartesi ve perşembe günlerinde tutulan oruçlardır. Bu oruçlardan

bir kısmı sünnet, bir kısmı müstehap olarak nitelendirilmiştir. Mutlak nâfile oruçlar ise bunların dışında kalan ve oruç tutulması mekruh yahut haram olmayan günlerde kişinin sevap kazanmak amacıyla tuttuğu oruçlardır ki bunların

hükmü de müstehaptır. Diğer taraftan fıkıh eserlerinde başkalarının Hakkını ihlâl etmeye sebebiyet vermesi veya kişiyi zayıf düşürüp şahsî, ailevî ve içtimaî görevlerini yerine getirmesini engellemesi halinde nâfile oruç tutmanın mekruh olduğu vurgulanmış, farz orucun geçerli olması için niyetin geceden yapılması gerektiği halde bazı fakihlere göre nâfile oruca öğleye kadar niyet edilebileceği ve böyle bir orucun özürsüz bozulabileceği ifade edilmiştir.

3. Nâfile Sadaka. Sadakalar da farz ve nâfile olarak iki kısma ayrılır ve farz olan kısmı zekât teşkil eder. Fakihler, zekât bölümünde malî ibadetlerden farz olan zekât ile vâcip olan fıtır sadakasının hükümlerini ayrıntılı biçimde incelemişler, yükümlünün zekât ve fitre vecîbesini yerine getirirken asgari miktarla yetinmeyip gönüllü olarak fazla vermesinin büyük sevap olduğunu söylemişler, bunların dışında yapılacak malî yardımlara “sadakatü’t-tatavvu‘” başlığı altında işaret ettikleri gibi konuya dair hükümleri daha çok vakıf, vasiyet, hibe, karz gibi teberru işlemleriyle ilgili başlıklar altında ele almışlardır. Bu çerçevede gönüllü malî yardımların özellikle mübarek gün ve gecelerde çokça yapılması tavsiye edilmekle birlikte her zaman yapılabileceği, yardım edilen kişiyi rencide etmeksizin büyük bir gizlilik içinde verilmesi (el-Bakara 2/264, 267, 271, 274) ve yardımı yapanı fakir duruma düşürecek miktarda olmaması gerektiği (el-İsrâ 17/29), ayrıca kul Hakkı kapsamında borcu bulunan kişinin bunu ödemeden tasaddukta bulunmasının mekruh sayıldığı ifade edilmiştir.

4. Nâfile Hac. Farz ve vâcip olan haclar dışında nâfile hac yapmanın sevap olduğu hususunda fakihler arasında ittifak bulunmakla birlikte bununla diğer hayır işleri karşılaştırıldığında hangisinin daha faziletli sayıldığı tartışılmıştır. Hanefîler, ülke sınırları boyunca karakol (ribât) inşasının nâfile hacdan daha faziletli olduğu kanaatindedir; diğer gönüllü malî yardımlarla mukayesede ise farklı düşünceler ortaya konmuştur (İbn Nüceym, II, 334; İbn Âbidîn, II, 621).

Fıkıh âlimleri, uhdesinde farz veya vâcip bir ibadetin kazâsı bulunan kimsenin bunları ifa etmeden aynı cinsten nâfile bir ibadeti yapıp yapamayacağı Hakkında değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Zekât, nafaka ve kefâret borcu bulunan bir kişinin bunları ödemeden gönüllü malî yardımda bulunmasının haram olduğu genel kabul gören bir husustur. Hanefî fakihleri, namaz borcu bulunan kişinin mutlak nitelikteki nâfile namaz kılması yerine kazâ namazı kılmasının daha üstün olduğunu, oruç borcu bulunan kişinin ise nâfile oruç tutmasının mekruh sayılmadığını, farz olan haccı yerine getirmemiş kimsenin nâfile niyetiyle yaptığı haccın nâfile olarak gerçekleşeceğini, hac farîzasını yerine getirmemiş müslümanın vekil veya nâib sıfatıyla başkasının yerine hac yapmasına bir engel bulunmadığını ifade etmişlerdir. Ebû Yûsuf'tan gelen diğer bir rivayete göre hac farîzasını yerine getirmeyen kişinin nâfile niyetiyle yaptığı hac farz hac olarak gerçekleşir. Mâlikî mezhebinde, üzerinde namaz borcu bulunan kişinin vitir, bayram namazları ve sabah namazının sünnetleri dışında nâfile namaz kılmasının haram; nezir, kazâ ve kefâret yoluyla oruç borcu bulunan bir kişinin nâfile oruç tutmasının ve farz haccı ifa etmeden nâfile hac yapmanın mekruh olduğu ve bu durumda farz hac yükümlülüğünün devam edeceği belirtilmiştir. Şâfiî mezhebinde kabul edilen bir görüşe göre özürsüz olarak farz namazı kazâya kalan kişinin nâfile namaz için zaman ayırması câiz değildir. Bu mezhepte ramazan orucu borcu bulunan kişinin de nâfile oruç tutması mekruhtur. Yine bu mezhebe göre farz hac yerine getirilmeden nâfile hac yapılamaz; nâfile hacca niyet edilse de farz olan hac yerine getirilmiş olur. Hanbelîler, üzerinde kazâ namazı borcu bulunan kişinin sabah namazının sünneti dışında nâfile namaz kılmasının mekruh olduğu kanaatindedir. Ramazan orucu kazâsı bulunan bir kişinin nâfile oruç tutmasının câiz olup olmadığı tartışılan bu mezhepte, farz haccı ifa etmeyen bir kişinin nâfileye niyet etse de böyle bir haccın farz olarak gerçekleşeceği söylenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "nfl" md.; Tehânevî, Keşşâf, İstanbul 1317, II, 1325-1326; Müsned, VI, 256; Buhârî, "Teheccüd", 5, 6, 27, "Îmân", 34, "Ṣavm", 1,

“Zekât”, 1, “Nikâḥ”, 1, “Riḳāḳ”, 38, “Ez̠ân”, 81, 108; Müslim, “Müsâfirîn”, 94, 103, 213, “Îmân”, 8, 9, 15, “Münâfiḳīn”, 79-81; İbn Mâce, “İḳāme”, 202; Ebû Dâvûd, “Teṭavvuʿ”, 1, 7, “Ṣalât”, 140-144, 149; Tirmizî, “Ṣalât”, 187, 188, “Vitir”, 15; Nesâî, “Ṣalât”, 9; Şâfiî, el-Üm, II, 81, 88, 108; Sahnûn, el-Müdevvene, I, 97-98, 205, 211; Debûsî, Taḳvîmü’l-edille fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 78; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 82-85, 175-176, 187-190, 199; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 156-160; a.mlf., el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/1973, I, 110-116; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 65, 75-76; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü’l-uṣûl (nşr. M. Zekî Abdülber), Katar 1997, s. 26-35; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1972, I, 367; II, 313, 374; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 280, 284-299; II, 75, 212; VII, 114; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Ḥidâye, Bulak 1315, I, 314-321; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Kahire 1975, I, 214-240, 305; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut 1994, I, 102-104; İbn Şâs, ʿİḳdü’l-cevâhiri’s̠-s̠emîne (nşr. M. Ebü’l-Ecfân - Abdülhafîz Mansûr), Beyrut 1415/1995, I, 185-188, 367-369, 371, 381; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), I, 434-436; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, İstanbul 1307, II, 622-623, 628-633; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü’l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, I, 168-176, 312-313, 348; Takıyyüddin es-Sübkî - Tâceddin es-Sübkî, el-İbhâc fî şerḥi’l-Minhâc, Kahire 1401/1981, I, 56-57; Şemseddin İbn Müflih, Kitâbü’l-Fürûʿ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Beyrut 1405/1985, I, 522-529; Şehâbeddin el-Karâfî, ez̠-Z̠ahîre (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, II, 402-404, 528-530; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 132-133, 151; Ebû Bekir el-Haddâd, el-Cevheretü’n-neyyire, İstanbul 1316, I, 90-97; İbn Melek, Şerḥu’l-Menâr, İstanbul 1308, s. 194-197; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Bulak), I, 312-322; Molla Hüsrev, Mirʾâtü’l-uṣûl, İstanbul 1312, s. 509-517; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti’r-râciḥ mine’l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkî), Beyrut 1406/1986, II, 161-165; İbrâhim b. Muhammed el-Halebî, Ġunyetü’l-mütemellî, İstanbul 1281, s. 198-211; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, Kahire 1311, II, 41-61, 276-282, 334; İbn Hacer el-Heytemî, Tuḥfetü’l-muḥtâc, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), I, 440; II, 219; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, I, 411-415; Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu’l-enhur, İstanbul 1309, I, 12, 127, 130, 135, 232; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣari Ḫalîl, Bulak 1318, I, 267; II, 2-17; Güzelhisârî, Menâfiʿu’d-deḳāʾiḳ, İstanbul 1273, s. 259, 261; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, II, 283; III, 187-188, 251; Hasan el-Attâr,

Ḥâşiyetü'l-ʿAṭṭâr ʿalâ Cemʿi'l-cevâmiʿ, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 129-131; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), I, 103-104, 123-126, 653; II, 2, 12-13, 372-377, 621; M. Hasan Heyto, el-Vecîz fî uṣûli't-teşrîʿi'l-İslâmî, Beyrut 1990, s. 75; A. J. Wensinck, "Nâfile", İA, IX, 31-32; a.mlf., "Nāfila", EI² (İng.), VII, 878-879; Mv.F, XII, 146-151; XXVI, 323-333; XLI, 100-116; M. Revvâs Kal'acî, el-Mevsûʿatü'l-fıḳhiyyetü'l-müyessere, Beyrut 1421/2000, II, 1888-1992; Beşir Gözübenli, "Nafile Namazlar", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, III, 405-422.

Fahrettin Atar

TASAVVUF.

"Rabbinin adını zikret ve bütün varlığınla O'na yönel" meâlindeki âyetle (el-Müzzemmil 73/8) nâfile ibadetlerin faziletinden bahseden, müminleri ibadete, taate, hayra, infaka ve yardıma teşvik eden birçok âyet ve hadisi hareket noktası kabul eden ilk zâhid, âbid ve sûfîler farz ve vâcip ibadetleri özenle yerine getirdikten sonra nâfile ibadetlere yönelmişler, vakitlerinin önemli bir bölümünü bu tür ibadet ve taatlerle geçirmişlerdir. Geceleri namaz kılarak, gündüzleri oruç tutarak, sıkça hacca giderek, cömertçe sadaka verip hayır hasenat yaparak, çokça Kur'an

okuyarak Allah'ın rızâsını kazanmaya çalışan zâhid ve sûfîlerin zaman zaman bu konuda aşırı gittikleri de olmuştur. Bu durumun Abdullah b. Amr, Abdullah b. Ömer, Osman b. Maz'ûn ve diğer bazı sahâbelerde görüldüğü ve bunların Hz. Peygamber tarafından uyarıldığı bilinmektedir (Müslim, "Ṣıyâm", 181-198). Resûl-i Ekrem'den sonra Arap olmayan unsurlardan bir kısmının müslüman olmasıyla bu tür aşırı eğilimler tekrar ortaya çıkmaya başlamıştır. İbadetlerdeki aşırılıklara dair birçok örnek veren Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin eleştirdiği âbidler içinde sûfî olmayanların sayısı da çoktur (Telbîsü İblîs, s. 131-155). İslâm'da mevcut olan ibadetlerde aşırı gidilmesi ve bunlara yeni ibadet şekilleri eklenmesi genelde bid'at olarak değerlendirilmiş olmakla beraber bu tür uygulamalar bütün müslüman toplumlarda her zaman görülegelmiştir.

Tasavvuf bir zühd ve ibadet hareketi olarak başladığından ilk zamanlardan

itibaren bu hareketin mensupları arasında zühd ve ibadet konusunda aşırı gidenler olmuş, bunlar hem ölçülü ve ılımlı sûfîler hem de ulemâ tarafından eleştirilmiştir. Bid'at niteliğindeki nâfile ibadetlerin müminlerin mânevî gelişmesine ve arınmasına katkı sağlamayacağını ifade eden sûfîler, Kitap ve Sünnet çerçevesinde kalmanın ve Hz. Peygamber'i örnek almanın lüzumunu vurgulamışlardır. Bu dönemde ruhsatlardan çok azîmetlerle amel edilmesi ve te'villerle gereksiz yorumlardan kaçınılması tasavvufun esaslarından kabul ediliyordu (Serrâc, s. 28, 141; Kelâbâzî, s. 84; Sülemî, s. 210, 465, 488; Şehâbeddin es-Sühreverdî, s. 541). Bununla beraber sonraki dönemlerde bazı sûfî zümreler arasında nâfile ibadetlerin âdeta başka bir şeriat niteliği almaya başladığı görülmektedir. Şâtıbî'ye göre bunun sebebi âhiret amellerinde gevşeklik, nefse uyma eğilimi, hırs, kişileri ve belli zümreleri memnun etme isteği, sünnetten uzaklaşıp hevâ ve hevese yönelme, Selef'in pek çok örnek davranışını görmezlikten gelip bazı hatalarını delil sayma gibi hususlardır (el-İʿtişâm, I, 91).

Farzların yanında nâfile ibadetin belli bir düzen içinde ifa edilmesi tasavvufta temel bir ilkedir. Farz namazlardan önce ve sonra kılınan sünnetlerden başka teheccüd, evvâbîn, kuşluk namazlarını kılmak, başta receb ve şâban ayları olmak üzere ramazan dışında belli günlerde oruç tutmak, infakta bulunmak, sadaka vermek, umreye gitmek, nâfile hac yapmak, Kur'an okumak, kurban kesmek gibi ibadetler bunlar arasında zikredilebilir. Bir kutsî hadiste, "Kulum, üzerine farz olan ibadetleri yerine getirerek yaklaştığı kadar hiçbir şeyle bana yaklaşamaz. Kulum nâfile ibadetleri ifa ederek bana o kadar çok yaklaşır ki ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Bu kul bir şey isterse dileğini yerine getiririm, başı darda kaldığında onu korurum" denilmiştir (Müsned, VI, 256; Buhârî, "Riḳāḳ", 38). Farz ibadetleri ifa ederek Allah'a yaklaşmaya "kurb-i ferâiz", nâfile ibadetlerle Allah'a yaklaşmaya "kurb-i nevâfil" adını veren mutasavvıflar (bk. KURB), bu hadise dayanarak en yüksek seviyede Allah'ın yakınlığını kazanmada nâfile ibadetlerin çok önemli olduğunu dile getirmişlerdir. Ancak bunlar farzlar terkedilerek yapılan nâfile ibadetler değil farzlar üzerine bina edilen nâfile ibadetlerdir. Mutasavvıflara göre farzları eda taat ve borçtur; nâfileleri eda ise muhabbet ve hibedir. Borç ödendikten sonra sunulan hediye sevgiyi ve yakınlığı daha fazla arttırır. Farzları eda cennete girme, nâfileleri eda cennetin sahibine erme sebebidir. Zikredilen hadiste farzlar üzerine bina edilen nâfilelerin

daha yüksek derecede yakınlığa vesile olacağı anlatılmışken bazan nâfilelerin daha önemli olduğu sanılarak ona özen gösterenler olmuştur. Büyük sûfîler bu konuda mensuplarını sık sık uyarmışlardır. Kuşeyrî fazla evrâdın mürid için gerekli olmadığını, farzlarla belli sünnetleri eda etmenin yeterli sayılacağını, asıl önemli olanın iç huzurunu sağlamak olduğunu söyler (er-Risâle, s. 74, 236; Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 173).

Tasavvufta bilhassa tarikat ehli arasındaki nâfile iki bakımdan farklılık gösterir. Birincisi Kur'an ve hadiste mevcut olan ibadetleri çokça ifa etmek, geceleri namaz kılmak, gündüzleri oruç tutmak, birkaç gün hiçbir şey yemeden oruç tutmak, sık sık hacca gitmek, yüzlerce, hatta binlerce kelime-i tevhid, salavât-ı şerife, istiğfar ve çeşitli dualar okumak gibi ibadetlerdir. Bunlar Hz. Peygamber dönemindeki miktarları aştığı için eleştiri konusu olmuştur. İkincisi semâ, toplu zikir, çile gibi âyinler, ahzâb, ezkâr ve evrâd gibi dua ve zikirlerdir. Tarikat ehli arasında uygulanan şekilleri itibariyle daha önce mevcut olmayan bu uygulamalar genellikle bid'at sayılmıştır. Tarikat ve tekke âdâb ve erkânının büyük bir kısmı da böyledir. Sühreverdî bu tür uygulamaların meşâyihin istihsanı ile sabit olduğu kanaatindedir (ʿAvârifü'l-maʿârif, s. 97, 140). Melâmet ehli esas itibariyle farzları, sünnetleri ve faziletli bütün amelleri ifa eder, ancak bunları gizli tutar. Kalenderîler ise farz ibadetlerle yetinirler (a.g.e., s. 77; Lâmiî, s. 20).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "nfl" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1164; Müsned, VI, 256; Buhârî, "Riḳāḳ", 38; Müslim, "Ṣıyâm", 181-198; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 28, 141; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 84; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1961, I, 173; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 210, 465, 488; Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1966, s. 74, 236; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1358/1939, I, 199-215; IV, 319; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, Dımaşk 1948, s. 131-155; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 77, 97, 140, 541; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü'r-resâʾil, V, 243; İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, el-İʿtiṣâm (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire 1332, I, 89-99; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 20;

Şa‘rânî, el-Mîzânü’l-kübrâ, Kahire 1306, I, 3, 6, 13; İmâm-ı Rabbânî, Mektûbât, İstanbul 1963, I, 327; Şevkânî, Velâyetullah, Kahire 1979, s. 364-405; Nasrullah Bahâî, Risâle-i Bahâiyye, İstanbul 1325; Ebü’l-Alâ el-Afîfî, et-Taṣavvuf s̱evretün rûḥiyye fi’l-İslâm, Kahire 1963, s. 20.

Süleyman Uludağ

NÂFİZ

(النافذ)

Kurulmasıyla birlikte derhal işlerlik kazanan akid anlamında fıkıh terimi

(bk. İCÂZET; MEVKUF).

NÂFİZ BEY, Durakçı

(1849-1898)

Dinî eserler bestekârı ve icracısı, zâkir.

19 Kasım 1849 tarihinde İstanbul'un Aksaray semtinde Kazancı Sâdi mahallesinde doğdu. Durak okumadaki ustalığından dolayı Durakçı Nâfiz diye tanındı. Maliye Nezâreti kâtiplerinden Mehmed İshak Efendi'nin oğludur. Hıfzını tamamlamasının ardından sesinin güzelliğini duyan Sultan Abdülaziz tarafından bizzat dinlenip 3 Ocak 1863'te Enderun'a alınmasından iki ay sonra Mâbeyn-i Hümâyun'da görevlendirildi. Bu sırada Abdülaziz'in Mısır'a yaptığı seyahatte aralarında Neyzen Yûsuf Paşa gibi ünlü mûsikişinasların da bulunduğu sanatkârlar kadrosunda Nâfiz Bey de yer aldı. Mısır'da İstanbul usulü ezan ve Kur'an kıraatinde büyük şöhret kazandı. Ancak genç yaşta elde ettiği bu başarıları hazmedemeyenlerin, yemeğine yabancı maddeler katarak sesinin kısılmasına sebep olması yüzünden okuyuşundaki parlaklık kayboldu (Ocak 1867). Bu olay üzerine Sultan Abdülaziz'in, "Ona da mı kıydınız" sözüyle üzüntüsünü dile getirerek

ağladığı belirtilir. Bu durum karşısında Mâbeyn-i Hümâyun'dan tekrar Enderun'a gönderilmesi kararlaştırılınca saray hizmetinden ayrıldı. 19 Mayıs 1868'de Maliye Nezâreti Masârifat Muhasebesi'ne kâtip olarak tayin edildi. Görevi 8 Kasım 1879'da Dahiliye Nezâreti Muhasebe Kalemi'ne nakledildi. 28 Eylül 1880'de çıktığı hac yolculuğundan dönüşünde aynı görevini sürdürdü. 25 Haziran 1894'te mümeyyiz olmasından dört ay sonra sâniye rütbesine terfi ettirildi. Bu vazifede iken Ocak 1898'de vefat etti ve Seyyid Nizam Dergâhı'nın karşısındaki mezarlığa defnedildi. Mezar taşı yoktur. Nâzik ve mütevazi kişiliğinin yanı sıra cömertliğiyle de bilinen Nâfiz Bey'in maaşının yarısını ihtiyaç sahiplerine dağıttığı söylenir.

Tiz ve parlak sesinin yanı sıra hâfızasındaki eserler dolayısıyla dönemin en önemli dinî mûsiki kaynağı ve otoritelerinden biri olan Nâfiz Bey ses icracılığı, bestekârlığı ve hocalığı ile tanınmıştır. Mûsikideki hocaları

Hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Eniştesi şeyh Said Efendi'nin (Özok) ağabeyi şeyh Mesud Efendi'den pek çok ilâhi meşketmiş ve kendisini bu sahada yetiştirmiştir. Mayıs 1871'de bir cuma günü Sünbül Efendi Dergâhı'nda okuduğu durağın mûsiki çevrelerinde büyük yankı uyandırması üzerine özellikle durak okumakta şöhret bulmuştur. 22 Eylül 1871'de Üsküdar'da Nalçacı Halil Efendi Şâbânî Dergâhı şeyhi Mustafa Enver Efendi'ye intisap eden Nâfiz Bey'in sesi, uzun bir aradan sonra nisbeten düzelince ortaya çıkan yeni üslûbuyla pek çok tekkede durak okumaya devam etmiş; Sünbül Efendi, Seyyid Nizam, Ramazan Efendi, Nalçacı Halil, Aziz Mahmud Hüdâyî ve Nasûhî dergâhlarında hayatının sonuna kadar zâkirlik yapmıştır.

Döneminde bilinen 100'den fazla durağı talebelerinden zâkirbaşı ve bestekâr Cerrah Fehmi Efendi'ye, Fehmi Efendi de Mehmet Suphi Ezgi'ye geçmiş, Ezgi bunlardan otuz beş kadarını notaya alarak yayımlamıştır (Türk Musikisi Klâsiklerinden Temcit-Na't-Salât-Durak, 1945). Talebeleri arasında Şeyh Said Efendi ve Şekercizâde Hâfız Hayreddin (Bilgen) özellikle zikredilmelidir. Nâfiz Bey pek çok ilâhi bestelemişse de bestelerinden sadece on kadarı günümüze ulaşmıştır (Öztuna, BTMA, II, 96). Bunlar arasında, "Yâr yüreğim yar gör ki neler var" ve, "Yine dosttan haber geldi" mısraıyla başlayan mâhur, "Aşkınla çâk olsa bu ten" mısraıyla başlayan uşşak ilâhileri bestekârlıktaki seviyesini göstermektedir. Sadettin Nüzhet Ergun Antoloji'sinde Nâfiz Bey'in pek çok tarihî olayı tesbit ettiği bir hâtıra defterinin oğlu Ahmed Mâcid Berker'e intikal ettiğini söylemişse de Mâcid Bey'in oğlu bestekâr Ercüment Berker böyle bir eseri görmediğini ifade etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi (1315), İstanbul 1315, s. 134-135; Köprülü, İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), Ankara 1981, ilâveler bl., 10. nota; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 441, 445-446, 480, 485-486, 580-581, 632, 648, 661; Selâhattin Gürer, Mütefekkir, Mutasavvıf, Halk Şairi Âşık Yunus Emre'nin Bestelenmiş

Şiirleri, İstanbul 1961, s. 38; Şengel, İlâhîler, I, 139-140, 153-154, 157-158, 167; Yılmaz Öztuna, Türk Bestecileri Ansiklopedisi, İstanbul, ts. (Hayat Yayınları), s. 118; a.mlf., BTMA, II, 95-96; Cem Behar, Zaman, Mekân, Müzik, İstanbul 1993, s. 26; 99 Makamda İlâhîler (haz. Cüneyd Kosal), İstanbul 1994, s. 186-187, 202-203; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, I, 604-605; Gültekin Oransay, "Yayınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtlarının Ezgileyicileri", AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, III, Ankara 1977, s. 181-182; Nuri Özcan, "Fehmi Efendi, Cerrah", DİA, XII, 297; Ömer Tuğrul İnançer, "Şabanîlik (Şabanîlikte Zikir Usulü ve Musikî)", DBİst.A, VII, 124.

Nuri Özcan

NAHCIVAN

Azerbaycan’da tarihî bir şehir ve bu şehrin merkez olduğu özerk cumhuriyet.

Aras nehrinin sol kolu olan Nahcıvançay’ın sağ kıyısında deniz seviyesinden 910 m. yükseklikte kurulmuştur. Nahcıvan’ın ne zaman kurulduğu ve kimler tarafından iskân edildiği Hakkında kesin bilgi yoktur. Efsaneler ve halk rivayetlerinde burası Nûh’un gemisinin durağı olarak tasvir edilir. Şehrin adının geçtiği ilk kaynak II. yüzyılda kaleme alınmış olan Batlamyus’un coğrafya kitabıdır. Bu eserde şehrin adı Naksuana şeklinde geçer. Ermeni tarihçileri Horenli Moses ve Faustos Buzand milâttan önce VI. yüzyıl olaylarını anlatırken Nahcıvan bölgesinden bahsederler. Sâsânî paralarında şehrin adı Naẖç olarak yazılmıştır (VI. yüzyıl). IX-X. yüzyıllarda Belâzürî, İbn Hurdâzbih, İbn Rüste ve İstahrî gibi coğrafyacılar burayı Neşevâ adıyla anmışlardır. Bu eserlerde şehrin Sâsânîler tarafından kurulduğu belirtilir. XII. yüzyıldan itibaren şehrin adı bugünkü söylenişini kazanmış görünmektedir. XIII-XVII. yüzyıl yazarlarından Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî, Hamdullah el-Müstevfî, Mîrhând, Şeref Han Bitlisî, Kâtib Çelebi burayı Nehcevan; Hasan-ı Rûmlû, İskender Bey Münşî Nehçevan; Yâkūt el-Hamevî Nahcuvân, Nakcuvân, Neşevâ; Abdürreşîd el-Bakuvî ve Müneccimbaşı Nakcuvan şeklinde kaydetmişlerdir. Hamdullah el-Müstevfî ve Evliya Çelebi şehrin adını Nakş-i Cihân (dünyanın süsü) olarak açıklamışlardır. Evliya Çelebi burayı Turan Hükümdarı Efrâsiyâb’ın kurduğunu yazar. Bununla birlikte gerek kuruluşuna gerekse adının etimolojisine dair kesin bir fikir yoktur.

Tarihi milâttan önceki yüzyıllara inen Nahcıvan bir süre bölgede hüküm süren Manna, Med, Makedonya, Pers, Atropatene ve Roma gibi devletlerin hâkimiyetinde kalmıştır. Milâttan sonra III. yüzyılda Sâsânîler’in eline geçen Nahcıvan bu dönemde Sâsânî merzübânlarının bulunduğu kale-şehir durumundaydı ve Sâsânîler’le Roma İmparatorluğu arasında devam eden savaşların merkezinde bulunuyordu. 283’te Roma İmparatorluğu ile Sâsânî Devleti arasında imzalanan antlaşma gereğince Roma İmparatorluğu’nun idaresine geçti. 387’deki antlaşmaya göre tekrar Sâsânî Devleti’ne katıldı.

Bizans İmparatorluğu'nun Sâsânîler'le VII. yüzyılda yaptığı savaşlardan etkilendi ve bir ara yeniden Doğu Roma İmparatorluğu'nun idaresine girdi.

Nahcıvan, Hz. Osman devrinde İslâm ordularının Kafkasya'ya yönelik askerî harekâtı sırasında Habîb b. Mesleme tarafından fethedildi ve haraca bağlandı. Araplar'ın burada Bizanslılar'la yaptığı savaşlar şehrin içtimaî ve ticarî hayatını olumsuz şekilde etkiledi. Araplar'ın idaresine geçtikten sonra Muâviye b. Ebû Süfyân'ın İrmîniye ve Azerbaycan Valisi Abdülazîz b. Hâtim el-Bâhilî gibi yöneticiler döneminde esaslı şekilde onarım gördü ve etrafına Arap aşiretleri yerleştirildi. IX. yüzyılın başlarında burası Abbâsî hilâfetine karşı isyan eden Bâbek'in etki alanı içinde bulunuyordu.

IX. yüzyılın sonlarında Abbâsî hilâfetinin zayıflamasıyla şehir Sâcoğulları'nın hâkimiyetine girdi. 940'lı yıllardan başlayarak kırk

yıl süre ile Müsâfirîler (Sellârîler) Devleti'ne dahil oldu. Ardından burada müstakil bir idare tesis edildi. Nahcıvan şahlığı denilen bu devlet Arap asıllı Dülefîler tarafından kurulmuştu. 456'da (1064) Revvâdîler'i mağlûp eden Selçuklu Hükümdarı Alparslan Nahcıvan şahlığına son verdi. 485'te (1092) Melikşah'ın ölümünün ardından bir süre daha Selçuklu Devleti'ne bağlı kaldıysa da Selçuklular'ın dağılmasıyla onların arazileri üzerinde ortaya çıkan İldenizliler Devleti'ne katıldı ve 570 (1174) yılına kadar İldenizliler'in merkezi oldu. Aynı zamanda hem askerî hem ilmî merkez haline geldi ve Azerbaycan şehirleri içerisinde en gelişmişleri arasına girdi. Nahcıvan'ın gerilemesi Moğollar'ın 618'de (1221) burayı ele geçirmesinden sonra başladı. Moğollar şehirde büyük katliam yaptılar, tahribatta bulundular. Bunun izleri uzun süre devam etti. İlhanlı Hükümdarı Gāzân Han devrinde biraz toparlandı. Ebû Said Bahadır Han'ın ölümünün ardından çeşitli dönemlerde Çûbânîler, Cuciler, Celâyirliler ve Muzafferîler gibi devletlerin idaresinde kaldı. 788'de (1386) Altın Orda Hükümdarı Toktamış Han Nahcıvan'ı ele geçirdiyse de isyanlardan dolayı kısa süre sonra burayı terketti. 789'da (1387) şehir Timur tarafından zaptedildi. 815'e (1412) kadar defalarca Timurlular ile Celâyirliler arasında el değiştirdi ve ağır tahribata uğradı. Bu son tarihte Karakoyunlu Devleti sınırına dahil edildi. 832-839 (1429-1435) yıllarında yeniden Timurlular'ın idaresine geçti. 839-873 (1435-1468) tarihlerinde Karakoyunlular'ın hâkimiyeti altındaydı, XV. yüzyıl sonlarına kadar Akkoyunlular'ın idaresinde kaldı.

Safevî Devleti'nin ortaya çıkışı sırasında 907'de (1501) Şerur adlı yerde Akkoyunlular'la Safevîler arasında yapılan savaştan sonra burada Safevî hâkimiyeti kuruldu.

920 (1514) yılına kadar Safevîler'in elinde kalan Nahcıvan, Çaldıran yenilgisinden sonra Yavuz Sultan Selim'in emriyle halkının "kızılbaş" olmasından dolayı yağmalandı. Ardından terkedildi ve burada yeniden Safevî idaresi kuruldu. Şehir ve yöresi 1530'lu yıllardan itibaren baş gösteren Osmanlı-Safevî çatışmasından etkilendi, kısa aralıklarla Osmanlı idaresi altına girdi. 941'de (1534) ve 955'te (1548) Osmanlılar'ın yaptığı İran seferleri esnasında Nahcıvan yeniden kısa süre için Osmanlılar'a bağlandı. 960 (1553) yılında Kanûnî Sultan Süleyman'ın çıktığı üçüncü İran seferinin hedefi ise doğrudan Nahcıvan oldu. Osmanlı kaynaklarında "Nahcıvan seferi" adıyla bilinen ve Safevîler'in daha önce yaptıkları tahribatın öcünü almak, onları barışa zorlamak için intikam amacıyla yapıldığı belirtilen sefer sırasında şehir ele geçirildi ve yağmalanıp tahrip edildi. 986'da (1578) yeniden başlayan Osmanlı-Safevî mücadelesinde Osmanlılar'ın eline geçti ve şehirde ilk defa kalıcı şekilde Osmanlı idaresi kuruldu; stratejik önemi dolayısıyla esaslı şekilde güçlendirildi. 1012'de (1603) Safevî Hükümdarı Şah Abbas Nahcıvan'ı Osmanlılar'dan geri aldı. İki yıl sonra Osmanlılar Safevîler'le tekrar savaşa başladıklarından Şah Abbas, Nahcıvan ve diğer şehirlerin nüfusunu toplu şekilde sürme, evlerini ve tarlalarını yakma emri verdi. Bundan dolayı Nahcıvan'ı ele geçiren Osmanlılar burada tutunamadı. IV. Murad'ın Revan seferi esnasında Osmanlılar yeniden Nahcıvan'a girdiler (1045/1635) ve kısa bir süre kalıp geri çekildiler.

XVIII. yüzyılda Safevî Devleti dağılmaya başladığında Rusya ve Osmanlı Devleti birbirlerinin burada yerleşmesine engel olmak amacıyla Safevîler'e karşı askerî harekete girişti. 1136-1137'de (1723-1724) Kafkasya bölgesi Rusya ve Osmanlı Devleti tarafından zaptedildi ve Şevval 1136'da (Temmuz 1724) İstanbul'da imzalanan antlaşmaya göre Safevîler'in Hazar denizi bölgesi Rusya'ya, Tiflis, Revan, Gence-Karabağ, Tebriz, Erdebil eyaletleri Osmanlı Devleti'ne verildi. Safevî Şahı Sultan Hüseyin bu antlaşmayı reddedince Osmanlılar adı geçen eyaletleri ele geçirdi. Nahcıvan da Nahcıvan sancağının merkezi olarak 1724-1735 yıllarında Osmanlı idaresinde kaldı.

1149’da (1736) Nâdir Şah, Nahcıvan’ı Kuzey ve Güney Azerbaycan topraklarını içine alan Azerbaycan eyaletinin şehri olarak I. Abbas devrinde olduğu gibi Kengerli ulusunun ileri gelenlerinin idaresine verdi. Nâdir Şah’ın ölümünden sonra Nahcıvan şehri bu dönemde ortaya çıkan Nahcıvan Hanlığı’nın Rusya’ya ilhakına kadar (1828) bu hanlığın merkezi oldu. Gerek ekonomisinin gelişmişliği gerekse askerî gücü bakımından diğer hanlıklardan farklı durumda bulunmayan Nahcıvan Hanlığı komşu Karabağ Hanlığı ile askerî-siyasî birlik içindeydi. 1780’li yıllarda Nahcıvan Hanlığı Hoy, Karabağ, Revan ve Kartli-Kahet hanlıklarının saldırılarına uğradı. 1787-1820 arasında Nahcıvan Hanlığı ve onun merkezindeki siyasî durum, 1795-1797 yıllarında Kaçar Devleti’nin kurucusu Ağa Muhammed Şah’ın saldırıları sonucu bozuldu ve Nahcıvan şehri ciddi şekilde tahribata uğradı. Bağımsız bir hanlık iken 1797’den başlayarak Rusya’nın ilhakına kadar İran’a bağımlı hale geldi, Nahcıvan şehri de İran’ın şehirlerinden biri oldu; hanlık ise yine Kengerli ulusunun ileri gelenleri tarafından idare edildi. Bu dönemde Nahcıvan Hanlığı, Nahcıvan ve Ordubâd olmak üzere iki ana idarî birime (tümen) ayrılmış, Nahcıvan şehri hanlığın ve Nahcıvan tümeninin merkezi olmuştu. 1826-1828 yıllarındaki Rus-İran savaşı neticesinde Ruslar’ın hâkimiyetine girdi.

Şubat 1917 Bolşevik İhtilâli’nden sonra Rusya’nın eyaletlerinde bağımsızlık mücadelesi yeni bir safhaya girince Nahcıvan’da iktidar Bolşevikler ile Menşevikler arasında paylaştırıldı. 1917 yılı sonları ve 1918 yılı başlarında Bolşevik-Menşevik iktidar mücadelesi sürdü. Bu dönemde Kafkasya cephesinden geri çekilen Rus ordusunun bıraktığı silâhları ele geçiren Ermeniler toprak iddialarından dolayı Nahcıvan’da soykırımına başladılar. Mayıs 1918’de

Azerbaycan bağımsızlığını ilân ettikten sonra Nahcıvan’a giren Osmanlı ordusu Ermeniler’in tertiplediği soykırımı önledi. Osmanlılar burada Nahcıvan merkez olmak üzere Aras Cumhuriyeti’nin kurulmasına yardım etti. Nahcıvan hanlarının neslinden olanların yönettiği Aras Cumhuriyeti Nahcıvan, Şerûr-Dereleyez kazaları, Ordubâd, Culfa, Megri, Vedibasar, Kamerli şehirlerini içine alıyordu. Askerî yardım amacıyla ordu albayı Halil Bey’in başkanlığında beş subay ve 300’den fazla er emekliye ayrılıp çeşitli meslek sahibi olarak Aras Cumhuriyeti’nin ayrı ayrı bölgelerine

yerleştirildi. 1919 yılı başlarında Nahcıvan bölgesine giren İngilizler, Aras Cumhuriyeti'ni feshettiler ve onun temsilciler kurumunu dağıttılar. İngilizler sadece Nahcıvan şehriyle demiryolu hattını kontrol edebildiler. Ordu karargâhı ise Nahcıvan şehri civarında bulunuyordu. Nahcıvan bölgesinin çeşitli yerlerinde İngilizler aleyhinde gösteriler düzenlendi. 1919 yılı yazında İngilizler Nahcıvan'dan ayrıldı.

Ardından Nahcıvan'a Amerika Birleşik Devletleri ordusu girdi. Amerika Birleşik Devletleri hükümeti temsilciliği Nahcıvan'da yönetimi tam anlamıyla ele geçirmek için yerli milliyetçiler, musâvatçılar, Taşnaklar ve Türkiye temsilcisi Halil Bey ile Nahcıvan'ın statüsü üzerine görüşmeler yaptı. Durumu kuvvetlenen Amerika Birleşik Devletleri, Azerbaycan ve Ermenistan hükümetlerine Nahcıvan ve Şerûr-Dereleyez kazalarından oluşan bir bölge valiliği kurup başına bir Amerika Birleşik Devletleri vatandaşının getirileceğini bildirdi. Fakat Nahcıvanlılar buna karşı çıktı. Siyasî istikrarı bozmak için Amerika Birleşik Devletleri temsilcileri Taşnaklar'la iş birliği yaptı. 1919 sonlarında bölgede Türkler'e yönelik büyük bir katliama girişildi. Mart 1920'de Türk ordusu Nahcıvan'a girerek buna son verdi. Yerli komünistlerin desteğini sağlayan XI. Kızılordu 28 Temmuz 1920'de Nahcıvan'a girip komünistleri iktidara getirdi ve Nahcıvan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ni kurdu. 1921'de Kars'ta Rusya hükümeti temsilcisinin de katıldığı kongrede Türkiye ve Kafkasya cumhuriyetlerinin imzaladığı antlaşma ile Nahcıvan, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri'nin özerk kısmı olarak tanındı. 9 Şubat 1924'te Nahcıvan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri, Azerbaycan'ın içinde Nahcıvan Özerk Cumhuriyeti statüsü aldı. 1991'de bağımsızlığını ilân eden Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Kasım 1995'te kabul edilmiş anayasasına göre Nahcıvan Özerk Cumhuriyeti, Azerbaycan Cumhuriyeti'ne tâbi özerk bir devlet, Nahcıvan şehri de onun başşehridir.

Ne zaman ve kimler tarafından yapıldığı bilinmeyen Nahcıvan Kalesi Hakkında kaynaklardaki ilk bilgiler 625'te Bizanslılar ile Sâsânîler arasındaki savaşlar dolayısıyla geçer. XIII. yüzyıla kadar şehir-kale durumunda kalan Nahcıvan bu dönemde kale ve ribâttan oluşuyordu. Nahcıvan şehir olarak İldenizliler devrinde önemli bir gelişme göstermiş, saray, cami ve türbelerle süslenmişti. İldenizliler zamanında onarım gören

Nahcıvan, Moğollar'ın saldırısı sonucu ciddi şekilde tahribata uğramış ve bu durum XVI. yüzyılın sonlarına Osmanlılar dönemine kadar sürmüştür. Nahcıvan'ın Osmanlılar tarafından ele geçirilmesinin ardından burada kuvvetli bir kale inşa edilmesi emri verilmiş, Receb 997 (Mayıs 1589) tarihinde Nahcıvan ahalisi evlerini yıkıp taşlarını kale inşası için kullanmıştır. Hanlık ve Rusya idaresi döneminde Nahcıvan'da kale olmasına rağmen 1828 yılından sonra taşra şehrine dönüştürülmüş, kale tahrip edilmiş ve zamanla yıkılıp gitmiştir.

Nahcıvan şehrinin fizikî durumu Hakkında en dikkat çekici bilgi Osmanlı tahrir kayıtlarında yer alır. Buna göre XVI. yüzyılın sonlarında Nahcıvan'da Mirzabey (Câmi), Künbed (Nûr-i Kemanlar), Gāzî-i Cihân (Hoca Mirikan), Seyyid Hüseyin, Molla Ahmed, Şahab, Bala, Hocabey, Tizhiran ve Hızmerek mahalleleri mevcuttu. Bu durum şehrin fizikî açıdan 1560'lı yıllardan itibaren yeniden toparlandığını gösterir. 1727 tarihli Nahcıvan sancağı mufassal defterine göre şehir mahalleleri Yukarı ve Aşağı mahalle şeklinde belirtilmişti. XVIII. yüzyılın sonlarında burada Şahab, Sarbanlar, Alihan ve Kurdlar; Rusya'nın ilhakının ardından Şahab, Sarbanlar, Kale, Köhnekale, Oruç, Bilici, Hoşulu, Çaparhâne, Tezekend, Ziyilarh ve Ermeni adlı mahalleler vardı. Bunlardan Ermeni mahallesi 1828 yılından itibaren buraya yerleştirilen Ermeniler'den oluşuyordu. Bu dönemde şehirde üç kervansaray ve üç hamam (Şeyh Ali Bey, Fazlı Bey ve Mirza Ali Bey) bulunuyordu. Cami ve mescid etrafında oluşan mahallelerde XVI. yüzyıl sonlarında üç cami (Kızıl Arslan, Mehmed Kethüdâ, Câmi-i Şerif), on mescid (Ağa, Hacı Halil, Keçeci, Molla Ahmed, Sultan Mahmud, Hacı Sânî, Besrî, Şeyh Emînüddin, Etmelik [?], İsmâiilian) mevcuttu. Evliya Çelebi ise burada yetmiş cami ve kırk mescid, yirmi kervansaray, yedi hamam olduğundan söz eder. 1720'li yıllarda Sultan Murad ve Hazret Paşa camilerine, XIX. yüzyılın başlarında ise dört mescidin adına rastlanır. Sovyet döneminde cami ve mescidlerin çoğu ortadan kalkmıştır.

Nüfus durumu Nahcıvan'ın bağlı bulunduğu ülkenin istikrarına ve siyasî durumuna göre değişmiştir. Moğollar'ın istilâsının ardından nüfusu epeyce azalan şehirde sonraki dönemlerde de nüfusta artış olmamıştır. XVI. yüzyılın sonlarında Osmanlılar devrinde Nahcıvan'da 4208, XVII. yüzyılın ortalarında Evliya Çelebi'nin verdiği bilgi doğru ise 51.000 kişi (10.200 ev), XVII. yüzyılın sonlarında Şarden'e göre 10.000 kişi (2000 ev), XVIII.

yüzyılın 20’li yıllarında 4385, 1806’da 5000, 1831’de 5470, 1896’da 7433, 1913’te 8945, 1926’da 12.611 kişi yaşıyordu. II. Dünya Savaşı’nın ardından sağlık hizmetlerinin gelişmesinden dolayı nüfus artışı hızlanmış, 1970’te 33.000’e ulaşmış, 2004 yılına ait tahminlere göre ise 70.000 nüfusa yaklaşmıştır. Günümüzde deri işleme, ipekçilik ve mobilya yapımı alanlarında Azerbaycan’ın bir sanayi şehri durumundadır.

Nahcıvan tarih boyunca önemli ticaret yolları üzerinde bulunmasıyla ön plana çıkmıştır. İldenizliler Devleti’nin başşehri olduğu dönemde burada dokumacılık, inşaat, demircilik, halıcılık, kuyumculuk vb. alanlar başlıca zanaat dallarını oluşturuyordu. Üretilen mallar Nahcıvan çarşısında satılır

ve diğer ülkelere de ihraç edilirdi. Şehir civarında ahali ziraat, bağcılık, balıkçılıkla uğraşıyor ve tuz çıkarıyordu. Moğollar’ın istilâsının ardından han, çarşı, kervansaray, Aras nehri üzerindeki köprüler yıkılıp ortadan kalkmış, iktisadî hayat gerilemeye başlamıştır. Daha sonraki dönemlerde de sürekli savaş alanı olduğundan gelişmesi yavaşlamış, zaman zaman kesintiye uğramıştır. Bu durum nüfus verileriyle de kendini gösterir.

XVI. yüzyılın sonlarında Nahcıvan’da yirmi beş değirmen, birer boyahâne, mum imalâthanesi ve sabunhâne vardı. Bu küçük sanayi işletmeleri dışında gelir kaynakları ticarete dayanıyordu. Bir çarşısı ve at pazarı, altı çiftlik, otuz dört ziraat alanı, doksan bir bahçe mukātaaya verilmişti. Şehir ahalisi çoğunlukla ziraatla uğraşıyor, buğday, arpa, darı, nohut, mercimek ekiyor, bağcılık, koyunculuk ve arıcılık yapıyordu. Nahcıvan sancağının dahil olduğu Revan eyaletinin adaletle idare edilmesi ve istikrarın temini amacıyla 1590 yılında düzenlenen kanunnâme şehirdeki ticarî hayatı ortaya koyar. Buradaki bilgilerden anlaşıldığına göre şehir pazarında tarım ürünleri yanında bal, yağ, yaş ve kuru meyve, pastırma gibi yiyecek maddeleri satılıyor ve hayvan ticareti yapılıyordu. 1727 tarihli mufassal deftere göre Nahcıvan’da ikisi harap olmak üzere altı ay çalışan yirmi altı değirmen, mumhâne, boyahâne, sabunhâne, üç çarşı, bir pazar ve 191 dükkân mevcuttu.

Hanlık dönemi Nahcıvan şehrinin gerek iktisadî hayatında gerekse ticaretinde önemli bir gelişme görülmemiştir. Eskisi gibi şehirde dokumacılık, halıcılık, ziraat ve hayvancılıkla uğraşılıyordu. Rusya’ya

ilhakından sonra Nahcıvan ham madde alanına çevrilmiş, sanayi geri plana itilmiştir. Çarlık Rusyası devrinde Nahcıvan'da sekiz deri, altı tuğla imalâthanesi vardı, yirmi yedi "dulusçu" esnafı bulunuyordu. Sovyet döneminde Nahcıvan şehri iktisadî bakımdan Çarlık Rusyası devrinde olduğu gibi geri bırakılmış, burası ham madde üreten merkez durumunu sürdürmüştür.

İldenizliler döneminde Nahcıvan gelişmiş kültür merkezlerinden biriydi. Bu devirde şehirde medreseler faaliyet gösteriyordu. Şehirde XIII-XV. yüzyıllarda genellikle Nahcuvânî ve Neşevî nisbeleriyle tanınan çok sayıda ilim adamı yaşamış, tarih, fıkıh, dil, tabâbet gibi dallarda eserler kaleme alınmıştır. Tıpta Gazi Necmeddin en-Nahcuvânî, Ekmeleddin en-Nahcuvânî, İbrâhim b. Zeynüddin en-Nahcuvânî tanınmış ilim adamlarıdır. el-Fevâtîḥu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtiḥu'l-ġaybiyye ve Hidâyetü'l-iḫvân adlı eserleriyle Baba Ni'metullah Nahcuvânî, dil ve devlet idaresiyle ilgili eserleriyle Şems-i Münşî meşhur âlimlerdir. Şair ve mütercimlerden Muhammed Saîd b. Muhammed İbnü's-Sâvecî ve Hindûşah es-Sâhibî'nin de Nahcıvan'ın kültür hayatına büyük katkıları olmuştur.

Nahcıvan mimarları tuğladan inşa ettikleri saray, köprü, cami, mescid, kervansaray ve türbelerle, ayrıca farklı üslûplarıyla Nahcıvan mimarlık mektebini oluşturmuşlardır. Özellikle Acemî b. Ebû Bekir yalnız Nahcıvan'da değil diğer ülkelerde de mimari işler için siparişler almıştır. XVII. yüzyıl başlarından itibaren duraklama ve gerileme dönemine giren Nahcıvan'ın kültür hayatında yeni bir gelişme görülmemiştir. Rusya'ya ilhakından sonra Nahcıvan'da biri Türkçe ders veren okul olmak üzere sadece dört mektep açılmıştır. Sovyet döneminde bir üniversite, tiyatro, Azerbaycan Bilimler Akademisi şubesinden teşekkül eden eğitim, araştırma ve kültür merkezleri bulunan Nahcıvan'da 1991'den itibaren Ziraat, Tıp enstitüleri ve diğer okullarla dokuz kültür merkezi ve dört müze kurulmuştur.

Nahcıvan'ın merkezini oluşturduğu Nahcıvan Özerk Cumhuriyeti kuzey, kuzeydoğu ve doğuda Ermenistan, güneyde İran ve kuzeybatıda Türkiye ile komşudur. İran sınırı Aras nehrini izlemektedir. Ülke dağlık bir coğrafyaya sahiptir. 1590'larda Revan eyaletine bağlı Nahcıvan bölgesi, Nahcıvan (yedi nahiye: Nahcıvan, Mevâzî-i Hâtun, Arslanlı mülkü, Karabağ,

Dereşam, Dereşahbuz, Bazarçay), Şerûr (beş nahiye: Şerûr, Zar, Zebil, Alınca, Sisyan) ve Ordubâd (beş nahiye: Ordubâd, Culha, Âzad-Ceyrân, Şorlut, Norküt) kazalarından oluşuyordu (BA, TD, nr. 699). XVIII. yüzyılın başlarında burası on dört nahiyeden müteşekkildi (Nahcıvan, Alınca, Mevâzî, Dereşahbuz, Arslanlı mülkü, Mevâzî-i Hâtun, Karabağ, Kışlagat, Âzad-Ceyrân, Şorlut, Derenorküt, Sisyan, Ordubâd, Dereleyez). Zar, Zebil ve Şerûr nahiyeleri Revan'a bağlanmıştı. Nahcıvan Özerk Cumhuriyeti 1930'larda Başnoraşen, Kıvrak, Tumbul, Nerimanov, Aprakunis, Culfa, Paraga, Ordubâd ve Şahbuz ilçelerinden ibaretti. Bugün Nahcıvan merkez olmak üzere Babek, Sederek, Şahbuz, Şerur, Ordubâd ve Culfa ilçelerinden oluşmaktadır. Bu idarî bölgelere tâbi dört şehir, iki büyük kasaba ve 215 köy mevcuttur. Nahcıvan'ın toplam nüfusu 2004 yılına ait tahminlere göre 374.000 kadardır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 699, s. 3-6, 9-11, 276-306; nr. 905, s. 10-24; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 279, 287, 293, 301; Sem'ânî, el-Ensâb, XIII, 101-103; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 276, 286-287, 298; Arakel Davrijetsi, Kniga istoriy, Moskva 1973, s. 61-63, 74, 488, 494; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 236-238; I. Şopen, Istoriçeskiy pamyatnik sostoyaniya Armyanskoy oblasti v epohu yeyo prisoyedineniya k Rossiyskoy imperii, Sanktpeterburg 1852, s. 318-320, 477-480; Statistiçeskoye opisaniye Nahiçevanskoy provintsii, Sanktpeterburg 1833, s. 68, 140, 142, 144; V. V. Barthold, Mesto Prikaspiyskih Oblastey v Istorii Musulmanskogo Mira, Bakü 1925, s. 70-71; Favstos Buzand, Istoriya Armenii, Erevan 1953, s. 134; Z. M. Buniyatov, Azerbaydjan v VII-IX. vv., Bakü 1965, s. 223-229; a.mlf. - G. M. Mamedov, "Prostrannıy defter sandjaka Nahiçevan 1727 goda (obşaya harakteristika)", Srednevekovıy Vostok: istoriya i kultura, Bakü 1990, s. 112-124; Rauf Memmedov, Nahçıvan Şeherinin Tarihi Oçerki (Orta Eserler Devri), Bakü 1977, s. 19-21, 23-25, 33-36, 55-56, 69-70, 88, 105, 122, 127, 140, 144, 148; C. B. Guliyev v.dğr., Sovet Nahçıvanı, Bakü 1984, s. 15, 16, 23-40, 44, 55; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi: 1451-1590, Ankara 1993, s. 108, 204, 277, 344-350, 373-375, 388, 389;

Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri: 1578-1612, İstanbul 1993, s. 139, 170, 230; S. Budagova, Nahçıvan Diyarının Tarihi Coğrafyası, Bakü 1995, s. 66-70, 75-80; İsmail Haciyev - Ebülfez Amanoğlu, Tarihte ve Günümüzde Nahçıvan, Ankara 1998; İbrahim E. Atnur, Osmanlı Yönetiminden Sovyet Yönetimine Kadar Nahçıvan (1918-1921), Ankara 2001; K. A. Nikitin, “Gorod Nahiçevan i Nahiçevanskiy uyezd”, Sbornik materialov dlja opisanija mestnostej i plemen Kavkaza, II, Tiflis 1882, s. 109-142; M. H. Şerifli, “Nahçıvanşahlıg”, Azerbaycan SSR EA Haberleri (Tarih, Felsefe ve Hugug Seriyası), sy. 4, Bakü 1966, s. 27-34; V. Aliyev - A. Sultanov, “Nahçıvan’ın 3500 Yaşı Var”, Şerg Gapısı, 18.12.1968; V. Minorsky, “Nahçıvan”, İA, IX, 34-35; a.mlf. - [C. E. Bosworth], “Nakhčiwān”, EI^2 (Fr.), VII, 922-923; “Nahiçevan”, BSE, XVII, 353; “Nahiçevan”, Sovetskaya İstoriçeskaya Entsiklopediya, Moskva 1967, X, 16; “Nahçıvan”, Azerbaycan Sovet Ensiklopediyası, Bakü 1983, VII, 170-171.

Hüsamettin M. Karamanlı

NAHCUVÂNÎ

(bk. Nİ‘METULLAH b. MAHMÛD).

NAHÎFÎ

(نحيفي)

(ö. 1151/1738)

Manzum Meṣnevî tercümesiyle tanınan divan şairi.

İstanbul'da XVII. yüzyılın ortalarında doğduğu ve öldüğünde doksan yaşının üzerinde bulunduğu kaydedilmişse de 1099'da (1688) yazdığı Hilyetü'l-envâr'da yirmi

dört yaşında olduğunu belirttiğine göre 1076'da (1665-66) dünyaya geldiği söylenebilir. Meṣnevî tercümesi mukaddimesinde verdiği Mehmed Süleyman b. Abdurrahman b. Sâlih şeklindeki künyesine göre dedesi yeniçeri kâtibi Sâlih, babası vâiz Şeyh Abdurrahman Muhyî Efendi'dir. Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi ile de yakın akraba oldukları bilinmektedir. Şiirlerinde kullandığı Nahîfî mahlasıyla tanındı; ancak özellikle kütüphane kataloglarında aynı mahlas yanında Mehmed adını taşıyan başka kimselerle karıştırıldığı görülmektedir. İyi bir öğrenim gördü, ayrıca Hâfız Osman'dan sülüs ve nesih icâzeti aldığı gibi ta'likte de kendini yetiştirdi.

Nahîfî önce Yeniçeri Ocağı Kalemi'ne girerek Has Oda'da hizmete başladı. 1094 Şâbanında (Eylül 1683) Mısır'a giderken (Müstakimzâde'ye göre Mısır yoluyla hacdan dönerken) Konya'ya uğrayıp Mevlevîliğe intisap etti. İran'a elçi gönderilen Ebûfâruk Mehmed Paşa'nın maiyetinde kâtip sıfatıyla bulundu (1100/1688-89). Revan, Tebriz, Nahcıvan, Kazvin, Kâşân ve İsfahan'daki ilmî ve edebî muhitlere girerek tanındı ve takdir topladı. Bir süre Şehid Ali Paşa'nın sadâret kâtipliğini yaptıktan sonra Pasarofça Muahedesi dolayısıyla elçi tayin edilen İbrâhim Ağa ile (Paşa) Nemçe'ye gitti (1131/1719); dönüşünde hizmetlerine karşılık Dîvân-ı Sultânî hocalıklarından başmukātaacılığa getirildi. 1137'de (1725) Damad İbrâhim Paşa tarafından Ḥabîbü's-siyer'i tercüme eden heyete dahil edildi. Ertesi yıl tayin edildiği defterdâr-ı şıkk-ı sânî görevinden kendi isteğiyle emekliye

ayrıldı. 19 Cemâziyelevvel 1151'de (4 Eylül 1738) vefat etti ve Topkapı dışında defnedildi. Mezarı, günümüzde Maltepe caddesi üzerinde bulunan "Fransız Müslüman Mezarlığı" köşesindeki, Mes̱nevî şârihi Sarı Abdullah Efendi'nin kabri yanındayken 1944 yılından sonra cadde genişletmeleri sırasında ortadan kalkmıştır. Hamzavî-Melâmî taşları tipindeki mezar taşında, "Bu Süleymân-ı Nahîfî rûhuna el-Fâtihâ [1151]" tarih mısraını taşıyan iki beyit yazılıydı. Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlevî kaynaklarında Hakkında bilgi bulunmamasını da sebep göstererek mezar taşı sebebiyle onun Hamzavî Melâmî olduğunu ileri sürmüştür.

Sebk-i Hindî tesirinde bir sanat anlayışına sahip olan Nahîfî, Nâbî ve Sâbit gibi hikemî şiir söylemede belli bir başarıya ulaşmış, şiirlerinde atasözleri, deyimler, İstanbul ağzına mahsus kelime ve tabirleri başarıyla kullanmıştır. Kasidede Nef'î'den, gazelde Bâkî, Fehîm-i Kadîm ve Fuzûlî'den etkilenmiş, Nesîmî, İbrâhim Cevrî, Dede Ömer Rûşenî yanında Nâbî, Sâbit, Nedîm ve Râsih gibi şairlere nazîreler yazmış, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Hâfız-ı Şîrâzî ve Molla Câmî'nin şiirlerine Farsça tahmîsler kaleme almıştır.

İlim, fikir ve sanat bakımından güçlü sayılan Nahîfî yaygın olarak Mevlevî kabul edilmekle birlikte Abdülbaki Gölpınarlı'ya göre Melâmî'dir, ayrıca Nakşî olduğu da ileri sürülmüştür (Aypay, bk. bibl.). Nahîfî, dinî heyecanları kuvvetli bir şair olarak Türk edebiyatında en çok na't yazan isimler arasında zikredilir. Ayrıca Yûnus Emre etkisinde birçok ilâhi kaleme almış ve bunların çoğu bestelenmiştir (dinî eserlerini besteleyen mûsikişinaslar ve güfteleri için bk. Ergun, I, 196-197, 242, 390). "Göz gördü gönül sevdi seni ey yüzü mâhım" mısraıyla başlayan gazeli, ikisi Hamâmîzâde İsmâil Dede'ye ait olmak üzere beş ayrı makamda dört sanatkâr tarafından bestelenmiş olup klasik Türk mûsikisinin günümüzde de zevkle dinlenilen örnekleri arasındadır (din dışı güfteleri için bk. BTMA, II, 562).

Eserleri. A) Manzum Eserleri. 1. Divan. Birçok nüshası Nahîfî'nin diğer eserleriyle bir arada külliyat halinde bulunan divanın bazı nüshaları da onun dinî ve din dışı şiirlerinin ayrı ayrı derlenmesiyle oluşturulmuştur. Eserde yer alan çeşitli formlardaki manzumeler divan dışından derlenenler dahil 6980 beyit olup bunların çoğunu na'tlar oluşturur. Divanda şairin Arapça ve

Farsça kaside ve gazelleri de yer almaktadır. Eser üzerinde A. İrfan Aypay bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). 2. Mevlidü'n-nebî. Üç bölüm halinde 1106 beyitlik bir mesnevi olup Yusuf Karaca eser üzerinde yüksek lisans çalışması yapmıştır (1997, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 3. Hicretü'n-nebî (Hicretnâme). Hicret konusunda yazıldığı bilinen hacimli yegâne müstakil manzumedir. İçinde 154 beyitlik bir hilye bulunan 788 beyitlik mesnevi Âmil Çelebioğlu tarafından neşredilmiştir (MÜTAD, sy. 2 [1987], s. 53-87). 4. Hilyetü'l-envâr. Hâkānî'nin Hilye'si tarzında 2871 beyit hacminde bir mesnevidir. Süleymaniye (Ali Nihat Tarlan, nr. 41; Mihrişah Sultan, nr. 399/1) ve İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 2622, 9848) kütüphanelerinde nüshaları bulunan eser üzerinde Zekeriya Usluer (1994, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Oya Yasav (1995, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) yüksek lisans tezi hazırlamışlardır. 5. Zuhrü'l-âhire. Âmentünün esaslarını açıklamak maksadıyla kaleme alınan 1009 beyitlik bir mesnevi olup sondan 253 beytini Âmil Çelebioğlu yayımlamıştır (Diyanet Dergisi, X/112-113 [Ankara 1971], s. 342-350). Kütüphanelerde bazı bölümleri Tevhîd-i Hak ve Manzûme-i Akāid adlarıyla kayıtlıdır. 6. Mi'râcü'n-nebî (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 323). 1157 beyit hacminde bir mesnevidir. 7. Enfüsü'l-âfâk (TSMK, Hazine, nr. 280, 693). 1098 beyitlik bu mesnevide Fussılet (41/53) ve Zâriyât (51/20-21) sûrelerindeki âyetlerden hareketle enfüs ve âfak kavramları ele alınmakta, ayrıca nefis, akıl, kalp konuları işlenmektedir. Arife Çomar eser üzerinde yüksek lisans çalışması yapmıştır (2001, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 8. Mev'izatü'n-nüfûs (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1211). Peygamber ve ashap sevgisi Hakkında kaleme alınmış elli sekiz beyitlik bir mesnevidir. 9. Mübâhase-i Kazâ ve Kader (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2245). 260 beyit hacminde bir mesnevidir. 10. Âdâb-ı Tarîkat ve Kavâid-i Hakîkat (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2245, vr. 19-23). Mârifet teriminin tasavvufî mânasını anlatan yaklaşık 140 beyitlik bir mesnevidir. 11. Terceme-i Mesnevî li-Nahîfî. Şairin en önemli çalışması olup Meṡnevî'nin tamamını manzum olarak başarılı bir şekilde Türkçe'ye çevirdiği eserin yazma nüshalarının en değerlisi İstanbul'da Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 2326, 2327; diğer yazmalar için bk. Aypay, s. 13). Güzel bir ta'likle ve Farsça aslı ile birlikte yedi cilt halinde basılan eser (Kahire 1268), Âmil Çelebioğlu tarafından Mevlânâ'ya aidiyeti şüpheli VII. cildi hariç mensur açıklamalarla birlikte üç cilt halinde tekrar yayımlanmıştır (bk. bibl.). 12. Tahmîs-i Kasîde-i Bürde (İÜ Ktp.,

İbnülemin, nr. 2793, müellif hattı; İstanbul 1297). Bûsîrî'ye ait kasidenin Türkçe tahmîsidir. İsmail Hakkı Sezer şairin ikinci bir Türkçe tahmîsinden daha bahsetmekte ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (Emanet Hazinesi, nr. 1903) kaydını vermektedir (bk. bibl.). 13. Taḫmîs-i Ḳaṣîde-i Bürde (İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 2793, müellif hattı). Kasidenin Arapça tahmîsidir. 14. Taḫmîs-i Ḳaṣîde-i Bürde (İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 2793, müellif hattı). Kasidenin Farsça tahmîsidir. 15. Tercüme-i Kasîde-i Bürde (İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 2793, müellif hattı). Kasidenin manzum Türkçe tercümesidir. 16. Bânet Süâd Tahmîsi (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1903). Kâ'b b. Züheyr'e ait kasidenin Türkçe tahmîsidir; bir sonraki eserle birlikte Tahmîs-i Kasîde-i Bürde ve Mudariyye adıyla basılmıştır (İstanbul 1258). 17. Tahmîs-i Kasîde-i Mudariyye (TSMK, Hazine, nr. 693,

vr. 99b). 18. Kasîde-i Lâmiyye (Emâliyye) Şerhi (TSMK, Hazine, nr. 720). Ali b. Osman el-Ûşî'nin Mâtürîdiyye akaidine dair eserinin manzum şerhidir. 19. Meṡnevî-i Nuṣḥ ve'l-ḥikem (Afyon Gedik Ahmed Paşa Ktp., nr. 18312/2). 943 beyitlik Farsça dinî-tasavvufî bir mesnevidir.

B) Mensur Eserleri. 1. Ravzatü's-safâ fî sîreti'l-Mustafâ. Muhammed b. Es'ad el-Cevvânî'nin Şeceretü Resûlillâh adlı eserinin tercümesinden hareketle ve yer yer manzum parçaların ilâvesiyle meydana getirilmiştir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 252/5; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 855). 2. Nasîhatü'l-vüzerâ. Siyasetnâme geleneğinde kaleme alınan bu küçük risâle Mehmet İpşirli tarafından yayımlanmıştır (TED, sy. 15 [1997], s. 15-27). 3. Risâle-i Hızriyye (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 760). Aynı adı taşıyan derleme içerisinde neşredilmiştir (İstanbul 1281, s. 106-108). 4. Sefâretnâme. Nahîfî'nin Avusturya'da (Nemçe) bulunduğu sırada kaleme aldığı anlaşılan risâlenin bir nüshası Kahire'de (Dârü'l-kütübü'l-Mısriyye, Mecâmi' Tarih Türkî, nr. 221), diğer bir nüshası Viyana'dadır (Nationalbibliothek, nr. 1090). Viyana'daki nüsha Kraelitz tarafından tercüme ve açıklamalarla birlikte yayımlanmış (Viyana 1907), Ahmed Refik de eseri Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası'nda tanıtmıştır (nr. 40, s. 212-227). 5. Kasîde-i Münferice Tercümesi. İbnü'n-Nahvî'nin, İslâm dünyasında dertlilerin virdi haline gelmiş meşhur kasidesinin tercümesi olan eserin tek yazması bilinmektedir (İÜ Ktp., TY, nr. 2342). 6. Risâle-i Ḳalemiyye. Güzel söz ve yazı sanatlarına dair Arapça bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 399, vr. 243-250). 7. Makālât-ı

Süleyman Nahîfî (İÜ Ktp., TY, nr. 7208). Şairin nesirlerinden derlenen Münşeât-ı Nahîfî adlı çalışmasıyla (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 406; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 22) aynı eser olmalıdır. 8. Râmûzü'l-luga. Kaynaklarda zikredilmeyen ve şaire aidiyeti kesin olmayan, bilinen tek nüshası Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi'nde kayıtlı eser (nr. 1922) Arapça-Türkçe bir lugattır; Nahîfî'ye ait olduğu yazmaya sonradan konulan bir kayıtta belirtilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Nahîfî, Manzûme-i Akāid, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2890, vr. 60a; a.mlf., Tercüme-i Manzûme-i Mesnevî, Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 347, vr. 5a; Mesnevî-i Şerîf: Aslı ve Sadeleştirilmişiyle Manzum Nahifî Tercümesi (haz. Âmil Çelebioğlu), İstanbul 1967, hazırlayanın girişi, I, c-d; Safâî, Tezkire (nşr. Pervin Çapan), Ankara 2005, s. 649-660; Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr, s. 566-574; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 655-660; Müstakimzâde, Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 389b; a.mlf., Tuhfe, s. 213-214; Fatîn, Tezkire, s. 400; Fâik Reşâd, Eslâf, İstanbul 1311, s. 32-35; Sicill-i Osmânî, IV, 548; Osmanlı Müellifleri, II, 455-456; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 122, 196-197, 242, 390; Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1968, s. 52-53; FME, s. 156-157, 518-519; İsmail Hakkı Sezer, İmam Busiri ve Bürde'si (öğretim üyeliği tezi, Konya 1980), İSAM Ktp., nr. 1318N, s. 218-219; Fihrisü'l-maḫṭûṭâti't-Türkiyyeti'l-ʿOs̱mâniyye: 1870-1980, Kahire 1989, II,180; Öztuna, BTMA, II, 562; A. İrfan Aypay, Nahifi Süleyman Efendi: Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği ve Divanının Tenkitli Metni (doktora tezi, 1992), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, I, 1-33; Ali Canip [Yöndem], "Süleyman Nahifî", Hayat, I/22, Ankara 1927, s. 3; Adem Ceyhan, "Süleyman Nahîfî'nin Mevlidü'n-Nebî Mesnevîsi", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 14, Erzurum 2000, s. 89-141; E. G. Ambros, "Naḥīfī", EI² (İng.), VII, 905; Mustafa Uzun, "Hilye", DİA, XVIII, 45; a.mlf., "Mi'râciyye", a.e., XXX, 136.

Mustafa Uzun

NAHİL

(نخل)

Özellikle saray düğünlerinde bal mumundan yapılarak gelinin veya sünnet çocuğunun önünde götürülen süslü ağaca verilen ad.

Kelimenin aslı Arapça nahl olup "hurma ağacı" anlamına gelir. Düğün sahibinin maddî gücünü ve toplumdaki yerini gösteren bir simge olarak kullanılmıştır. Frigler döneminde Afyonkarahisar ve Konya dolaylarında yılın belli günlerinde ve daha çok ilkbaharda yapılan dinî törenlerde önde erkeklik gücünü simgeleyen (phallus) nahil taşındığı bilinmektedir. Bu simge bazan çelenk biçiminde, bazan da çam dalı görünümünde olurdu. Bu şekildeki simgelere Hitit kabartmalarında da rastlanır. Nahillerin bu simgesel anlamı üzerinde ilk defa tarihçi Hammer durmuştur. Ona göre nahiller "phallaphores"i simgelerken düğün tahtırevanının üzerindeki al tül "flammeum"un, çıralar Cupidon ile Hymen'in ellerinde tuttukları çıraların, davul ve zillerle birlikte söylenen ezgiler de Fescennia ezgilerinin ve Corybantes danslarının yerini almıştır. Nahilin büyüklüğü damadın erkeklik gücünü, nahil dallarına asılan meyveler de kadının doğurganlığını simgeliyordu.

Evliya Çelebi nahil ustalarını "esnâf-ı nahilciyân-ı sûr-ı hümâyun" diye belirtir. Ona göre XVII. yüzyılda bunlar beş kişiydi ve İstanbul'da dört dükkânları vardı. Pîrleri Meyser-i Ezherî idi. Dükkânları Koska Fırını yanında, Tahtakale'de ve Aksaray'daydı. Nahilci ustabaşısının dükkânı ise Odunkapısı'nın iç yüzünde Şemhâne karşısında bulunuyordu.

Sünnet veya gelin alayı önünde ve yanlarında taşınan nahiller çeşitli büyüklükte olurdu ve büyük nahiller alayın önünde götürülürdü. Bunların boyu 9 ile 12 m., küçüklerin ise 2 ile 4 m. arasındaydı. 25 m. yükseklikte olanları da vardı. Büyük nahillerin aşağı tarafındaki çapları ise 4-6 m. kadardı. Evliya Çelebi'ye göre Süleymaniye minaresi biçiminde bal mumundan, renk renk kâfûrîlerden ve tellerden ışıklı, parlatılmış nahiller yapılıyor ve her birini 200 esir taşıyordu. Bunlar yüzlerce kişinin taşıdığı

dev avizelere benzetilmiştir.

Büyük nahillerin sokaklardan geçmesi imkânsızdı. Bu yüzden bazı evlerin cumbaları, saçakları, hatta çok defa da evler yıktırılıyor, yıktırılan yerler daha sonra yaptırılıyor ya da parası sahibine ödeniyordu. I. Ahmed'in 1612'deki çifte düğün şenliğinde otuz kadar ev yıktırılmıştır. Sultan İbrâhim'in dört yaşındaki kızı Fatma Sultan'ın Fazlı Paşa'ya nikâhlanması dolayısıyla

düzenlenen 1056 (1646) şenliğinde Darphane yakınından başlayıp Kenan Paşa Sarayı önünden Topkapı Sarayı'na kadar olan ve Süleymaniye tarafındaki sokağa bakan saçaklar, balkonlar yıktırılarak sokak genişletilmiştir.

Nahillerin gümüşten ve değerli taşlardan yapılanları da vardı. Kanûnî Sultan Süleyman'ın kız kardeşi Hatice Sultan'ın Makbul İbrâhim Paşa ile evlenmesi dolayısıyla 1524'te düzenlenen şenlikte nahillerden birinin 60.000, diğerinin 40.000 parçadan oluştuğu söylenmektedir. Bunlar değerli taşlarla yapılmış anka gibi kuşlarla süslenmiş sanat eserleriydi. Üzerlerinde altın kaplanmış bal mumu toplar, büyük parçalar halinde turkuazlar ve yüzlerce inci vardı. Bu nahillerden bir tanesinin değeri 40-50.000 altın dükaydı. İki gümüş nahil için iki köşk parası olan 50.000 kuruş ödeniyordu. Gümüş nahillerin bazılarının tepesinde birer büyük mum yanardı.

Nahiller çok defa servi ağacı biçiminde yapılıyordu. Daha önceleri ise hurma ağacı şeklinde olduğu ve dallarına mumlar, süsler ve mulajlar takıldığı olmuştur. Büyük nahillerin iskeletleri genellikle demir çubuklarla yapılır, her yanına çengeller konulurdu. Tabanda 4 ile 6 m. çapı olan büyük nahilleri taşıyabilmek için birbirine paralel sekiz-on adet uzun direk bulunurdu. Bunlar forsaların nahili taşımak için sırtlarına aldıkları tutamaklardı. Bazan iskelet kavak ağacı gövdesinden yapılır, süslerin asılabilmesi için yukarıdan aşağıya doğru uzunlukları giderek artan dallar takılırdı. Nahilin her katında üstleri altın ya da gümüş yaldızla parlatılmış toplar vardı; bunlar bazan küp biçiminde de olurdu. Dev nahillerin taşınırken devrilmemesi için yarısına kadar dört gergi direği bulunurdu; ayrıca tıpkı yelkenli gemilerin serenlerinde olduğu gibi nahilin tepesiyle tabanı arasında dengeyi sağlayacak halatlar vardı.

Yalnızca saray düğünlerinde değil halk düğünlerinde de nahillerin anlamı büyüktü. Her aile kendi maddî gücüne göre nahil yaptırırdı, fakat bunların mânevî değeri pahalı nahillerden daha aşağı değildi. Bugün hâlâ bazı köylerde nahillere rastlanmaktadır. Nahilleri evlenmelerde kız tarafı hazırlatır, sünnet düğünlerinde de çocuğun ailesi yaptırırdı. Nahile "düğün mumu", bir yerden başka bir yere taşınmasına da "mum alması" denirdi. Evlenmelerde nahiller gelin evinin, sünnet düğünlerinde ise sünnet evinin önüne taşınırdı. Bazı şenliklerde küçük nahillerin sünnet çadırı önüne konulduğu da olurdu.

BİBLİYOGRAFYA

H. Lewenklaw von Amelbeurn, Neuwe Chronica Türkischer Nation von Türcken selbs beschrieben, Frankfurt 1595, s. 469, 473, 532; R. Lubenau, Beschreibung der Reisen, Könisberg 1912, I, 277; II, 50; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 612; Hezârfen, Telhîsü'l-beyân, vr. 17a, 166a; Nâbî, Vekāyi-i Hitân-ı Şehzâdegân-ı Hazreti Sultan Mehemmed-i Gaazi li-Nâbi Efendi (haz. Agâh Sırrı Levend), İstanbul 1944, s. 58; Naîmâ, Târih, IV, 211, 262; J. Covel, Diary, British Museum, Ms., Add. 22.912, vr. 198b, 200a, 217b; Fr. Mitrowitz von Wratislaw, Merkwürdige Gesandschaftsreise von Wien nach Konstantinopel, Leipzig 1786, s. 204; Hammer, GOR, V, 451; Konyalı, İstanbul Sarayları, s. 137-138, 139; Ekrem Akurgal, Phrygische Kunst, Ankara 1955, lv. 54, 55; Tahsin Özgüç, Altıntepe, Ankara 1966, lv. 3, 29; Metin And, Osmanlı Şenliklerinde Türk Sanatları, Ankara 1982, s. 213-226; a.mlf., "Osmanlı Düğünlerinde Nahıllar", Hayat Tarih Mecmuası, II/12 (48), İstanbul 1969, s. 17; a.mlf., "Düğünlerle İlgili Eski Bir Türk Sanatı: Nahıl", Kültür ve Sanat, I/3, Ankara 1989, s. 19-25; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Nahil ve Nakıl Alayları", TTK Belleten, XL/157 (1976), s. 55-69; Adnan İnce, "Dîvân Şiirinde Nahıl", TDA, sy. 54 (1988), s. 89-96; Özdemir Nutku, "The Nahil: A Symbol of Fertility in Ottoman Festivities", RO, XLVIII/1 (1993), s. 129-133; Selda Kulluk Yerdelen, "Osmanlı Şenliklerinde Kullanılan Nahıl, Yapma Bahçe, Şekerden Tasvirler

ve Tasarımcıları", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 17, Erzurum 2001, s. 157-164.

Özdemir Nutku

NAHİV

(النحو)

Arapça gramerinin söz dizimi kuralları ile i‘rab bölümünü kapsayan ilim.

Sözlükte “yönelmek, izini takip etmek” anlamındaki nahv kelimesi isim olarak “yön, taraf, yol” mânasına gelir. İsimlendirmeye dair rivayetlerin çoğuna göre gramerin sentaks kısmına bu adın verilmesinin sebebi, Hz. Ali’nin kelime çeşitleriyle tanımlarını kapsayan bir sayfayı Ebü’l-Esved ed-Düelî’ye verdikten sonra, “Bu yola girerek ilerle” (Ünhu hâce’n-nahve) demesi veya Ebü’l-Esved’in, gramerle ilgili bazı düşüncelerini belirtip öğrencilerine Hz. Ali’ninkine benzer bir tâlimat vermesidir (Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, s. 89; Kemâleddin el-Enbârî, s. 4, 7, 12). Ayrıca Kur’an okutanlarla muallimlerin bir ifade konusundaki düzgün (fasih) örneği belirtmek üzere, “Bu hususta Araplar’ın nahvi şöyledir” gibi klişeleşmiş söylemleri tekrar etmelerinin de bu terimleşmede rol oynadığı kabul edilir. Yuhannâ el-İskenderânî’nin Yahyâ en-Nahvî olarak tanınmasından “nahv” ve “nahvî” terimlerinin Hz. Peygamber zamanında bilinmekte olduğu anlaşılıyorsa da o süreçte bu kelimeler “lugat, lugat âlimi” mânasında kullanılıyordu (Abdülkerîm M. el-Es‘ad, s. 262-263).

Hz. Ömer ve İbn Mes‘ûd gibi sahâbîlerin, hatta Resûl-i Ekrem’in (Buhârî, “Taʿbîrü’r-rüʾyâ”, 1; “Tevḥîd”, 51) “eski Arap şiirinin kendisiyle yazıldığı edebî Arapça” ve “Kur’an’ın kendisiyle indiği bâdiye Arapça’sı” anlamında kullandığı “Arabiyye” tabiri (Ebû Bekir ez-Zübeydî, s. 13) Kur’an kıraatinin etkisiyle kısa zamanda terimleşerek imâle, idgam, ibdâl, i‘lâl, hemz gibi daha çok kıraat, sarf ve fonetiğe dair konularla i‘rab olgusunu kapsayan ilmin adı olmuş, sonuçta Arabiyye nahiv, sarf, fonetik, garîb kelimeler ve lehçe farklarını kapsayan disiplini ifade etmiştir. Ebû Amr b. Alâ, Yûnus b. Habîb ve İbn Sellâm el-Cumahî gibi kadîm râvi ve dilciler de Arabiyye’yi bu mânada kullanmışlardır (İbn Sellâm el-Cumahî, I, 12; M. Hayr el-Hulvânî, s. 12-13). Öte yandan nahiv teriminin Arabiyye’nin i‘rab ve sarfla ilgili kısmını (gramer) belirtmek üzere I. (VII.) yüzyıldan itibaren kullanılmakta olduğu İbn Ebû İshak’ın bir sarf konusuna “nahiv babı”

demesinden de anlaşılmaktadır (İbn Sellâm el-Cumahî, I, 15).

Nahiv konusunda üzerinde durulması gereken en önemli kavramlardan biri i‘rabdır, zira i‘rab bu ilmin özünü teşkil eder. Hz. Peygamber, “Kur’an’ı i‘rab edin, anlaşılması zor kelimelerini (garâib) araştırın” (İbn Ebû Şeybe, VI, 116; Hâkim, II, 477; Beyhakī, II, 427); “Arabiyye’nin inceliklerini öğrenin, Kur’an’ı i‘rab edin, çünkü o Arapça’dır (veya onun dili Arabiyye’dir)” (İbn Ebû Şeybe, VI, 116) gibi hadislerinde i‘rab tabirinin önemi vurgulanmıştır. Bu hadisler bazı râvileri sebebiyle zayıf sayılmakla birlikte Hz. Ebû Bekir, Ömer, Abdullah b. Mes‘ûd, Ebû Zer el-Gıfârî, Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Ömer gibi sahâbîlerin Kur’an’ı i‘rab ederek okumanın daha sevap olduğuna dair sözleri (İbn Atıyye el-Endelüsî, I, 40) bahis konusu hadislerin içeriğini teyit etmektedir. Bu tür metinlerde geçen “i‘râbü’l-Kur’ân” tabiri “Kur’an’daki gizli / kapalı noktaları, anlaşılmayan kelime, ifade ve mânaları araştırıp ortaya çıkarmak, anlaşılır hale getirmek” biçiminde algılanabilir. Ancak i‘râbü’l-Kur’ân’ı tarihî perspektif içinde ve lahn hadisesiyle bağlantılı olarak ele almak daha uygun görünmektedir. Çünkü kıraat hataları (lahn) çoğunlukla kelime sonlarında oluyordu. Buna göre i‘râbü’l-Kur’ân ifadesi, “Kur’an kıraatinde sonları nasıl okunacağı bilinmeyen kelimelerin araştırılıp açıklığa kavuşturulması”

şeklinde anlaşılabilir. Nitekim Ebü’l-Esved ed-Düelî, Kur’an’da yer alan bütün kelimelerin sonlarına nokta şeklinde harekeler koymuş ve bu faaliyeti için bizzat kendisi “Kur’an’ın i‘rab edilmesi” sözünü kullanmıştır (Dânî, s. 4). Ebü’l-Esved’in bu ifadesi ve yaptığı iş, Hz. Peygamber ile ashabın kullandığı i‘râbü’l-Kur’ân tabirini açıklığa kavuşturan bir yorum niteliği taşımaktadır. Onların dil çalışmaları İbn Abbas’ın garîbü’l-Kur’ân’a dair mesaisiyle başlamış ve Ebü’l-Esved’in Kur’an’ın i‘rab edilmesi faaliyetinin hemen arkasından Hz. Ali’nin yol göstermesiyle nahiv ilminin temelleri atılmıştır.

Kadîm dilciler nahvi geniş mânasıyla gramer karşılığı olarak anlamışlardır. Günümüze ulaşan en eski nahiv çalışması olan Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ı bunun örneğini teşkil eder. Bu eserde nahiv ve sarftan başka imâle, i‘lâl, idgam, hemz gibi fonetik meseleler, kıraat ve lehçe farkları, hatta bazı edebî ve belâgī anlatımlar iç içedir. Bu anlayış sonraki yüzyıllarda el-Muḳteḍab (Müberred), el-Mufaṣṣal (Zemahşerî) ve el-Elfiyye (İbn Mâlik) gibi

eserlerde devam ettirilmiştir. İbnü’s-Serrâc ve İbn Usfûr el-İşbîlî gibi dilciler nahvi “ilmü’l-Arabiyye” ile eş anlamlı kabul ederek alanını daha da genişletmiş, nahiv, sarf, lugat, aruz, kafiye, iştikak, şiir yazma usulü, inşâ, meânî, beyân, hat gibi dilin bütün yönlerini kapsayan bir ilim şeklinde algılamışlardır (Ali Ebü’l-Mekârim, II [1404-1405], s. 381-382). Nahiv kitaplarında nahvin tanımına genellikle yer verilmemiş, yer verenler de bilimsel bir tanım yapmaktan çok felsefî yaklaşımlarını yansıtmışlardır. Günümüzdeki yaygın kabule göre de geçerli olan ve gramerin söz dizimi (terkip) kuralları ile i‘rab olgusuna has kısmını kapsayan nahvin dar çerçevedeki anlamına Ebû Ya‘kūb es-Sekkâkî, Abdullah b. Ahmed el-Fâkihî ve Sabbân gibi dilcilerle modern zamanda İbrâhim Mustafa ve Abdülalîm İbrâhim gibi bazı yazarlarda rastlanır. Bugün nahiv söz dizimi, cümle bilimi, sentaks terimleriyle karşılanır ve dil bilgisinin söz dizimi kurallarıyla i‘rab olgusuna ilişkin kısmını içerir. Bu bakımdan nahvin konusu terkip ve cümlelerin kuruluşu, öğeleri, çeşitleri, i‘rab olgusu, âmiller, mâmuller, i‘rab alâmetleri, mu‘reb ve mebnîler gibi meseleleri kapsar.

Kuruluşu. Kadîm râvi ve müellifler nahiv ilminin ortaya konulmasını gerektiren bazı sebepler zikretmişlerdir. Bir kısım âyetlerin (et-Tevbe 9/3; el-Hâkka 69/37) kıraatinde görülen okuma hataları yahut ana dili Arapça olmayanlardan birinin veya Ebü’l-Esved’in kızının yaptığı bir konuşma hatası üzerine Basra Valisi Ziyâd b. Ebîh’in yahut oğlu Ubeydullah’ın ya da Hz. Ömer’in emriyle, diğer bir rivayete göre ise Hz. Ali’nin bazı temel esasları zikredip yol göstermesiyle Ebü’l-Esved ed-Düelî tarafından nahiv ilminin kurulmuş olduğu kabul edilir (İbn Kuteybe, II, 159; İbn Cinnî, II, 8). Nahiv ilminin bir Kur’an okuyucusunun hatalı okuyuşunu işiten Hz. Ali tarafından kurulduğu da kaydedilmektedir (Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, s. 89; Kemâleddin el-Enbârî, s. 7, 12). Gerçekte bu cüz’î hadiseler, kıraatte ve konuşma dilinde görülen hataların yaygınlık kazanması tehlikesi karşısında ashabın duyduğu endişeyi açıklamakta olup bunlar nahiv ilminin ortaya konulmasını zorunlu kılan sebeplerin başında yer alır. Aslında lahin hadiselerine Câhiliye devrinde ve Hz. Peygamber döneminde de rastlanıyordu. Kıraat hataları daha ziyade kelime sonlarının harekelerinde yoğunlaştığından Resûl-i Ekrem ile Ebû Bekir, Ömer, Abdullah b. Mes‘ûd ve Ebû Zer el-Gıfârî gibi sahâbîlerin Kur’an’da yer alan kelimelerin sonlarının belirlenmesini, ayrıca garîb kelimelerin ve Kur’an dilinin

öğrenilmesini teşvik etmelerinin, Hz. Osman'ın, mevâlî ile Araplar'ın karışması ve bilhassa câriyelerden doğan çocuklar yoluyla Araplar'ın dil melekesinin bozulduğuna, konuşma dilinde ve kıraatte hataların zuhur ettiğine, zamanla Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasında güçlükler çekileceğine dikkat çeken hutbesinin (İbnü'l-Mu'tez, s. 110-111) sözlük ve gramer çalışmalarını başlatan temel unsurlar olduğunu söylemek gerekir. Fetihler neticesinde kitleler halinde İslâm'a giren ve ana dili Arapça olmayan unsurlarla Araplar'ın karışması sonunda hatalı okumalar daha da yaygınlaşmıştır. Bu sebeple âlimler lugat ve şiir malzemesini derlemiş, kadîm şiirler tesbit edilmiş, Ebü'l-Esved ed-Düelî de en çok kıraat hatasının yapıldığı Kur'ân-ı Kerîm'in kelime sonlarının i'rabını nokta şeklindeki harekelerle tesbit etmiştir. Onun bu faaliyetinin ardından nahiv ilminin esaslarını belirleme işine girişmiş olması mâkul görünmektedir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in harflerinin özel telaffuzu, med, hemze, idgam, izhar, iklâb, gunne gibi kendilerine has okunma kaideleri de özellikle şehir halkı için birçok dil meselesi ortaya çıkarıyordu. Yabancılarla karışmanın ve dolayısıyla dilin bozulmasının en yoğun yaşandığı yer Irak-Basra olduğu için dil ve gramer çalışmaları orada başlamıştır.

Zamanımıza ulaşan ilk gramer eseri olan Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ında görülen üstün düzey ve beklenmedik kemal, modern dönemde bazı şarkiyatçılarla Arap yazarlarında tekâmül kanununa uygun düşmediği gerekçesiyle kuşku uyandırmış, onları Arap gramerinin doğuşu ve gelişmesinde yabancı tesir arayışına yöneltmiş, bu tesir bazı benzer noktalar öne sürülerek açıklanmaya çalışılmıştır. Bunlar Aristo'nun gramer ağırlıklı sûrî mantığa dair eserleriyle Yunan grameri, Süryânî ve Sanskritçe grameri tesirleridir. Milâdî VI. yüzyılda Nusaybin medresesinde ve Cündişâpûr Süryânî-Fârisî mektebinde okunan Yunan gramerinin yanı sıra gramer ağırlıklı Aristo mantığının etkisiyle Süryânî gramerinin kurulduğu, Arap gramerinin de Araplar'ın Irak'ta Süryânîler'le karışmasından sonra ortaya konulduğu, dolayısıyla Arap nahvinin Süryânî gramerinin aracılık ettiği Yunan gramerinin etkisiyle oluştuğu, Aristo mantığındaki isim-fiil-ribat (bağ, edat) taksiminin Arap gramerindeki isim-fiil-harf (edat) taksimine benzediği, nitekim Süryânî grameriyle birçok benzerliğin bulunduğu, harekeleri de İncil'i doğru okumak için Süryânîler'in icat ettiği ve Araplar'ın bunu onlardan aldığı iddia edilmiştir. Her şeyden önce Sâmî dil ailesine mensup olmalarından dolayı Arap grameriyle Süryânî, İbrânî ve

Keldânî gramerleri arasında benzerliklerin bulunması tabii bir hadise olup bu mutlaka bir etkileşimi göstermez. İsim-fiil-ribat taksimi Aristo mantığının, isim-fiil-harf taksimi ise Arap nahvinin eseridir, mevcut farklılık bir etkileşimin olmadığını göstermektedir (Muhammed et-Tantâvî, s. 11). Süryânî gramerinin kurucusu kabul edilen Ya‘kūb er-Rehâvî (ö. 90/709) Arap gramerinin kurucusu olan Ebü'l-Esved ed-Düelî'den (ö. 69/688) sonradır. Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ındaki mükemmelliğin tekâmül kanunuyla bağdaştırılamaması da gerçeği yansıtmamaktadır. Arap gramerinin kurulduğu I. (VII.) yüzyılın ortalarından Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ının yazıldığı II. (VIII.) yüzyılın sonlarına kadar bir asrı aşan zaman dilimi söz konusu olup Îsâ b. Ömer es-Sekafî'nin el-Câmiʿ ve el-İkmâl'i dışında bir yangında yandığı rivayet edilen eserleri, Ebû Amr b. Alâ'nın hayatının sonlarına doğru zühd yoluna girerek yaktığı defterleri, İbn Ebû İshak, Yûnus b. Habîb, Ebû Zeyd el-Ensârî gibi dilcilerin çalışmaları ile onlardan rivayet edilenler, dehasıyla tanınan Halîl b. Ahmed'den yapılan ve el-Kitâb'ın temelini teşkil eden iktibaslar eserin söz konusu mükemmelliğinin arka planını teşkil eder. Bu arada Arap gramerinin Hint gramerinden etkilendiği de ileri sürülmüştür.

T. J. de Boer (Târîḫu'l-felsefe fi'l-İslâm, s. 77-78), Muhammed et-Tantâvî (Neşʾetü'n-naḥv, s. 10) ve Ali Abdülvâhid el-Vâfî gibi yazarlar Arap nahvinin doğuşu ve gelişiminin Araplar'ın eseri olduğunu, Enno Litteman, Arap nahvinin Sîbeveyhi ile önceki Arap dilcileri tarafından ortaya konulup geliştirildiğini, Aristo felsefesiyle mantığının tesirlerinin ise sonraki süreçte gerçekleştiğini ve isim-fiil-harf taksiminin Araplar'ın icadı olduğunu söylemiştir. Litteman'ın görüşlerine kısmen katılan Ahmed Emîn'in başlangıçta Yunan ve Süryânî tesirlerinin zayıf olduğunu, II. (VIII.) yüzyılda İbnü'l-Mukaffa‘ veya oğlu Muhammed tarafından Aristo felsefe ve mantığının Arapça'ya tercümesinden sonra gramer kaidelerinin ortaya konulmasında ve sebeplerinin açıklanmasında büyük ölçüde etkilenmenin vuku bulduğunu ifade etmesi (Ḍuḥa'l-İslâm, II, 292-293) daha gerçekçi görünmektedir. Aristo'nun mantık kitaplarında yer alan lafızlar, isim-fiil-edat taksim ve tanımları, cümlenin taksim ve tanımları ile mevzu-mahmul şeklindeki öğeleri, eril-dişil, tekil-çoğul, olumlu-olumsuz, dilek ve soru gibi gramer meseleleri, Arap nahvinde konuların belirlenmesi, tanım ve taksimlerin yapılması, kuralların ve sebeplerin izahında sonraki süreçte etkili olduğu bir gerçektir. Ancak Arap gramerinin ilk devresinde görülen

kıyas ve ta‘lîllerin mantık ve felsefeden kaynaklanmadığı, aksine fıtrî bir yöneliş olduğu, daha sonraki süreçte ise kelâm-felsefe veya fıkıh usulü kıyas ve illiyetinden etkilenerek geliştiği kabul edilir. Yine Aristo mantığının sûrî niteliği Arap nahvini olumsuz yönde de etkilemiş, biçim ve şekiller esas hale gelirken öz ve mâna ihmale uğramış, gramer kitapları vehmî faraziyelerle doldurulmuştur.

İbn Sellâm el-Cumahî'den itibaren İbn Kuteybe, Müberred, Ebü't-Tayyib el-Lugavî ve Ebû Saîd es-Sîrâfî gibi tabakat ve dil âlimleri Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin nahiv ilminin kurucusu olduğunu kabul ederler. Ebü'l-Esved de nahiv ilminin esaslarını Hz. Ali'den aldığını ifade etmiştir (Ebû Bekir ez-Zübeydî, s. 21 vd.). Bu ilmin esaslarının bizzat Hz. Ali tarafından ortaya konulduğu yolunda başka nakiller de bulunmakla birlikte (İbnü'l-Kıftî, I, 45-47) onun siyasî çalkantılarla yoğun biçimde meşgul olması sebebiyle sadece fikir verme ile yetinmesi ve bizzat telif işine girişmemiş olması daha mâkul görülmüştür (Abdülkerîm M. el-Es‘ad, s. 261). Bazı kaynaklarda, nahiv ilminin kurucusu olarak Ebü'l-Esved'in öğrencileri olan ve benzeşen harfleri birbirinden ayırmak için noktaları icat eden Nasr b. Âsım ile İbn Ya‘mer'in adları geçerse de (Sîrâfî, s. 13-14) gerçekleştirdikleri işin nahivle ilgisi bulunmadığından bu uzak bir ihtimal şeklinde değerlendirilmiştir. Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rec ile Nadr b. Şümeyl de bu konuda zikredilir (Ebü't-Tayyib el-Lugavî, s. 22; Sîrâfî, s. 13-14). Diğer taraftan dilin tevkīfiliği olgusundan hareket eden İbn Fâris nahvin kadîm olduğu ve Arab-ı âribenin nahiv terimlerini bildiği, ancak bu alandaki müktesebatın zamanla zayıflamasından sonra Ebü'l-Esved'in elinde yeniden canlandığı şeklinde farklı bir fikir ortaya koymuştur (eṣ-Ṣâḥibî fî fıḳhi'l-luġa, s. 10-15; Yâkūt, I, 80).

Modern zamanda bazı şarkiyatçıların yanı sıra Arap yazarları, Hz. Ali ile Ebü'l-Esved devrinin basit ruhunun ilmî ve felsefî tanım, taksim ve terimler ortaya koymaya elverişli olmadığını ileri sürerek bu işin daha sonraki bir süreçte gerçekleşmiş olmasının gerektiğini iddia etmişlerdir. Nahiv ilminin kuruluşunu Ebü'l-Esved'e nisbet eden rivayetleri efsane kabilinden gören Carl Brockelmann, kaynak göstermeden bu işin İbn Ebû İshak ile (ö. 117/735) Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi'nin hocası Îsâ b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766) zamanında gerçekleştiğini öne sürmüştür (GAL [Ar.], II, 123, 128). Ahmed Emîn de Hz. Ali ile Şiî Ebü'l-Esved'e yapılan nisbetlerin

mezhep gayretkeşliği endişesi taşıdığını belirtmiş, i‘rab harekelerini koyan Ebü’l-Esved’in nahiv kaideleri üzerinde fikir yormasının tekâmül kanunu ile çelişmemekle birlikte nahvin bir ilim niteliğinde kuruluşunun daha sonra gerçekleştiğini, adının da Halîl b. Ahmed tarafından konulduğunu, kadîm müelliflerin nahvin vaz‘ı ile i‘rab harekeleri ve zamme, fetha, kesre, sükûn gibi hususları kapsayan Arabiyye’nin vaz‘ını kastettiklerini, ilim olarak gerçek nahvin ise hemze Hakkındaki görüşleri bir kitap oluşturacak kadar ayrıntılı olan İbn Ebû İshak ve onun tabakası tarafından ortaya konulduğunu kaydetmiştir (Ḍuḥa’l-İslâm, II, 285-290). Ahmed Emîn’in öğrencisi Şevkī Dayf da hocasını desteklemektedir (Medârisü’n-naḥviyye, s. 5, 16). Netice olarak Kur’ân-ı Kerîm’in Hz. Osman zamanında çoğaltılmasının ardından hatasız okunması için nokta şeklindeki i‘rab harekeleriyle benzer harfleri ayıran temyiz noktalarının konulması, bunun arkasından Kur’ân’ın dilini bozulmaktan korumak amacıyla gramer çalışmalarının ve dolayısıyla nahiv disiplininin kurulmaya başlanması, Kur’an’ın kıraatini ve dilini koruma gayretiyle gerçekleşmiş bir gelişme olarak Ebü’l-Esved devrini göstermektedir.

Gelişmesi. Nahiv ilminin doğuşu Kays ve Temîm gibi fasih Arap kabilelerine mekân teşkil etmesi, çöle yakınlığı münasebetiyle fasih bedevîlerden sağlıklı dil malzemesini derleme imkânına sahip olması, hitabet ve şiir yarışmaları gibi kültürel etkinliklerin yapıldığı Mirbed panayırına zemin oluşturması sebebiyle Basra’da ve Basra ekolüne mensup dilciler tarafından gerçekleştirilmiştir (bk. BASRİYYÛN). Ebü’l-Esved ed-Düelî’den Halîl b. Ahmed dönemine kadar süren bu devre Ebü’l-Esved ile onun öğrencileri ve onların öğrencilerinin zamanını kapsar. Nahiv ilmini Ebü’l-Esved’den oğlu Atâ, Anbese b. Ma‘dân, Meymûn el-Akren, Nasr b. Âsım, İbn Ya‘mer ve Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rec okumuştur. Bu süreçte bazı sayfa ve cüzlerden bahsedilirse de tam bir telif görülmez, şifahî nakil ve öğretim hâkimdir. Bunlardan ders alan İbn Ebû İshak, Îsâ b. Ömer es-Sekafî ve Ebû Amr b. Alâ döneminde ise nahiv ilminin konuları ile kuralları artmış, tartışmalar başlamış, ilk defa izahlara fıtrî ta‘lîl ve kıyas boyutu eklenmiştir. Başta nahvin kendi konuları olmak üzere sarf, lugat, edebiyat, ahbâr vb. alanlara dair meseleler de nahiv kapsamında ele alınmıştır. Bu süreçte İbn Ebû İshak’ın Kitâbü’l-Hemz’i ile (Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, s. 12) Sekafî’nin el-Câmi‘ ve el-İkmâl’i (İbnü’l-Kıftî, II, 375) gibi bazı eserler yazılmıştır. Halîl b. Ahmed bir kıtasında hocasının bu iki

eserini övdüğü gibi Sîbeveyhi el-Câmiʿ i kendi eserinde kaynak olarak kullanmış, Müberred de el-İkmâl'in bir kısmını gördüğünü ifade etmiştir (Ebü't-Tayyib el-Lugavî, s. 23).

Gelişme devresi Basra ve Kûfe mekteplerine mensup dilciler tarafından gerçekleştirilmiş olup Basralı Halîl b. Ahmed ile Kûfeli Ruâsî devrinde başlar, Kûfeli İbnü's-Sikkît ile Basralı Ebû Osman el-Mâzinî zamanına kadar devam eder. Bu dönemde Fars asıllı Sîbeveyhi, başta üstadı Halîl'den aldığı nakillerle onun dehası ve kendi dil yeteneğini, ayrıca İbn Ebû İshak el-Hadramî, Ahfeş el-Ekber, Yûnus b. Habîb, Ebû Zeyd el-Ensârî gibi âlimlerden yaptığı nakilleri birleştirerek Selef'ten intikal eden nahiv mirasını el-Kitâb adıyla bilimsel açıdan mükemmel ve şaşkınlık yaratan bir eser olarak ortaya koymuştur. Bundan daha mükemmelinin yazılamayacağı kanaatine varan âlimler üç asır boyunca şerh, ihtisar, eleştiri, savunma, ikmal vb. çalışmalarını onun üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Meydana getirilen telif eserlerde de onun esasına ve konularına ilâveler yapılmamış, sadece biçim, sunum ve üslûp yönünden yenilikler getirilmiştir. Bu dönemde

Basra mektebinden Halîl b. Ahmed, Yûnus b. Habîb, Sîbeveyhi ve Ahfeş el-Evsat; Kûfe mektebinden Ruâsî, Muâz b. Müslim el-Herrâ, Ali b. Hamza el-Kisâî ve Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ dersleri ve eserleriyle nahiv ilminin gelişiminde etkili olmuşlardır. Ayrıca lugat, edebiyat, nevâdir, ahbâr gibi doğrudan ilgisi bulunmayan konular nahiv ilminin bünyesinden çıkarılmış, nahiv yalnız kendi konuları ile sarf konularını kapsar duruma getirilmiştir. Ancak Kûfe mektebi dilcileri tarafından Kitâbü't-Taṣġīr (Ruâsî), Kitâbü'l-Meṣâdir (Kisâî), Kitâbü Feʿ ale ve efʿ ale (Ferrâ) gibi sarfın bazı konularına tahsis edilmiş eserler kaleme alınmıştır. Halîl b. Ahmed'in çağdaşı olan Ruâsî'nin el-Fayṣal'ı Kûfe mektebinde nahve dair ilk eser olup Halîl b. Ahmed bu eseri okuduğu gibi öğrencisi Sîbeveyhi de el-Kitâb'ında, "Kûfî şöyle dedi ..." referansıyla ondan nakiller yapmıştır. Kisâî'nin Kitâbü'l-Ḥudûd'u ile Ferrâ'nın Kitâbü'l-Ḥudûd'u gramer terminolojisinin açıklanmasına dair ilk eserlerdir. Rummânî, Ahmed b. Hibetullah el-Cübrânî ve Abdullah b. Ahmed el-Fâkihî çalışmalarıyla Ferrâ'yı izlemişlerdir. Halîl b. Ahmed'e Kitâbü'l-Cümel adıyla bir eser nisbet ediliyorsa da (nşr. Fahreddin Kabâve, Beyrut 1405/1985) yapılan araştırmalar sonunda bunun Ebû Bekir İbn Şükayr'a (ö. 316/928) ait el-

Muḥallâ (Vücûhü'n-naṣb) olduğu anlaşılmış ve neşredilmiştir (nşr. Fâiz Fâris, Beyrut 1987). Halef el-Ahmer'e nisbet edilen Muḳaddime fi'n-naḥv adlı muhtasarın da ona aidiyeti şüphelidir.

Olgunluk devresi de Basra ve Kûfe mekteplerine mensup dilciler tarafından gerçekleştirilmiş olup Ebû Osman el-Mâzinî ve İbnü's-Sikkît döneminden Müberred ve Sa'leb'in zamanına kadar devam eder. Basra mektebinden Cermî, Abdullah b. Muhammed et-Tevvezî, Ebû Osman el-Mâzinî, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Riyâşî ve Müberred; Kûfe mektebinden Muhammed b. Sa'dân, İbnü's-Sikkît, Sa'leb ve Tuvâl gibi dilciler bu devreyi hazırlamış, önceki çalışmaları şerh, ikmal ve ihtisar etmiş, terimleri tamamlamış ve tanımları yeniden gözden geçirmiştir. Cermî Kitâbü Tefsîri ġarîbi Sîbeveyhi'yi yazmış, Mâzinî Kitâbü Sîbeveyhi'deki sarfla ilgili konuları et-Taṣrîf'inde toplayarak Basra mektebinin ilk müstakil sarf kitabını telif etmiş, Müberred, el-Muḳteḍab adlı eseriyle Kitâbü Sîbeveyhi'nin muhtevasını bir yandan daha anlaşılır bir ifade ile yer yer özgün terminoloji çerçevesinde anlatırken öte yandan el-Medḫal ilâ Sîbeveyhi, Mesâʾilü Kitâbi Sîbeveyhi (er-Red ʿalâ Sîbeveyhi / Mesâʾilü'l-ġalaṭ) gibi eserleriyle gramere dair mesailerini yoğunlaştırmış ve bu çalışmalarıyla gramer incelemelerinde Kitâbü Sîbeveyhi'yi esas alan Basra mektebi geleneğinin kurucusu olmuştur. Bu dönemde başta Müberred ile Sa'leb olmak üzere iki mektebe mensup dilciler arasında gramer tartışmaları kızışmış, bu tartışmalarda Müberred Sîbeveyhi'nin, Sa'leb de Ferrâ'nın görüşlerine dayanmıştır. Müberred, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn el-Baṣriyyîn'i ile nahivcilerin biyografisine dair ilk eseri yazan dilci olmuş, daha önce fiilen var olan Basra mektebi için "Basriyyûn" adı da ilk defa onun tarafından konulmuştur. Öte yandan Sa'leb Kitâbü İḫtilâfi'n-naḥviyyîn'i ile iki mektep arasındaki görüş farklarına dair ilk veya ikinci eseri ortaya koymuş, damadı Ebû Ali Ahmed b. Ca'fer ed-Dîneverî, İbn Keysân, Nehhâs, İbn Dürüsteveyh, Kemâleddin el-Enbârî, Ukberî, Abdüllatîf b. Ebû Bekir eş-Şercî'nin eserleri onu takip etmiştir. Ardarda gelen Zenc, Zutlar ve Karmatî saldırıları neticesinde Basra ve Kûfe'de ortaya çıkan karışıklıklar sebebiyle iki ekole mensup dilcilerin III. (IX.) yüzyılın sonlarına doğru Bağdat'a yönelmesiyle bu devre kapanmıştır. İki ekol temsilcileri bir süre Bağdat'ta da tartışmalarını sürdürmüş, ancak kısa bir müddet sonra mektep taassubu ve ihtilâflar erimeye yüz tutmuştur.

Tercih devresi Bağdat mektebine mensup dilciler tarafından gerçekleştirilmiş olup III. (IX.) yüzyılın sonlarında başlar, Büveyhîler'in elinde İslâm devletinin çözülmesine paralel olarak Bağdat ekolünün çözüldüğü IV. (X.) yüzyılın ortalarında nihayete erer. Bu tarih, kaynaklarda sık geçen mütekaddimîn ve müteahhirîn nahivcilerinin ayırım noktasını teşkil etmiş, Niftaveyh, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî ve İbn Dürüsteveyh mütekaddimîn dilcilerinin sonuncuları, Ebû Saîd es-Sîrâfî, İbn Hâleveyh ve Ebû Ali el-Fârisî gibi dilciler de müteahhirînin ilkleri sayılmıştır. Müberred'in güçlendirdiği Sîbeveyhi otoritesi bu dönemde de sürmüş, Zeccâc, İbn Düreyd, İbn Dürüsteveyh ve özellikle Ebû Saîd es-Sîrâfî'nin şerhleriyle zirveye ulaşmıştır. Basra ekolünün kıyas esasları sistem olarak oturmuş (Fleisch, IV [1957], s. 11), Arap gramerinin mutlak mantıkla uyumu Ebû Saîd es-Sîrâfî, Rummânî, Ebû Ali el-Fârisî ile öğrencileri İbn Cinnî ve Ebü'l-Hasan Ali b. Îsâ er-Rabaî tarafından izah ve ispat edilerek gramer mantığının inşasına çalışılmış, İbnü's-Serrâc el-Uṣûl adlı eserinde Arap nahvini, öğrencisi Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî el-Îżâḥ fî ʿileli'n-naḥv'inde Arap sentaksını rasyonel bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Bu devrede Bağdat ekolünün eklektizminden söz edilirse de tercihlerde Kûfe ekolüne ait olarak Ferrâ'nın bazı şevâhidi dışında Basra'nın ve Sîbeveyhi'nin hâkimiyeti devam etmiştir (a.g.e., IV [1957], s. 10-11). İbn Cinnî, el-Lümaʿ fi'l-ʿArabiyye adlı eserinde Arap grameriyle İslâm fıkhının metot, ilke, illet ve kıyas açısından benzeşik ve özdeş olduğunu göstermeye çalışmıştır.

İbn Cinnî'nin eserleriyle gramer konuları tamamlandığından V. (XI.) yüzyılın başından itibaren araştırma ve çalışmalar ciddi bir durgunluk devresine girmiştir. Ancak aynı yüzyılda medrese eğitiminin başlamasıyla gramer çalışmaları mecrâ ve yöntem değiştirmiş, kemalini bulmuş gramer mirasının ders programlarında yerini almasıyla esnekliklerin atılıp kesin olan kuralların bırakıldığı anlaşılır bir sunum ve şematik izahlarla cazibesi arttırılmış, özlü metinler halinde sektörleşmiş, ders kitapları ve el kitapları sürecine girilmiştir. İbn Bâbeşâz'ın el-Muḳaddime fi'n-naḥv'i, Abdülkāhir el-Cürcânî'nin Miʾetü ʿâmil'i (el-ʿAvâmilü'l-miʾe), Zemahşerî'nin el-Ünmûẕec ile el-Mufaṣṣal'ı bu tür eserlerin öncüleridir. Zemahşerî, el-Mufaṣṣal'ında Kitâbü Sîbeveyhi'yi anlaşılır bir üslûpla özetlemiştir. İbnü'l-Hâcib, İbn Mâlik ve İbn Hişâm en-Nahvî'nin eserleri okul ve el kitapları sektöründe hâkimiyetini günümüze kadar sürdürmüştür. İbnü'l-Hâcib'in el-

Kâfiye’si el-Mufaṣṣal’ın nahve dair konularının, eş-Şâfiye’si de sarfa dair konularının özeti mahiyetindedir. Aynı amaçla yazılan, daha ziyade çocuklar ve yeni başlayanlar için tasarlanmış eserler arasında Mutarrizî’nin el-Miṣbâḥ’ı, Kuhendîzî’nin Muḳaddimetü’ḍ-Ḍarîrî’si, İbn Âcurrûm’un el-Âcurrûmiyye’si özellikle anılmalıdır. Bunların çoğu pedagojik metinler olarak klasikleşmiş, her birinin üzerinde çok sayıda şerh, hâşiye ve i‘rab gibi çalışmalar gerçekleştirilmiştir.

Kolayca ezberleme imkânı sağladığı için pedagojik amaçlar doğrultusunda gramer kurallarını nazımla anlatan didaktik manzumelerin tarihi Halîl b. Ahmed’e kadar çıkarılır. 293 beyitte grameri özetleyen el-Manẓûmetü’n-naḥviyye ile (el-Bâ᾿iyye, nşr. Ahmed el-Afîfî, Kahire 1995) atıf harflerini konu edinen Ḳaṣîde fi’n-naḥv ona nisbet edilmektedir. Daha sonra Ahmed b. Mansûr el-Yeşkürî’nin 2911 beyitlik el-Bâ᾿iyye’si, A‘lem eş-Şentemerî’nin Urcûze fi’n-naḥv’i, Hârirî’nin Mülḥatü’l-iʿrâb’ı, Kartâcennî’nin Ḳaṣîdetü’l-mîmiyye fi’n-naḥv’i gelir. VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren bu tür manzumeler çoğalmış olup İbn Mu‘tî,

İbn Mâlik ve Süyûtî’nin elfiyyeleri bunlardandır.

Gramer kurallarına dayanarak fıkhın fer‘î meselelerini çözmenin ve onlardan fıkhî hükümler çıkarmanın tarihi de Kisâî ve öğrencisi Ferrâ’ya kadar uzanır. Kisâî Ebû Yûsuf’la, Ferrâ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ile yaptığı tartışmalarda gramer kurallarına dayalı fıkhî hükümler ortaya koymuştur. Şeybânî’nin el-Câmiʿu’l-kebîr’inin özellikle “Kitâbü’l-Îmân” bölümünde bu tür çalışmaların kayda geçmiş ilk örneği görülür. Daha sonra Gazzâlî’nin el-Vecîz’i ile onun Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî şerhi, Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin el-Mühe̠z̠z̠eb’i, Nevevî’nin Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn’i gibi eserlerde dağınık halde bulunan bu nevi malzeme İsnevî tarafından el-Kevkebü’d-dürrî fîmâ yeteḫarrecü ʿale’l-uṣûli’n-naḥviyye mine’l-fürûʿi’l-fıḳhiyye’sinde toplanmış ve gramer kurallarına dayalı olarak 158 fıkıh meselesine çözüm getirilmiştir. Ardından İbnü’l-Mibred, Zînetü’l-ʿarâ᾿is mine’ṭ-ṭuraf ve’n-nefâ᾿is fî taḫarruci’l-fürûʿi’l-fıḳhiyye ʿale’l-ḳavâʿidi’n-naḥviyye’sinde 112 fıkıh meselesine aynı yöntemle çözüm getirmiştir.

Ebü’l-Esved ed-Düelî hem nahiv ilminin hem Basra dil mektebinin kurucusudur. Nasr b. Âsım, Anbese b. Ma‘dân, İbn Ya‘mer ve

Abdurrahman b. Hürmüz el-A‘rec birinci tabaka, İbn Ebû İshak, Îsâ b. Ömer es-Sekafî ve Ebû Amr b. Alâ ikinci Halîl b. Ahmed, Ahfeş el-Ekber, Yûnus b. Habîb üçüncü, Sîbeveyhi dördüncü, Kutrub ve Ahfeş el-Evsat beşinci, Cermî, Tevvezî, Ebû Osman el-Mâzinî ve Riyâşî altıncı, Müberred ise yedinci tabakayı teşkil eder. Kûfe gramer mektebinin kurucuları Ruâsî ile dayısı Muâz b. Müslim el-Herrâ birinci tabakayı oluşturur ve Basra mektebinin üçüncü tabakasına tekabül eder. Ali b. Hamza el-Kisâî ikinci, Ali b. Hasan el-Ahmer, Ferrâ ve Mübârek el-Lihyânî üçüncü, Muhammed b. Sa‘dân, Muhammed b. Ahmed et-Tuvâl ve Muhammed b. Abdullah b. Kādim dördüncü, Sa‘leb ise beşinci tabakayı oluşturup Müberred'in tabakasına (yedinci) tekabül eder.

Başlangıçta Kûfe dilcilerinin grameri Basralılar'dan aldığı ve iki mektebe mensup dilciler arasında zamanla oluşan taassup neticesinde şiddetli tartışmaların ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu mektepler arasındaki ilk ayrılık terimlerde ortaya çıkmıştır. Basralılar'ın "munsarif" terimine karşılık Kûfeliler "mecrî", "cer" terimine karşılık "ḫafd" ve "zarf" terimine karşılık "sıfat"ı kullanmışlardır. Bu farklılaşma kelimelerin tabiatı gibi genel kavramlarda da görülür. Kûfeliler, Basralılar'dan farklı olarak ism-i fâili isim kategorisinde görmeyip fiil kategorisinde değerlendirerek ona "fi‘lü'l-hâl" ismini vermişlerdir. Yine Basralılar'ın fiilin masdardan türediği görüşünün aksine masdarın fiilden türediği görüşünü ileri sürmüşlerdir. Basra mektebinin üç yönden Kûfe ekolünden üstün olduğu kabul edilir. 1. Kûfe'nin aksine Basra'nın çöle yakın olup fasih bedevîlere kolay ulaşma imkânını bulması, dolayısıyla daha sağlam ve sağlıklı semâ ürünlerine dayanmış olması; 2. Kûfe'nin aksine zorunlu haller dışında kıyasa başvurmaması; 3. Şâhidin bulunmaması durumunda kıyası kullanmaması.

II. (VIII.) yüzyılın ortalarında Abbâsî hilâfet merkezinin Kûfe'den Bağdat'a taşınmasından bir süre sonra iki ekole mensup dilciler tartışmalarını bir müddet burada da sürdürmüştür. Bu tartışmalara tanık olanlar Basra taraftarları, Kûfe taraftarları ve iki mektebi birleştirenler olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. Zeccâc, İbnü's-Serrâc, Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî ve İbn Dürüsteveyh Basra; Ebû Mûsâ Süleyman b. Muhammed el-Hâmız ve Muhammed b. Kāsım İbnü'l-Enbârî Kûfe taraftarıdır. İbn Kuteybe, Ahfeş el-Asgar, İbn Şükayr, İbn Keysân, Muhammed b. Ahmed İbnü'l-Hayyât ve Niftaveyh iki mektebi mezcedenlerdir. Bu sonuncu grup Bağdat dil

mektebinin kurulmasını sağlamıştır. Ancak Ahfeş el-Evsat, iki mektebin görüşleri arasında orta bir yol tutmasıyla Bağdat mektebinin tohumlarını atmıştır. Bağdat mektebinin eklektizminden söz edilirse de gerçekte onda da Basra'nın baskın gücü devam etmiştir. Bağdat mektebi III. (IX.) yüzyılın son yarısında teşekkül etmiş, IV. (X.) asrın ortalarına doğru dağılmıştır. Mısır-Şam (Suriye), Mağrib-Endülüs, Irak ve Doğu dil mektepleri ve oralarda yetişmiş birçok dilciden söz edilirse de bunlar genellikle ağırlık Basra ekolünde olmak üzere ilk iki mektebin görüşlerinden seçmelere ve tercihlere yer vermek suretiyle Bağdat ekolünün çizgisini sürdürmüştür. Modern zamanda Arap gramer ekollerine dair birçok eser kaleme alınmıştır. Şevkī Dayf, Gustav L. Flügel, Georges Weil, Mehdî el-Mahzûmî, Abdülâl Sâlim Mekrem, Abdurrahman es-Seyyid, Mahmûd Hüseynî Mahmûd, Abdülfettâh Hammûz ve Abduh er-Râcihî'nin çalışmaları bu grup içinde yer alır.

Nahiv ilmine tepkiler Kitâbü Sîbeveyhi ile başlamıştır. Öğretim amacıyla hazırlandığı halde kitabın üslûbu, iç içe girmiş konularının tertibi ve oturmamış terminolojisiyle son derece anlaşılmaz oluşu ve muhtevasında nahivle doğrudan ilgisi bulunmayan konular yüzünden hacminin kabarmış olması gibi olumsuzlukları sebebiyle anılan eksiklikleri gidermeye yönelik çalışmalar başlatılmıştır. Sîbeveyhi'nin çağdaşı Halef el-Ahmer, eğer nisbet doğru ise Muḳaddime fi'n-naḥv'inin girişinde (s. 34) hacimli eserlerin gramerin temel konularını vermekten uzaklaştığı, yeni başlayanlar için elverişli olmadığı ve bu eksikliği gidermek amacıyla ana konuları kapsayan kitabını yazdığını belirtir. Yine Sîbeveyhi'nin çağdaşı Ali b. Hamza el-Kisâî ile Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'ye de Muḫtaṣar fi'n-naḥv adıyla eserler nisbet edilir. Daha sonra Cermî, Muhammed b. Abdullah b. Kādim, Ebû Mûsâ Süleyman b. Muhammed el-Hâmız, Zeccâc, Ebû Bekir İbn Şükayr, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed İbnü'l-Hayyât, Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî ve Nehhâs gibi âlimler muhtasarlar serisini devam ettirmiştir.

Kitâbü Sîbeveyhi'nin muğlak anlatımı, daha sonraki süreçte mantıkî kıyas ve illet yorumlarının da gramere girmesiyle daha karmaşık bir hal almıştır. Bu kusuru gidermek için Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî el-Vâżıḥ (el-Mûżıḥ / el-Muvażżaḥ), Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî el-Îżâḥ, el-Cümelü'l-kübrâ, Ebû Ali el-Fârisî el-Îżâḥ, Ebû Bekir ez-Zübeydî el-Vâżıḥ, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Havfî el-Mûżıḥ gibi eserleri kaleme almışlardır. Kitâbü

Sîbeveyhi sadece mübtedîler için değil âlimler için de anlaşılması güç bir eserdi. Bundan dolayı Müberred ile Sîrâfî el-Medḫal ilâ Kitâbi Sîbeveyhi, Cermî Tefsîru ġarîbi Kitâbi Sîbeveyhi ve Rummânî Aġrâżu Kitâbi Sîbeveyhi'yi yazma gereğini duymuşlardır.

Başlangıçta kıyas ve illet, benzerlikleri karşılaştırarak ortak hükümlere ulaşma şeklinde tabii bir yönelişle gerçekleştiriliyordu. II. (VIII.) yüzyılın ortalarına doğru Aristo'nun Yunan grameri ağırlıklı sûrî mantığa dair eserlerinin Arapça'ya tercüme edilmesinden sonra mantıkî kıyasla ikinci ve üçüncü derecedeki illetler ve birtakım farazî misallerle nahiv eserleri karmaşık bir hal almıştır. Bu duruma tepkiler III. (IX.) yüzyıldan itibaren başlamıştır. Cermî nahvi zorlaştırdığı için takdirî i'rabın gereksiz olduğunu, semâ ve tabii kıyasa dayanmayan var sayımların atılmasını savunmuştur. Câhiz nahvin sıkıcılığından ve bu sebeple öğrencilerin gramer konularına ilgisizliğinden yakınmış, daha sade ve anlaşılır gramerin gereğini vurgulamış, "Nahivciler her gördüğü şiirde i'rab arar" şeklindeki eleştirisiyle (el-Beyân ve't-tebyîn, III, 196) onların dil selîkası ve şiir zaruretini göz ardı

ettiklerine işaret etmiştir. İbn Vellâd (Ahmed b. Muhammed) kıyasın dili düzeltme ölçütü olarak kabul edilmesini doğru bulmamış, Nehhâs, et-Tüffâḥa'sının girişinde pratik değeri olmayan ta'lîl, te'vil ve takdirlerden uzak durulmasını önermiştir. Ebû Ali el-Fârisî, mantıkî üslûpla nahiv eserleri yazan çağdaşı Rummânî'yi eleştirerek, "Rummânî'nin dedikleri nahiv ise bizde ondan bir şey yok, bizim söylediklerimiz nahiv ise onda bizden bir şey yoktur" demiştir. İbn Cinnî bazı kıyasları tutarsız, bazı konuları sağlıklı semâa dayanmayan var sayımlar olarak görmüştür (el-Ḫaṣâʾiṣ, II, 256-264). Onun çağdaşı şair Amr el-Kelbî el-ʿAyniyye'sinde, şiirlerinde gramer yanlışlıkları bulan i'rabcılarla ölçü diye uydurdukları kıyaslarını ve "ضرب زيد عمراً" kabilinden farazî misallerini eleştirmiş, öz Arap olarak dil selîkasıyla söylediği şiirlerinde hata bulmayı Arap toprağında Mecûsî ateşi yakmaya ve yahudi havrası dikmeye benzetmiştir (Yâkūt, XII, 104). Bu tavırların ardından ilk defa küllî, sistemli ve metotlu biçimde karşı çıkış Kurtubalı İbn Madâ ile gerçekleşmiştir. İbn Madâ, er-Red ʿale'n-nüḥât'ında nahivcilerin dil öğrenimini zorlaştırdığını, âmil-mâmul, amel-i'rab, illet-kıyas, ihtimal, te'vil ve takdir teorilerinin bırakılmasını, ikinci ve üçüncü derecedeki illetlerin, pratik değeri olmayan

konularla gereksiz sarf terimlerinin çıkarılmasını önermiştir. İbn Madâ, kendisi gibi Zâhiriyye mezhebi âlimi olan İbn Hazm'ın nahiv ilminden öğrenilmesi gerekli ve gereksiz miktar, fıkıh ve nahivde kıyas ve illeti reddetmesi vb. konulardaki görüşlerinden esinlenerek eserini telif etmiştir. Nahvin zorluklarını teşhis yolunda bu köklü ve ciddi adım ancak modern zamanlarda ürünlerini verebilmiştir. Fakat İbn Madâ'nın karşı çıktığı âmil-mâmul veya daha genel olarak amel kavramının nahiv ilmine Sîbeveyhi'nin en özgün ve kalıcı katkısı olduğu kabul edilmiş ve asırlarca nahiv eserlerinin temelini teşkil etmiştir. Amel kavramına göre kelimenin cümle içinde merfû, mansub, mecrur ve meczum olmasının sebebi o cümledeki fiil, edat vb. âmillerdir. İbnü'r-Râvendî'ye de Kitâb fi'r-red ʿale'n-naḥviyyîn adında bir eser nisbet edilir.

Son Dönemde Nahiv. XVIII. yüzyıldan itibaren daha çok örgün eğitim göz önünde bulundurularak nahvin daha kolay anlatılması ve anlaşılması yolunda çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Bunların bir kısmında Batı dillerinin gramerleri de rol oynamıştır. Bu alanda ilk çalışma Halepli Cermânûs Ferhât'ın İbnü'l-Hâcib, İbn Mâlik ve İbn Hişâm en-Nahvî gibi gramer âlimlerince oluşturulan nahiv mirasını hıristiyan okul çocukları için adapte ettiği Baḥs̱ü'l-meṭâlib ve ḥas̱s̱ü'ṭ-ṭâlib isimli eseridir (Malta 1836). Birçok baskısı yapılan kitabı Butrus el-Bustânî Miṣbâḥu'ṭ-ṭâlib adıyla şerhetmiş (Beyrut 1854), bu şerhi de Miftâḥu'l-Miṣbâḥ adıyla el kitabı olarak kısaltmıştır (Beyrut 1868). Onu, Nâsîf el-Yâzicî'nin Faṣlü'l-ḫiṭâb (Beyrut 1836) ve bazı muhtasarları izlemiştir. Cermânûs'un eseri özellikle Lübnan'da yazılan okul kitaplarının öncüsü olmuştur. Ardından Ahmed Fâris eş-Şidyâk, İbrâhim el-Ahdeb, Reşîd b. Abdullah eş-Şertûnî ve Mustafa el-Galâyînî gramer kitapları kaleme almışlardır. Reşîd eş-Şertûnî Temrînü'ṭ-ṭullâb (Beyrut 1886) ve Mebâdiʾü'l-ʿArabiyye (Beyrut 1906) dizilerini tedrîcî öğretim yöntemine göre hazırlamıştır.

Mısır'da gramer kitaplarının ıslahı yolunda örgün eğitime bağlı olarak atılmış ilk adım Ali Paşa Mübârek'in ilkokullar için hazırladığı et-Temrîn adlı eseridir. Daha önce resmî okullarda el-Âcurrûmiyye, el-Elfiyye, Ḳaṭrü'n-nedâ, Şüẕûrü'ẕ-ẕeheb gibi klasik eserler okutuluyordu. Yazar eserini bunlarda yer alan gereksiz konuları atarak hazırlamıştır. Bunu Rifâa et-Tahtâvî'nin, Silvestre de Sacy'nin et-Tuḥfetü's-seniyye'sinden etkilenerek yazdığı et-Tuḥfetü'l-mektebiyye (1868) adlı eseri izlemiştir. İlk

komisyon çalışması ve tedrîcî yöntem uygulaması 1887 yılında aralarında Hifnî Nâsıf'ın da bulunduğu grup tarafından başlatılmıştır. Komisyon, ilköğretim için ed-Dürûsü'l-ʿArabiyye'yi (I-III, Kahire 1891), orta öğretim için ed-Dürûsü'n-naḥviyye'yi (I-IV, Bulak 1305) ve aynı yöntemle Dürûsü'l-belâġa'yı yazmıştır. 1905'te nahiv ve belâgatı Ḳavâʿidü'l-luġati'l-ʿArabiyye adıyla birleştirmiştir. Komisyonun çalışmalarından etkilenen Ali Cârim ve Mustafa Emîn ilk ve orta öğretim için hazırlanan en-Naḥvü'l-vâżıḥ dizisini kaleme almıştır. Eser, komisyona ve diğerlerine ait çalışmaların aksine bol uygulama ve alıştırma içermesi sebebiyle daha çok ilgi görmüştür. Müellifler aynı yöntemle el-Belâġatü'l-vâżıḥa'yı hazırlamıştır. Zekî M. Mühendis Kâmil'in en-Naḥvü'l-muṣavver'i ilk resimli gramer kitabıdır (Kahire 1931).

Klasik nahiv konularının kolaylaştırılmasına ilişkin çalışmalar XX. yüzyılın başından itibaren kendini göstermiş, ilk önce Circîs Hûrî el-Makdisî'nin bazı zor konuların kolaylaştırılmasına dair makalesi, Kāsım Emîn'in i'rab zorluğunu gidermek için kelime sonlarını sâkin kılma, Selâme Mûsâ'nın fasih dili bırakıp halk diline geçme önerileri gibi teşebbüsler ortaya çıkmıştır. İlk sistemli hareket İbrâhim Mustafa'nın İḥyâʾü'n-naḥv'i ile gerçekleşmiştir (Kahire 1937). İbrâhim Mustafa, eserinde âmil-mâmul, takdirî ve mahallî i'rab, müstetir zamir, illet, kıyas, taaccüb ve iğrâ gibi güçlük çıkaran ya da gereksiz saydığı konuların terkedilmesini, bâriz zamirlerin işaret ismi sayılmasını, ibtidâ, fâil ve nâib-i fâilin müsned ve müsned ileyh olarak, cümlenin yardımcı öğelerinin de tekmile adı altında bir araya getirilmesini önermiştir. Mısır Maarif Bakanlığı'nın 1938 ve 1958'de oluşturduğu nahvi kolaylaştırma komisyonlarının kararlarında İbrâhim Mustafa'nın görüşleri etkili olmuştur. 1945'te Kahire Arap Dil Kurumu'nun oluşturduğu komisyonun ve 1947'de Dil Kuralları Komisyonu'nun gayretlerine 1956'da Şam Arap Dili Komisyonu'nun çabalarının katılmasıyla Mısır, Suriye ve Irak arasında dayanışmalı olarak kolaylaştırma çalışmaları devam etmiştir. Şevkī Dayf ilk defa İbn Madâ'nın er-Red ʿale'n-nüḥât'ını neşrettiğinde (Kahire 1947) eserin inceleme kısmında, ondan esinlenerek ve aynı içerikte kolaylaştırma önerilerini kapsayan uzunca bir makalesinin ardından en-Naḥvü'l-cedîd'i yazmıştır. Makalesindeki öneriler 1979'da Kahire Arap Dil Kurumu tarafından kabul edilmiştir. Şevkī Dayf ile diğer bazı dilciler kaleme aldıkları eserlerde fonksiyonel grameri önermiş, dili hatadan koruma işlevi gören konuların

dışındakilerin terkedilmesini istemiştir.

Arap nahvini Batı'da yazılan gramer kitaplarını örnek alarak yenileme gayretleri XX. yüzyılda Ali Abdülvâhid, İbrâhim Enîs, Temmâm Hassan, Abdurrahman Eyyûb, Mahmûd Si'rân, Tâhâ Abdülhamîd Tâhâ ve Kemal Bişr gibi Avrupa'da öğrenim görmüş dilciler tarafından sürdürülmüştür. Temmâm Hassan'ın Ferdinand de Saussure'den esinlenip dili canlı bir organizmaya benzeten yenilik önerilerini el-Luġatü'l-ʿArabiyye maʿnâhâ ve mebnâhâ adlı eserinde açıklamış (Kahire 1973), eser hayli yankı uyandırmış ve eleştirilere hedef olmuştur. Bunu Afîfe ed-Dımaşkıyye'nin Tecdîdü'n-naḥvi'l-ʿArabî'si izlemiştir (Beyrut 1976).

Arap dünyasının üniversite, fakülte, akademi ve enstitülerinde kadîm nahiv mirasını neşre ve incelemeye yönelik çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Modern zamanda bilimsel amaçla yazılan ve bütün nahiv konularını içeren en kapsamlı eser Abbas Hasan'ın en-Naḥvü'l-vâfî'sidir (I-IV, Kahire 1960). Günümüzde Arap dili ve gramerini modern yöntemlerle öğretmeyi

hedefleyen el-ʿArabiyye li'n-nâşiʾîn, el-ʿArabiyye li'l-ḥayât gibi birçok dizi hazırlanmıştır. Batı'da Silvestre de Sacy'nin Grammaire arabe (Paris 1810), C. P. Caspari'nin Grammaire arabe (Paris 1881), Laura V. Vaglieri'nin Grammatika (I-II, Roma 1959) gibi ders kitabı şeklinde eserler yazılmıştır. "Mu'cem, mevsûa" vb. adlar altında Emîl b. Ya'kūb, Azîze Fevvâl, Muhammed Altuncî, Hasan Kutrub, Abdülganî Dakkar, Antuvân Dahdâh gibi yazarlar tarafından nahiv terimleri sözlükleri hazırlanmıştır. Ayrıca nahiv tarihine dair birçok çalışma ortaya konulmuştur. Abdülkerîm Muhammed Esed, M. Hayr el-Hulvânî, Abdülâl Sâlim Mekrem, Muhammed et-Tantâvî, Saîd el-Efgānî, Gotthelf Bergsträsser ve Goldziher'in eserleri bunlardan bazılarıdır.

Nahiv usulü alanında zikredilen İbnü's-Serrâc'ın el-Uṣûl adlı eseri, Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ının içerdiği temel konuları daha yalın bir üslûpla ele alan bir eser olup sanıldığının aksine nahiv usulüyle ilgili değildir. Nahiv usulüne dair Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî'nin el-Îżâḥ fî ʿileli'n-naḥv'i, Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Verrâk'ın ʿİlelü'n-naḥv'i ile Süyûtî'nin el-İḳtirâḥ'ından sonra günümüzde M. Hayr el-Hulvânî, Şa'bân el-Ubeydî, Fuâd Hannâ Tarzî ve Georges Weil gibi yazarlar eser vermişlerdir.

Osmanlı döneminde XV. yüzyıldan itibaren Cemâleddin el-Aksarâyî, Molla Fenârî, Bedreddin el-Aynî, Ahmed Dinkuz, Musannifek, Ali Kuşçu, Muhyiddin el-Kâfiyeci, Şemseddin Sivâsî gibi âlimler nahve dair muhtasar medrese kitaplarına şerh ve hâşiyeler yazmıştır. Ancak XVI. yüzyılda Kemalpaşazâde Esrârü'l-ʿArabiyye'yi (Esrârü'n-naḥv) kaleme almış, çağdaşı Birgivî'nin özgün bir tertiple âmil-mâmul-amel (i'rab) taksimine göre hazırladığı ʿAvâmil'i ile onun şerhi mahiyetindeki İẓhârü'l-esrâr'ı telif eser olarak asırlarca medreselerde okutulmuş ve yalın üslûbu ile haklı bir şöhrete kavuşmuştur. Birgivî'nin bu iki eseriyle birlikte isim-fiil-harf taksimine göre Sîbeveyhi yönteminin uzantısı mahiyetinde nahiv konularını işleyen İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye'si medrese eğitiminde "nahiv cümlesi" olarak tanınmıştır. Şerh ve hâşiye geleneği XVI-XIX. yüzyıllarda da sürmüş, ancak XIX. yüzyılın sonlarında Mehmed Zihni Efendi'nin el-Muktedab (İstanbul 1303-1304) ve onun özeti olan el-Müşezzeb (İstanbul 1311) adlı telif eserleriyle Hacı İbrâhim Efendi'nin Nahiv Tercümesi adlı eseri (İstanbul 1304-1306, 1323) ve Hanbelîzâde Muhammed Şâkir'in Temrinli ve İ'rablı Lisân-ı Arabî: Nahiv Kısmı adlı kitabı (İstanbul 1329), Arap gramerinin Arapça eserlerle öğretilmesi geleneğinin kırılması yolunda etkili olmuş, daha sonra Arap gramerini Türk diliyle anlatan çok sayıda telif ortaya çıkmıştır, bu çizgi günümüzde de sürmektedir. XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İmam-Hatip okulları ile Yüksek İslâm enstitülerinin açılması üzerine ihtiyaç duyulan okul kitapları için Bekir Topaloğlu - Hayrettin Karaman, Ahmed Ateş - Nihad M. Çetin - Tahsin Yazıcı, Mehmet Maksudoğlu gibi eğitimciler tarafından başlatılan telif süreci devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Taʿbîrü'r-rüʾyâ", 1, "İʿtiṣâm", 35, "Tevḥîd", 51, "Enbiyâʾ", 9, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 2; Halîl b. Ahmed, el-Manẓûmetü'n-naḥviyye (nşr. Ahmed Afîfî), Kahire 1416/1995, neşredenin girişi, s. 5-148; Halef el-Ahmer, Muḳaddime fi'n-naḥv (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1381/1961, s. 33-34, 85-86, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 7-9; Ma'mer b. Müsennâ,

Mecâzü'l-Ḳurʾân (nşr. Fuat Sezgin), Kahire 1374/1954, I, 316; İbn Sellâm el-Cumahî, Ṭabaḳātü fuḥûli'ş-şuʿarâʾ (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1952, I, 12-13, 15; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, VI, 116; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1975, III, 196; İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr, II, 159; İbnü'l-Mu'tez, Dîvân (nşr. M. Bedî' Şerîf), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 109-111; Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Müsned (nşr. Hüseyin Selîm Esed), Dımaşk 1407/1987, XI, 436; Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, Îżâḥu'l-vaḳf ve'l-ibtidâʾ (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Dımaşk 1390/1971, I, 15, 19-23, 34-35; Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, el-Îżâḥ fî ʿileli'n-naḥv, Kahire 1378, s. 89; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü'n-naḥviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1395/1975, s. 5, 12, 22-23; Sîrâfî, Aḫbârü'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn (nşr. F. Krenkow), Cezayir 1936, s. 13-22, 31-32; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1392/1973, s. 11-13, 21-22, 28, 125; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 60-63, 96; İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut 1371/1952, I, 34, 41; II, 8, 256-264; İbn Fâris, eṣ-Ṣâḥibî fî fıḳhi'l-luġa (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1325, s. 10-15; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), II, 477; Dânî, el-Muḥkem fî naḳṭi'l-meṣâḥif (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1407/1986, s. 4; Beyhakī, Şuʿabü'l-îmân (nşr. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1410/1990, II, 427; Abdülkāhir el-Cürcânî, Delâʾilü'l-iʿcâz (nşr. M. Reşîd Rızâ), Beyrut 1980, s. 23; İbn Atıyye el-Endelüsî, el-Muḥarrerü'l-vecîz (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1413/1993, I, 40; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 4-12, 17-23, 55; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, I, 67-80; XII, 104; XVI, 147; XVII, 123; Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 75; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 39-40, 45-47, 51; II, 172, 375, 380-381; IV, 107; İbn Haldûn, Muḳaddime, Beyrut 1408/1988, s. 55; Süyûtî, el-Müzhir (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), II, 97, 396-399; a.mlf., el-İḳtirâḥ fî ʿilmi uṣûli'n-naḥv (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1395/1975, s. 7, 35, 112, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 32; Cemâleddin Abdullah b. Ahmed el-Fâkihî, el-Fevâkihü'l-ceniyye, Beyrut 1417/1996, s. 9; a.mlf., Şerḥu Kitâbi'l-Ḥudûd fi'n-naḥv (nşr. Ramazan Ahmed ed-Demîrî), Kahire 1408/1988, s. 51-56; Sabbân, Ḥâşiye, Kahire 1305, I, 15-16; Rifâa et-Tahtâvî, et-Tuḥfetü'l-mektebiyye, Kahire 1286, s. 3; Ahmed Emîn, Ḍuḥa'l-İslâm, Beyrut 1351/1933, II, 285-293; İbrâhim Mustafa,

İḥyâʾü’n-naḥv, Kahire 1937, tür.yer.; a.mlf., “Evvelü Men vaḍaʿa’n-naḥv”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, X/2, Kahire 1948, s. 69-74; T. J. de Boer, Târîḫu’l-felsefe fi’l-İslâm (trc. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Tunus, ts. (ed-Dârü’t-Tûnisiyye), s. 77-78; Mehdî el-Mahzûmî, el-Ḫalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî, Bağdad 1960, s. 62-65; Şevkī Dayf, el-Medârisü’n-naḥviyye, Kahire 1968, s. 5, 11-20; Muhammed et-Tantâvî, Neşʾetü’n-naḥv, Kahire 1387/1968, s. 9-25, ayrıca bk. tür.yer.; Saîd el-Efgānî, Min târîḫi’n-naḥv, Beyrut 1398/1978, s. 9-11; M. Hayr el-Hulvânî, el-Mufaṣṣal fî târîḫi’n-naḥvi’l-ʿArabî, Beyrut 1399/1979, s. 11-58, ayrıca bk. tür.yer.; A. von Kremer, el-Ḥaḍâretü’l-İslâmiyye (trc. Mustafa Tâhâ Bedr), Kahire, ts., (Dârü’l-Fikri’l-Arabî) s. 89-90; M. Müncî es-Sayyâdî, et-Taʿrîb ve tensîḳuhû, Beyrut 1980, s. 469-510; G. Bergsträsser, et-Teṭavvürü’n-naḥvî li-luġati’l-ʿArabiyye (trc. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1402/1982, tür. yer.; Brockelmann, GAL (Ar.), II, 123, 128; a. mlf., “Arabistan (Edebiyat)”, İA, I, 535, 538; M. G. Carter v.dğr., The History of Linguistics, Amsterdam 1983, s. 195-250; Abdüssabûr Şâhin, Es̱erü’l-ḳırâʾât, Kahire 1408/1988, s. 87-181; Şa‘bân Avad M. el-Ubeydî, en-Naḥvü’l-ʿArabî, Dımaşk 1989, s. 37-192, ayrıca bk. tür.yer.; Abdülkerîm M. el-Es‘ad, Maḳālâtün münteḫabe fî ʿulûmi’l-luġa, Riyad 1415/1994, s. 255-291; Sâhib Ebû Cenâh, Dirâsât fî naẓariyyeti’n-naḥvi’l-ʿArabî, Amman 1419/1998, s. 7-20; G. Troupeau, Etudes sur la grammaire et la lexicographie arabe, Damas 2002, s. 13-21, 43-51, 85-93, 105-109; a.mlf., “Naḥw”, EI² (İng.), VII, 914; Abdülcevâd Ramazan, “Teysîrü’n-naḥv”, ME, XI/1 (1940), s. 301-305; İbrâhim Beyyûmî Medkûr, “Manṭıḳu Arisṭo ve’n-naḥvü’l-ʿArabî”, MMLA, VII (1953), s. 338-346; H. Fleisch, “Esquisse d’un historique de la grammaire arabe”, Arabica, IV, Leiden 1957, s. 1-22; Enîs Füreyha, “Es̱eru luġaviyyi’s-Siryân fî vażʿi ḳavâʿid”, el-Ebḥâs̱, XIV/1, Beyrut 1961, s. 39-60; Ahmed Muhtâr Ömer, “Daʿvetü’l-ıṣlâḥ li’n-naḥvi’l-ʿArabî ḳable İbn Maḍâ”, ME, XXXIX (1967), s. 515-519; Ali Ebü’l-Mekârim, “Ḥavle’l-müşkilâti’l-menheciyye fî müʾellefâti’n-naḥvi’t-taʿlîmî”, Buḥûs̱ü Külliyyeti’l-luġati’l-ʿArabiyye, II, Mekke 1404-1405, s. 371-398; Ilse Lichtenstädter - [Nihad M. Çetin], “Naḥiv”, İA, IX, 35-37; M. G. Carter, “Grammar”, Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, I, 254-257.

İsmail Durmuş

NAHİYE

(ناحيه)

Osmanlılar'da coğrafî ve idarî bakımdan muayyen bir bölgeyi veya birimi ifade eden tabir.

Sözlükte "taraf, cihet, yöre, kenar, bölge" anlamlarına gelen nâhiye kelimesi Osmanlı idarî sistemi içinde bazan bir yönetim ünitesini ve bölgeyi, bazan da coğrafî

bakımdan küçük veya büyük bir çevreyi, yöreyi ve hatta semti ifade eder. Tanzimat'tan sonra daha çok kazadan küçük idarî birimler için kullanılmıştır.

Osmanlı döneminde değişik şekillerde görülen nahiye tabirinin ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemektedir. Bu tabirin XV. yüzyıldan itibaren Osmanlı taşra teşkilâtında sık sık geçmeye başlaması daha önceki dönemlerde de kullanıldığının bir işareti olmalıdır. Taşra teşkilâtında livâ (sancak) adıyla bilinen askerî ve idarî birimlerin alt bölümünü ifade eden bir anlam kazanması XV. yüzyılda görülür. İdarî bakımdan bir sancak beyinin yönetiminde bulunan livâlarla bir kadının yetki sahasına inhisar eden kazalar idarî ve coğrafî açıdan içinde muhtelif sayıda köy, mezraa ve aşiret gruplarının bulunduğu bölgelere taksim edilmekte ve bu bölgeler genelde nahiye olarak adlandırılmaktaydı. Nahiyeler, esas itibariyle timar sistemi çerçevesinde ortaya çıkan ve coğrafî bir bütünlük gösteren bölgelerdi. Bu bakımdan nahiye ve kaza birimleri biri askerî, diğeri hukukî anlamda birbirini tamamlayıcı özellik gösteriyordu. Kadının hukukî yetki alanı olan kaza bölgesi içerisinde askerî ünite durumundaki nahiyeler bulunabilirdi. Sancaklara ait tahrir defterleri timar sistemini ortaya koymak için hazırlandığından bu tür defterlerde kaza birimi değil nahiye esas alınıyordu, dolayısıyla kaza birimi bazan nahiye olarak gösteriliyordu. Bu durum araştırmacılar tarafından yanlış anlaşılmış ve kazanahiye ayırımı konusunda karışık bilgiler verilmiştir. Meselâ XVI. yüzyılın ikinci yarısında Sirem ve Maraş sancaklarının idarî taksimatında nahiye birimi esastır. 1455

yılında Rum eyaletinde Tokat, Sivas, Zile, Artukâbâd ve Turhal birer nahiye teşkil etmekteydi. 859 (1455) ve 890 (1485) tarihlerinde bugünkü Ordu yöresine tekabül eden Bayramlı vilâyetiyle İskefsir ve Milas bölgesi aynı adla iki nahiyeye taksim edilmişti. XVI. yüzyılda nahiyeler idarî, askerî ve coğrafî fonksiyonları itibariyle Osmanlı taşra teşkilâtında daha belirgin bir hiyerarşik yapılanma içine girdi. İstisnaları olmakla beraber mufassal tahrir defterlerinde nahiye birimi kazaya bağlı bir özellik gösterdi. Fakat bazı sancaklarda doğrudan nahiye birimlerinin zikredilmesi sürdürüldü. Meselâ Manisa kazasının merkez Manisa nahiyesiyle birlikte 937'de (1531) beş, 983'te (1575) altı; Harput sancağının 924'te (1518) merkez Harput nahiyesiyle birlikte beş, 929 (1523) ve 974'te (1566) yedi; Çemişkezek sancağının merkez Belde nahiyesiyle birlikte 924'te (1518) on dokuz, 929'da (1523) on üç, 948'de (1541) on beş ve 974'te (1566) on bir; Ayıntab livâsının 950'de (1543) merkez Ayntab nahiyesiyle birlikte üç; 924'te (1518) Mardin kazasında iki ve Sirem sancağının XVI. yüzyılın ikinci yarısında on altı nahiyesi vardı. Sirem'in idarî taksimatını teşkil eden nahiyeler arasında İlok, Varadin, Dimitrofça ve Nemçi esasında aynı adlı kazaların merkezi durumundaydı. XVI. yüzyılda Bayburt sancağındaki nahiyeler doğrudan doğruya sancağın idarî bölümleri şeklindeydi. XVII. yüzyılın başlarında söz konusu sancakların idarî taksimatı gibi Van sancağının Van merkez nahiyesiyle birlikte altı nahiyesi mevcuttu. Bu karışık gibi görünen durum, aslında tahrir defterlerinin timar sisteminin mantığına göre hazırlanmış olmasından kaynaklanmaktadır.

Osmanlı döneminde her nahiyenin özel bir adı vardı. Önemli bir kısmı ana yerleşim yerinin ismini alırdı. Bazıları ise asıl merkezin adını değil coğrafî konumunu ve ekonomik özelliğini yansıtan adlar taşırdı. Bu durum belli bir merkezi (yani "nefs"i) olmayan nahiyeler için de geçerliydi. Meselâ 937'de (1531) Manisa kazasına bağlı nahiyelerden Yengi'nin merkezi Turgutlu ve 979'da (1571) Emlak'ın merkezi Gürle idi. Yine XVI. yüzyılda Çemişkezek sancağının merkezi olmayan Çatalkale nahiyesiyle Harput sancağına bağlı Uluâbâd, Kuzâbâd ve Hersini nahiyeleri adlarını bölgenin coğrafî özelliğinden almışlardı.

Bir kazaya ve sancağa bağlı idarî birimleri teşkil eden nahiyelerin çeşitli sayıda köy ve mezraası vardı. Nahiyelerin sınırının genişliği genelde köy ve mezraa sayısına göre bir paralellik göstermekteydi. Ancak Maraş

sancağındaki idarî birimlerin pek çoğunda olduğu gibi bu sınırların önemli bir kısmının dağ doruklarından ve akarsu yataklarından geçmesi, onların sınırlarının belirlenmesinde tabii yapının ve çevrenin önemli olduğuna işaret etmektedir. Buna uygun coğrafî unsurların bulunmadığı yerlerde ise sık sık sınır ihtilâfları meydana gelirdi.

Askerî birim olarak nahiyelerin başında timarlı sipahilerden biri bulunur ve buna "serasker" denir, o birimdeki sipahiler onun yanında toplanarak sancak beyinin bayrağı altında sefere giderlerdi. Bu bakımdan nahiyenin sipahilerin kolayca toplanabileceği coğrafî bir bütünlük arzeden köylerden oluşmasına dikkat ediliyordu (Emecen, s. 294). Kadıların idarî ve hukukî yetki sahası içine giren nahiyelerde ayrıca bunların idarî ve adlî işlerini yürütmek üzere nâibler görev yapıyordu. Diğer bir ifadeyle kadı bir nahiyede nâib mahkemesi kurardı. Ancak bunun için merkezî idarenin izni gerekmekteydi. Bir nahiyeye nâib tayin edilirken bazı suistimallerin önlenmesi için o yerin ahalisinden olmamasına dikkat edilirdi. Kadı, bir nahiyede mahkeme kurulduğu zaman alacağı mahkeme harcını peşin para karşılığında nâibe bırakır, böylece nâibliği bir bakıma satmış olurdu. Nahiyelerdeki asayişin temini serbest olarak tasarruf edilen yerlerde dirlik sahipleri, serbest olmayan yerlerde ise sancak beylerinin gönderdiği subaşılar tarafından yerine getirilirdi. Bunlar kadının yolladığı nâiblerin emrinde olurdu.

Nahiye tabiri, livâ ve kazalar dışında doğrudan coğrafî ve idarî birimleri ve bölgeleri ifade etmek için de kullanılmaktaydı. XV ve XVI. yüzyıllarda bazan vilâyetin eş anlamlısı olarak geçer, bazan da vilâyetten daha geniş bir bölgeyi tanımlardı. Ayrıca bu yüzyıllarda özellikle konar göçer grupların yerleştiği belli sayıdaki köyler topluluğu olan "bölük" ve daha çok mülkî ve malî bakımdan küçük köyler topluluğunu hatırlatan "divan" ile de idarî / coğrafî yönden aynı anlamlara gelirdi. Bundan başka söz konusu tabir, İstanbul örneğinde olduğu gibi üç dört mahalleden müteşekkil bir semte veya önemli bir caminin muhitine ve mahallelerine de işaret ederdi.

XVII ve XVIII. yüzyıllarda nahiye timar sisteminin önemini kaybetmesiyle kazaların alt birimi olarak ön plana çıktı. Tanzimat'tan sonra yapılan yeni idarî düzenlemede bu özelliği belirgin hale geldi. 1864 tarihli Vilâyet Nizamnâmesi'nde nahiye, "birkaç köyün toplanmasıyla meydana gelen ve

kazalara ilhak edilerek idare edilen yerler" şeklinde tanımlandı. Ancak bu nizamnâmede nahiyelerin kuruluşu, organları ve yönetim usulü Hakkında herhangi bir madde yer almamaktaydı. Nâhiyelerin idarî bir birim şeklinde daha etraflı bir biçimde düzenlenmesi 1871 nizamnâmesi ile gerçekleşti. Bu nizamnâmeye göre nahiye dairesine dahil edilecek köy ve çiftliklerin birbirine yakın olması ve en az 500 erkek nüfusunun bulunması gerekmekteydi. Bir nahiyenin teşkili ise birtakım bürokratik işlemlerden sonra mümkün oluyordu. Önce teşkil edilecek nahiyenin kuruluş sebepleri ve sınırları kazaların idare meclislerinde belirlenir ve livâ idare meclislerine sunulurdu. Burada uygun görüldükten sonra vilâyet umum meclislerine gönderilir ve bir karara bağlanırdı. Bu karar ve gerekçe merkezî hükümete bildirilir ve padişahın

iradesiyle nahiye resmen kurulmuş olurdu. Her nahiyeye nahiye müdürü tayin edilir ve mahallî teşkilâtı oluşturulurdu.

1871 nizamnâmesinden sonra 1876'da "idâre-i nevâhî" adıyla bir başka düzenleme daha yapıldı. Bunda özellikle Balkanlar üzerindeki siyasetleri sebebiyle nahiyelerin çoğaltılmasını, hıristiyan nüfusunun yönetime katılmasını ve nahiyelere özerk statü verilmesini ısrarla isteyen Avusturya-Macaristan ve Rusya'nın notalarının da rolü vardı. Söz konusu nizamnâme, Girit ve Bosna gibi diplomatik sorun haline getirilen vilâyetlerde zorunlu biçimde uygulama alanı buldu. Ancak imparatorluğun diğer bölgelerinde uygulanmadı. Nahiyelerle ilgili hükümler Cumhuriyet dönemine kadar bazı değişikliklerle devam etti. Cumhuriyet devrinde Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu'na göre kazanın alt birimi olarak kasaba ve köylerden meydana gelen idarî birlik şeklinde tesbit edildi. Kanunun 16-21. maddelerine göre nahiyenin mânevî bir şahsiyeti olduğu, bir şûrası, idare heyeti ve bir de müdürü bulunduğu, şûranın nahiye halkınca seçileceği, bu birim bir veya birkaç köyden teşekkül edeceği gibi bir kasabanın da nahiye olabileceği kararlaştırıldı. 1945'te Anayasa dilinin değiştirilmesi sırasında nahiye adı da "bucak"a dönüştürüldüyse de nahiye tabiri kullanımı sürdü. 1970'ten sonra görev süreleri dolan, vefat eden veya emekli olan bucak müdürlerinin yerine tayin yapılmayarak tedrîcen teşkilâtı kaldırıldı. XX. yüzyılın son çeyreği içinde nahiyelerin bir bölümü ilçelere dönüştürüldü, bir bölümü de dağıtılıp köyleri yakın ilçe merkezlerine bağlandı.

BİBLİYOGRAFYA

3 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Nezihi Aykut v.dğr.), Ankara 1993, s. 237, nr. 530, s. 430, nr. 957; 373 Numaralı Ayntâb Livâsı Mufassal Tahrîr Defteri (nşr. Ahmet Özkılınç v.dğr.), Ankara 2000; Bruce W. McGowan, Sirem Sancağı Mufassal Tahrir Defteri, Ankara 1983, tür.yer.; Bahaeddin Yediyıldız, Ordu Kazası Sosyal Tarihi: 1455-1613, Ankara 1985, s. 20-50; Maraş Tahrir Defteri: 1563 (nşr. Refet Yinanç - Mesut Elibüyük), Ankara 1988, I-II, tür.yer.; Mehmet Ali Ünal, XVI. Yüzyılda Harput Sancağı (1518-1566), Ankara 1989, s. 34-37; a.mlf., XVI. Yüzyılda Çemişgezek Sancağı, Ankara 1999, s. 26-33; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 110-114, 294; Nejat Göyünç, XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, Ankara 1991, s. 38-40; Orhan Kılıç, XV. ve XVI. Yüzyıllarda Van (1548-1648), Van 1997, s. 132-135; Musa Çadırcı, Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları, Ankara 1997, s. 252-253; Mehmet Öz, XV-XVI. Yüzyıllarda Canik Sancağı, Ankara 1999, s. 28-37; İlber Ortaylı, Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahallî İdareleri (1840-1880), Ankara 2000, s. 98-106; Selim Aybar, "Nahiye Teşkilatı ve Nahiye Müdürlerinin Vazife ve Salahiyeti", İdare Dergisi, XXV/229, Ankara 1954, s. 18-39; Halil İnalcık, "Adâletnâmeler", TTK Belgeler, II/3-4 (1965), s. 76-77; Ali Özçağlar, "Türkiye'nin İdari Coğrafyası Bakımından Köy, Bucak, İlçe, İl ve Belde Kavramları Üzerine Düşünceler", Coğrafya Araştırmaları Dergisi, sy. 12, Ankara 1996, s. 7-24; M. Tayyib Gökbilgin, "Nâhiye", İA, IX, 37-39; F. Babinger, "Nāḥiye", EI² (Fr.), VII, 906.

İlhan Şahin

NAHL

(bk. HURMA).

NAHL SÛRESİ

(سورة النّحل)

Kur'ân-ı Kerîm'in on altıncı sûresi.

Mekke döneminde hicretten kısa bir süre önce nâzil olmuştur. Son taraflarındaki bazı âyetlerin Medine devrinde indiğini ifade eden rivayetler bulunmakla birlikte bu âyetlerin üslûp ve muhtevası onların da Mekke'de nâzil olduğunu göstermektedir (Âlûsî, XIV, 445; Elmalılı, IV, 3082). Sûre adını, 68-69. âyetlerde geçen "nahl" (bal arısı) kelimesinden alır. Ayrıca muhtevasında insanlara verilen nimetlere temas edildiği için Niam (nimetler) sûresi olarak da anılır. 128 âyet olup fâsılası ر، م، ن harfleridir.

Sûrenin muhtevası ile nâzil olduğu dönem arasında sıkı bir bağlantının bulunduğu görülmektedir. İslâmiyet'in ilk muhatapları olan Mekke müşrikleri, on yılı aşkın bir süre içinde Hz. Peygamber'e ve ashabına yönelik saldırgan tutumlarını sertleştirerek devam ettirmiş, bunun sonucunda Habeşistan'a, ardından Medine'ye hicret başlamıştı. Mekke'de kalanlar ise hayatlarını çetin şartlar altında sürdürmeye çalışıyordu. Kur'an, geçmiş peygamberlerden örnek göstererek hak dine karşı çıkanların dünyada yenilgiye uğrayıp yok olacağını, ölümden sonra da mutsuz bir hayat yaşayacağını haber veriyor, müşrikler ise bu tehditlerin ne zaman gerçekleşeceğini alaylı ifadelerle soruyordu. Nahl sûresinin ilk âyetinde bu ilâhî buyruğun mutlaka gerçekleşeceği belirtilmekte ve acele edilmemesi gerektiği ihtar edilmektedir.

Nahl sûresinde işlenen temel konular şirkin eleştirilmesi, kıyametin vuku bulacağının haber verilmesi ve Kur'an'ın İbrâhimî gelenek çizgisinde bir vahiy ürünü olduğunun beyan edilmesi şeklinde özetlenebilir. Sûre, değerli bir varlık olan insanın bütün kâinatı yaratan ve yöneten Allah'tan başkasını mâbud tanıması ve ona ulûhiyyet nisbet etmesinin yanlışlığını vurgulamakla başlar. Yaratıcının tek oluşunun ispatı için tabiatın mükemmel kuruluş ve işleyişinden örnekler verilir ve bunun insan hayatının düzenlenmesindeki rolüne dikkat çekilir. Bu örnekler arasında evcil hayvanlar, su ve bu sayede

yetişen besinler, yer küresinin uzay içindeki konumu, denizler ve dağlar zikredilmektedir (âyet 1-21). Ardından gelen âyetler grubunda insana sorumluluk duygusu telkin eden âhiret hayatına yer verilmektedir. Bu âyetlerde âhirete inanmayanların kalplerinin inkâr ve kibirle dolu olduğu, bu sebeple vahiy ürünü Kur'an'ı "eskilerin masalları" diye nitelendirdikleri anlatılmakta, aynı davranışı ortaya koyan geçmiş kavimlerin helâk edildiği bildirilmektedir. Vahye karşı direnenle ona inananların ölüm sonrası durumu tasvir edilmekte, ardından Allah'a ortak koşma, âhirete inanmama, peygamberlerin tebliğine önem vermeme şeklindeki inkârcılığın eskiden olduğu gibi Hz. Peygamber döneminde de görüldüğü, inkârcıların hem dünyada hem âhirette helâk ve azapla karşılaşacağı haber verilmekte, muhtemelen Habeşistan'a ve Medine'ye hicret edenlere işaretle onları dünyada ve âhirette iyi bir âkıbetin beklediği bildirilmektedir (âyet 22-47).

Sûrenin bundan sonraki kısmında yine şirk inancı eleştirilmekte, insanın bir sıkıntı ile karşılaştığında tek olan Allah'a sığındığı, sıkıntısı Allah tarafından giderilince tekrar O'na şerik koştuğu ifade edilmektedir. Câhiliye Arapları'nın kız babası olmayı kendilerine yakıştırmadıkları halde meleklerin Allah'ın kızları olduğunu ileri sürdükleri belirtilmekte, âhirete imanın

önemine değinilmekte, Hz. Muhammed'e indirilen kitapla dinî ihtilâfların ortadan kaldırılması, müminlere hidayet ve rahmet vesilesi olmasının hedeflendiği anlatılmaktadır (âyet 48-64). Dünya nimetlerinden su, süt veren hayvanlar, hurma, üzüm ve özellikle arıdan, ayrıca insana lutfedilen eş, oğullar ve torunlardan söz edilmekte, ardından şirk anlayışının çarpıklığına tekrar vurgu yapıldıktan sonra insanların faydalandığı bazı tabiat nimetleri hatırlatılmaktadır. Bu kısmın sonunda âhiret gününde inkârcılarla müşriklerin karşılaşacağı kötü durumlara temas edilmektedir (âyet 65-89).

Nahl sûresinin 90. âyeti, gerek fert gerekse toplum hayatının âhenkli ve erdemli olmasını hedefleyen üç emir ve üç yasağı içermektedir. Bunlar âdil olmak, iyilik yapmak, akrabaya yardım etmek; çirkin işlerden, fenalıktan ve azgınlıktan kaçınmaktır. Bu âyet, Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz döneminden itibaren cuma hutbesinin sonunda okunmaktadır (Âlûsî, XIV, 613; M. Tâhir İbn Âşûr, XIII, 208-209). Bunun ardından antlaşmalara sadık

kalmaya ve yapılan meşrû yeminlerin gereğini yerine getirmeye dair ilâhî tâlimat yer almaktadır (âyet 91-97).

Sûrenin son kısmında Kur'an'ın peyderpey nüzûlünün devam etmesi ve âhenkli bir bütünlük taşıması özelliğine temas edilmekte, onun beşer sözü değil Allah kelâmı olduğu vurgulanmakta, dünya hayatını âhirete tercih edenlerin Allah'ın âyetlerine inanmadıkları ve yanlış değerlendirmeler yaptıkları bildirilmektedir. Ardından Allah'ın helâl kıldığı nimetlerden yenilmesi ve O'na şükredilmesi, Allah'a yalan atıfta bulunarak helâl ve haram belirlemesi cihetine gidilmemesi istenmektedir. Bilmeden işlenen ve hemen ardından tövbe edilen kötülüklerin ise affedileceği haber verilmektedir (âyet 98-119). Hz. İbrâhim'in -müşriklerin iddiasının aksine- Allah'a ortak koşan bir kimse değil hakka yönelen ve rabbine itaat eden, O'na şükretmekten geri durmayan ve doğru yoldan ayrılmayan seçkin bir kul olduğu ifade edilmekte, Resûlullah'a onun peşinden gitmesi yolunda vahiy indirildiği bildirilmektedir. Hz. Peygamber'e Allah yoluna davet metotları öğretilmekte, karşılaştığı haksızlıklara bir gün mukabelede bulunacak olursa aşırıya gitmemesi emri verilmekte, sabretmenin ise daha hayırlı olduğu belirtilmektedir (âyet 120-128).

Mekke müşrikleri ve civar kabilelerle Hz. Peygamber arasındaki gerginliğin had safhaya ulaştığı bir dönemde nâzil olduğu anlaşılan Nahl sûresi bir taraftan müşrikleri uyarırken diğer taraftan müslümanlara sabır ve metanet tavsiye etmekte, hak dini samimiyetle benimseyenlerin gelecekte zafer kazanacaklarını dolaylı ifadelerle dile getirmektedir.

Bazı tefsir kaynaklarında râvisi belirtilmeden, "Allah Nahl sûresini okuyan kimseyi dünyada kendisine verdiği nimetler sebebiyle hesaba çekmez. Sûreyi okuduğu gün ya da gece vefat ettiği takdirde en güzel vasiyeti yaparak vefat eden kişinin ecrine nâil olur" meâlinde bir hadis zikredilmektedir (Zemahşerî, III, 490; Beyzâvî, II, 432). Ancak Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında yer alan bu tür hadisleri sıhhatleri açısından değerlendirmeye tâbi tutan muhaddisler bu hadisi de tenkide tâbi tutmuştur (Zemahşerî, I, 684-685).

Nahl sûresi Hakkında yapılan çalışmalar arasında İbrâhim b. Hasan el-İşkodrevî'nin Tefsîru sûreti'n-Naḥl (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr.

990), Hatice bint Abdullah b. Hamd el-Hindî'nin Min belâġati'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm fî sûreti'n-Naḥl (Riyad Külliyyetü'l-âdâb li'l-benât, 1408/1988) ve Mahled b. Akl b. Necâ el-Mutayrî'nin Uṣûlü'l-ʿaḳīde fî ḍavʾi sûreti'n-Naḥl (yüksek lisans tezi, 1409, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd [Riyad]) isimli çalışmaları sayılabilir. Ayrıca A. J. Halepota, Nahl sûresi çerçevesinde İslâm'ın sosyal düzenine dair bir makale yayımlamıştır ("Islamic Social Order", Islamic Studies, XIV [1975], s. 115-122). Tuncay Erbaş, Nahl Sûresi 90. Âyetin Tefsiri adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (2004, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl (nşr. Seyyid el-Cümeylî), Beyrut 1410/1990, s. 228-235; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, I, 684-685; III, 490; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Beyrut 1410/1990, II, 432; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî (M. Ahmed el-Emed - Amr Abdüsselâm es-Selâmî), Beyrut 1420/1999, XIV, 445, 613; Elmalılı, Hak Dini, IV, 3082; Ca'fer Şerefeddin, el-Mevsûʿatü'l-Ḳurʾâniyye, Beyrut 1420/1999, V, 3-5, 15, 23; M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve't-tenvîr, Beyrut 1420-21/2000, XIII, 208-209; Mahbûbe Müezzin, "Sûre-i Naḥl", DMT, IX, 348-349.

M. Kâmil Yaşaroğlu

NAHLE SERİYYESİ

(bk. BATN-ı NAHLE SERİYYESİ).

NAHR

(bk. HAYVAN; KURBAN).

NAHS

(bk. UĞURSUZLUK).

NAHŞEBÎ, Ebû Türâb

(bk. EBÛ TÜRÂB en-NAHŞEBÎ).

NAHŞEBÎ, Ziyâeddin

(ضياؤ الدين نخشبي)

Hâce Ziyâüddîn Nahşebî (ö. 751/1350 [?])

Hindistan'da yaşamış mutasavvıf ve şair.

Hayatı Hakkında yeterli bilgi yoktur. Nisbesinden Semerkant yakınlarındaki Nahşeb (Nesef) şehrinde doğduğu anlaşılmaktadır. Muhtemelen genç yaşta doğum yerinden ayrılıp Hindistan'ın Bedâûn şehrine gitti. Burada Çiştiyye şeyhi Hamîdüddîn-i Nâgavrî'nin (Nâgûrî) torunu Şeyh Ferîdüddin Nâgûrî'nin müridi oldu. Sanskritçe öğrenen Nahşebî bu dilden bazı eserleri Farsça'ya tercüme etti. Hindistan'da yazdığı eserlerinin bazılarını ithaf ettiği Halacîler hânedanına mensup Delhi Sultanı Kutbüddin Mübârek Şah'ın himayesini gördü. Uzun bir ömür sürdükten sonra 750 (1349) veya 751 (1350) yılında Bedâûn'da vefat etti ve orada defnedildi.

Eserleri. 1. Ṭûṭînâme. Nahşebî'nin en tanınmış eseri olup Sanskritçe Çukasaptati adlı kitaba dayanmaktadır. Hind kökenli bu edebiyat klasiğinin günümüze ulaşan Ṭûṭînâme adlı Farsça üç farklı versiyonu vardır. Birincisi Çihil Ṭûṭî-yi Âmiyâne, diğeri İmâd b. Muhammed'in Ṭûṭînâme'si (Cevâhirü'l-es̱mâr), sonuncusu da Nahşebî'nin çalışmasıdır. Eserin konusu özetle şöyledir: Sâid adındaki bir tüccar uzun bir yolculuğa çıkacağı sırada, yapacağı her işte evdeki papağana (tûtî) danışması hususunda hanımıyla anlaşır. Tüccar yola çıkınca genç ve güzel hanımını komşularından biri baştan çıkarmaya çalışır. Ancak anlaşma gereği kadın papağana danışır. Papağan da her gece bir hikâye anlatarak onu kocası gelinceye kadar oyalar, böylece ihanet etmesini önler. Ṭûṭînâme'nin daha önce İmâd b. Muhammed tarafından yapılan çevirisinin iyi olmaması sebebiyle Nahşebî'den bu eseri yeniden tercüme etmesi istenmiş, o da daha anlaşılır bir ifadeyle hikâyeyi her birine "gece" adını verdiği elli iki bölüm halinde çevirmiştir

(730/1330). Ayrıca eklediği şiirlerle metne süslü bir anlatım kazandırmış, ancak bu özelliğiyle hikâyenin daha sonraki nesiller için ağır bir metin

halini alması kaçınılmaz olmuştur. Bunun üzerine tercüme Ekber Şah'ın emriyle Ebü'l-Fazl el-Allâmî tarafından sadeleştirilmiş, bu metni de Muhammed Kādirî otuz beş bölüm halinde tekrar sadeleştirmiştir. Kādirî'nin düzenlediği Ṭûṭînâme, bazı Doğu ve Batı dillerine (Hindî, Bengalî, Tatarca, Almanca) tercümede esas alındığı gibi Sarı Abdullah da eseri yine bundan Türkçe'ye çevirmiştir (Bulak 1254; İstanbul 1256). Keşfü'ẓ-ẓunûn'da (II, 1118) Ṭûṭînâme'nin Kanûnî Sultan Süleyman adına tercüme edildiği kaydedilmektedir. Günümüz Türkçe'siyle sadeleştirilmesini ilk defa Şemsettin Kutlu yapmıştır (İstanbul, ts.). 1792'de M. Gerrans'ın Kādirî'nin metnini esas alarak on iki bölümü İngilizce'ye çevirmesinden sonra Batı'da esere ilgi duyulmaya başlanmış, eseri Carl Jakob Ludwig Iken (Stuttgart 1822) ve Georg Rosen (Leibzig 1858) Almanca'ya, Evgenii E. Berthels Rusça'ya çevirmiştir (Moscow 1979). H. Brockhaus da sekiz "gece"yi Almanca tercümesiyle birlikte neşretmiştir (Leipzig 1843). Eseri son olarak Gulâm Ali Âryâ yayımlamış (Tahran 1372 hş.), ayrıca Molla Vechî tarafından Urduca'ya çevrilmiştir (nşr. Mîr Saâdet Ali Rızvî, Haydarâbâd 1939). 2. Silkü's-sülûk. Her birine "silk" adını verdiği 151 bölümden meydana gelen eser tasavvufî meseleler, mutasavvıfların özellikleri ve şeyhlerle ilgili hikâye, söz ve menkıbelerin yer aldığı bir kitaptır. Taş baskısından (Delhi 1895) çok sonra Gulâm Ali Âryâ tarafından neşredilen eseri (Tahran 1990) Mustafa Çiçekler ve Halil Toker Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1999). 3. Külliyât u Cüzʾiyyât. Her birine "nâmûs" adı verilen kırk bölümden oluşmakta, Çihil Nâmûs ve Nâmûs-ı Ekber diye de anılmaktadır. Kutbüddin Mübârek Şah'a takdim edilen kitap insan vücudunun her organıyla ilgili hikmetin süslü bir anlatımını konu edinmiştir (nüshaları için bk. Storey, III/2, s. 246). 4. Efsâne-i Gülrîz. Maʿsûm Şah ile Nûşâbe adlı bir kızın aşkına dairdir (nşr. Âga M. Kâzım Şîrâzî - K. F. Azoe, Kalküta 1912). Nahşebî'nin diğer eserleri arasında Leẕẕetü'n-nisâʾ, ʿAşere-i Mübeşşere ve Neṣâyiḥ u Mevâʾiẓ adlı çalışmalar yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1118; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 740-741, 753-754; Storey, Persian Literature, III/2 , s. 245-246; Tebrîzî, Reyḥânetü’l-edeb, VI, 153-154; Safâ, Edebiyyât, III, 1293-1296; Rypka, HIL, s. 223, 719; Athar Abbas Rizvi, A History of Sufism in India, New Delhi 1986, I, 131-133; Ahmed-i Münzevî, Fihristvâre-i Kitâbhâ-yi Fârsî, Tahran 1374 hş., I, 438-439; N. Hanif, “Nakhshabi, Shaykh Diya’al Din”, Biographical Encyclopaedia of Sufis: South Asia, New Delhi 2000, s. 262-264; Şerîfî, “Silkü’s-sülûk”, Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1380 hş., I, 508-509; a. mlf., “Leccetü’n-nisâʾ”, a.e., I, 771-772; Kûtî, “Ṭûṭînâme”, a.e., I, 603-604; M. Şekûrzâde, “Çiyâ-yi Naḫşebî”, a.e., I, 594-595; Ziyâî, “Külliyyât ve Cüzviyyât”, a.e., I, 744; Cahit Öztelli, “Tûtî-Nâme Üzerine Bilgiler”, Sivas Folkloru, sy. 46, Sivas 1976, s. 3-7; O. F. Akimushkin, “The Tuti-Nama and The Predecessor of Nakhshabi: On the Question of Indo-Iranian Cultural Links”, Manuscripta Orientalia, IV/2, Helsinki 1998, s. 3-12; E. Berthels, “Nakhshabī”, EI^{2} (İng.), VII, 925-926.

Rıza Kurtuluş

NAHT

(النحت)

Birden fazla kelimeden yeni bir kelime elde etme anlamında sözlük bilimi terimi.

Sözlükte naht kelimesi “ahşap vb. şeyleri yontmak, kabuğunu soymak” anlamına gelir. Marangozun ahşap parçalarını yontup düzeltmesi ve birleştirip yeni bir ürün meydana getirmesi işlemine benzediği için birden fazla kelimeden yeni bir kelime oluşturmaya da bu ad verilmiştir. Bu yolla elde edilen kelimeye menhût, kendisinden türetme yapılan asla da menhût minh denilir. “Bismillâhirrahmânirrahîm” terkibinden “b, s, m, l” harflerini alarak “besmele” (بسمل: “bismillâh ... dedi”) kelimesinin elde edilmesi bunun örneklerinden birini teşkil eder. Dilin gelişmesi ve söz varlığının artmasında önemli etkisi bulunan nahtın bir türetme şekli sayılıp sayılmayacağı hususu ihtilâflıdır. Nahtın mezcî terkiple (kaynaşma) ilgisi yoktur, çünkü onda her kelime harflerini muhafaza eder.

Kadîm fasih Arapça’da yer alan naht örnekleri birkaç kelimeden öteye geçmez. Bunlar, isim tamlaması halindeki bazı kabile adlarının nisbetinde yapılan kısaltmalardan ibarettir. Abdüşşems → Abşemî, Abdülkays → Abkasî, Abdüddâr → Abderî gibi. Bu örneklere dayanan bazı dilciler, isim tamlaması şeklindeki iki kelimenin her birinden ilk iki harfi alıp birleştirmek suretiyle “fa‘lelî” kalıbında menhût kelimeler elde etmenin kıyasî olduğunu ileri sürmüş, bazıları da kadîm fasih Arapça’da yer alan az sayıdaki örneklerin kıyasa esas teşkil edemeyeceğini, bir selîka ve zevkiselim niteliği taşıyan bu işlemin semaî olabileceğini ifade etmiştir.

Naht teorisine dair ilk düşünceler Halîl b. Ahmed’e kadar uzanır. Halîl, “Hayye alâ → hay‘ale” (haydi ... dedi) örneğini esas alarak Araplar’ın, çok kullanılan ve ardarda gelen iki kelimeden bazı harfleri alıp birbirine eklemek suretiyle tek kelime ürettiklerini söylemiştir (Kitâbü’l-ʿAyn, I, 60). Onun bu görüşüne dayanan İbn Fâris, Muʿcemü meḳāyîsi’l-luġa adlı sözlüğünü iştikak ve naht temeli üzerine kurmuştur. İbn Fâris’in bu eserinde

300’den fazla menhût kelimeyi açıkladığı kaydedilir. Bu durum, Arap dilinde menhût kelimelerin otuz-altmış civarında olduğu şeklindeki görüşün isabetsizliğini kanıtlamaktadır. İbn Fâris’in ayrıca el-Medḫal ilâ ʿilmi’n-naḥt adlı bir eser yazdığı belirtilir. Ancak zamanla bu alanda yapılan aşırılıklar mizah konusu haline gelmiştir (Câhiz, s. 106). Ebû Ali Hasan b. Hatîr en-Nu‘mânî, Tenbîhü’l-bâriʿîn ʿale’l-menḥût min kelâmi’l-ʿArab adıyla müstakil bir eser kaleme almıştır. Bundan başka Halîl b. Ahmed (Kitâbü’l-ʿAyn), Sîbeveyhi (el-Kitâb), İbnü’s-Sikkît (Iṣlâḥu’l-manṭıḳ), İbn Fâris (Mücmelü’l-luġa, eṣ-Ṣâḥibî), Cevherî (eṣ-Ṣıḥâḥ), Ebû Mansûr es-Seâlibî (Fıḳhü’l-luġa), Hatîb et-Tebrîzî (Tehẕîbü Iṣlâḥi’l-manṭıḳ), İbn Dihye el-Kelbî (et-Tenvîr) ve Süyûtî (el-Müzhir) naht yöntemine taraftar olan ve eserlerinde konuyu ele alan başlıca müelliflerdir. Bu düşünceden yola çıkan Kahire Arap Dil Kurumu 1948 yılında harfleri birbirine uyumlu olmak, Arapça’nın vezin ve kurallarına uygun bulunmak şartıyla bilim ve sanatlarda düşüncelerin kısa ibare ve terimlerle anlatılmasına olan ihtiyaçtan dolayı nahte cevaz vermiştir.

Günümüzde kimya, zooloji, biyoloji, botanik, tıp ve eczacılık gibi ilimlerin ve sanatların erbabı, yabancı terimleri Arapçalaştırmada en iyi yöntemin naht usulü olduğunu söyleyerek kıyasa taraftar olmuş, bu yolla birçok yabancı terime Arapça karşılık bulunmuştur. Bununla birlikte çeşitli yabancı terimleri Arapçalaştıran Mustafa eş-Şihâbî naht yöntemine nâdir olarak başvurduğunu belirtmiş, Mustafa Cevâd ve Anistâs el-Kermelî naht yöntemine karşı çıkanların önde gelenleri içinde yer almıştır. Nahta taraftar olan ve bu konuda müstakil eser telif eden çağdaş yazarlar arasında Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Sâtı‘ el-Husarî, Nihâd el-Mûsâ ve Muhammed Hasan Abdülazîz zikredilebilir. Ayrıca Carl Brockelmann, Corcî Zeydân, Anistâs el-Kermelî gibi birçok çağdaş yazarın konuyla ilgili yazıları bulunmaktadır.

İlk kelimenin bütünüyle alınmaması, cümleden yapılan nahtlarda her kelimeden harf alma zorunluluğunun bulunmaması, alınan harflerin hareke ve sükûnlarının asla

uymasının zorunlu görülmemesi gibi esaslar eski örneklere bakılarak düzenlenmiş olup daha sonra bunlara uymayan birçok naht örneği ortaya çıkmıştır. Başlıca naht şekilleri şöylece özetlenebilir: 1. Fiil nahti. Çok

kullanılan selâm, dua, iltifat ve dinî alâmet formülleri halindeki cümlelerden, onu söylemek ve muhtevasının gerçekleştiğini bildirmek üzere “fa‘lele” kalıbında fiillerin elde edilmesidir. Bu tür menhût kelimelerin çoğu İslâmî dönemde ortaya çıkmıştır. Hasbünallah → hasbele, bismillâhirrahmânirrahîm → besmele gibi. 2. Sıfat nahti. İki kelimeden aynı anlamda veya daha vurgulu bir sıfatın elde edilmesidir: “ضبر” (toplamak) + “ضبط” (sıkıca tutmak) → “ضِبَطْرٌ” (sert / sıkı [adam]) gibi. 3. İsim nahti. Bağımsız iki isimden bazı harflerin alınıp birleştirilmesidir: “جَلْدٌ” (katı, sağlam) + “جَمَدٌ” (buz) → (cl+md) → “جَلْمُودٌ” (taş, kaya) gibi. 4. Nisbet nahti. Tek yere, kabileye ve şeye nisbetle iki yere veya iki şeye nisbet edilmek üzere iki şekli vardır. Birincisi, özellikle “abdü” ile isim tamlaması oluşturan kabile adlarında görülen en eski naht biçimidir. İsim tamlamasını oluşturan iki kelimeden her birinin ilk iki harfinin alınıp birleştirilmesi ve daha sonra nisbet “yâ”sı eklenmesi suretiyle meydana gelir: Abdülkays → Abkase → Abkasî gibi. İki şeye veya iki yere mensubiyet bildiren nisbet nahtine örnek olarak da Taberhazî (Taberistan ve Hârizmli) gibi. 5. Tahfif nahti. “Benû” ile isim tamlaması oluşturan ve harf-i ta‘rif alan kabile adlarında söyleyiş kolaylığı sağlamak amacıyla yapılmıştır: Benü’l-Anber → Bel‘anber gibi. 6. Harf (edat) nahti. Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Ferrâ ve Müberred gibi kadîm dilcilerin birçoğu bazı edatların mürekkep (menhût) olduğunu söylemiştir: Lâkinne → lâkin + ene veya lâ + ke+enne; len → lâ + en gibi.

NATO, UNESCO vb. kelimelerin ilk harflerinden oluşan kısaltmalar İslâm bilim geleneğinde benzer bir şekilde mevcuttur: نا ← حَدَّثَنا (bize hadis rivayet etti), اهـ ← انتهى كَلاَمُهُ (sözü sona erdi), الخ ← الى آخره (sonuna kadar) gibi.

BİBLİYOGRAFYA

Halîl b. Ahmed, Kitâbü’l-ʿAyn (nşr. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî), Beyrut 1408/1988, I, 60; III, 191 vd.; Sîbeveyhi, Kitâbü Sîbeveyhi (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1408/1988, II, 88; Câhiz, el-Buḫalâʾ (nşr. Tâhâ el-Hâcirî), Kahire 1958, s. 106; İbn Fâris, eṣ-Ṣâḥibî fî

fıḳhi’l-luġa (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1977, s. 157; Meḳāyîsü’l-luġa, I, 328 vd.; Ebû Mansûr es-Seâlibî, Fıḳhü’l-luġa, Beyrut 1419/1999, s. 428; Süyûtî, el-Müzhir (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), I, 482-485; C. Zeydân, el-Felsefetü’l-luġaviyye, Beyrut 1886, s. 71-97; Ali Abdülvâhid Vâfî, Fıḳhü’l-luġa, Rabat 1381/1962, s. 180-183; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîḫu âdâbi’l-ʿArab, Beyrut 1394/1974, I, 187-189; Subhî es-Sâlih, Dirâsât fî fıḳhi’l-luġa, Beyrut 1983, s. 243-274; M. Muhyiddin Abdülhamîd, Dürûsü’t-taṣrîf, Beyrut 1411/1990, s. 25-28; Mes‘ûd Bûbû, Fî fıḳhi’l-luġati’l-ʿArabiyye, Dımaşk 1414-15/1994-95, s. 120-144; Abdullah Emîn, el-İştiḳāḳ, Kahire 1420/2000, s. 391-405; a.mlf., “Baḥs̱ fî ʿilmi’l-iştiḳāḳ”, MMLA, I (1934), s. 381-393; M. Dârî Hamâdî, “en-Naḥt fi’l-ʿArabiyye ve’stiḫdâmühû fi’l-muṣṭalaḥâti’l-ʿilmiyye”, MMİIr., XXXI/2 (1980), s. 162-179; Vecîh es-Semmân, “en-Naḥt”, MMLADm., LVII/1-2 (1402/1982), s. 92-114; LVII/3-4 (1402/1982), s. 343-364; J. Stetkevych, “en-Naḥt Ṣavġu’l-kelimâti’l-mürekkebe” (trc. M. Hasan Abdülazîz), Ḥavliyyâtü Külliyyeti dâri’l-ʿulûm, sy. 9, Kahire 1983, s. 71-102; M. Yûsuf Hasan, “Devrü’n-naḥt fî teysîri’l-edâʾi’l-ʿilmî bi’l-ʿArabiyye”, MMLA, LXXVIII (1416/1996), s. 124-131; Memdûh M. Hasâra, “el-İştiḳāḳu’n-naḥtî ve es̱eruhû fî vażʿi’l-muṣṭalaḥât”, et-Türâs̱ü’l-ʿArabî, XVIII/71-72, Dımaşk 1418/1998, s. 84-95; Ahmed Matlûb, “en-Naḥt fi’l-ʿArabiyye”, MMİIr., XLVIII/2 (1422/2001), s. 5-29; M. Seyyid Ali Belâsî, “en-Naḥt fi’l-luġati’l-ʿArabiyye”, ed-Dirʿiyye, V/18-19, Riyad 1423/2002, s. 445-456.

M. Reşit Özbalıkçı

NAHV

(bk. NAHİV).

NÂİB

(النائب)

İslâm devletlerinde hükümdar, vali, kadı gibi devlet ricâlinin vekili, temsilci veya yardımcısı.

Sözlükte “birini temsil etmek, birine vekâlet etmek” anlamındaki nevb (niyâbe) masdarından türeyen nâib (çoğulu nüvvâb), “bir makamın sorumluluğunu asıl sahibi yerine geçici bir zaman için yüklenen kimse” demektir. Çeşitli İslâm devletlerinde başlıca devlet ricâlinin kendilerine yardımcı olmak veya bulunmadıkları yerlerde ve zamanlarda işlerini yürütmek üzere tayin ettikleri görevlilere nâib adı veriliyordu. Kaynaklarda bazı mâna farklılıkları bulunmakla birlikte nâib yerine halîfe, vekîl kelimeleri de kullanılmaktadır. Hz. Peygamber’in Medine dışına çıktığında İbn Ümmü Mektûm, Ebû Rühm Külsûm b. Husayn ve Muhammed b. Mesleme gibi sahâbîleri vekil bıraktığı, bu uygulamanın Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de devam ettiği bilinmektedir.

Terim anlamıyla nâib tayininin İslâm’ın ilk asırlarından itibaren uygulandığı anlaşılmaktadır. Bilhassa valiliğe getirilen bazı kişilerin çeşitli sebeplerle görev yerlerine bizzat gitmeyip nâib gönderdikleri görülmektedir. Meselâ Hz. Ömer’in Bahreyn valiliğine tayin ettiği Osman b. Ebü’l-Âs İran’da bulunduğundan onun adına görevi kardeşi Mugīre (veya Hafs) yüklenmişti. Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik tarafından 107’de (725-26) el-Cezîre, İrmîniye ve Azerbaycan valiliğine tayin edilen Mesleme b. Abdülmelik, Bizans seferiyle meşgul olduğundan yerine Hâris b. Amr et-Tâî’yi göndermişti (Halîfe b. Hayyât, s. 337; İbnü’l-Esîr, V, 137-138). Abbâsî Halifesi Mu‘tez-Billâh’ın, kendisini merkezden uzaklaştırmak amacıyla Mısır valiliğine tayin ettiği Bayık Bey görevine gitmemiş, yerine nâibi sıfatıyla üvey oğlu Ahmed b. Tolun’u göndermişti. Abbâsî halifeleri zaman zaman vezir yerine vezir nâibi görevlendirirlerdi.

Adlî teşkilâtta da nâiblerin yer aldığı görülmektedir. Hârûnürreşîd döneminde (786-809) kādılkudâtlık müessesesinin ortaya çıkması üzerine

geniş bölgelere gönderilen kadılara kendilerine nâib edinme yetkisi de verilmekteydi. Herhangi bir sebeple görevlerini yapamayacak müderrisler için de nâib tayin edilirdi. Meselâ Gazzâlî, Bağdat Nizâmiye Medresesi müderrisliğini bırakıp Suriye’ye gidince yerine kardeşi Ahmed el-Gazzâlî bakmıştır. İbn Teymiyye özellikle ulemâ arasından bazı kişileri, yüksek maaşlı kadroları ellerinde tutup görevi az bir ücretle nâiblere yaptırdıklarını söyleyerek eleştirir (Makdisi, s. 115). Zaman zaman imamlar da yerlerine görev yapacak nâibler tutuyordu.

Gazneli Mahmud’un Hindistan seferlerinden sonra başşehre dönerken yerine nâib sıfatıyla Ahmed b. Yinal Tegin’i bıraktığı ve onun Sultan Mesud tarafından aynı görevde tutulduğu bilinmektedir. Gazneliler döneminin çeşitli devlet teşkilâtı kademelerinde de nâibler bulunuyordu.

Büyük Selçuklular’da her divanda ve taşradaki şubelerinde divan başkanından sonra en yüksek makamı nâib işgal ederdi. Hükümdarın teveccühünü kazanan bir divan nâibi bazan diğer devlet erkânını, hatta veziri dahi gölgede bırakabilirdi. Tuğrâîler vezirin yokluğunda özellikle sultanın av partilerinde onun nâibi olarak hazır bulunurdu. Devletin en yüksek malî denetleme mekanizmalarından biri olan Dîvân-ı İşrâf’ın başındaki müşrif her bölgeye veya şehre güvenilir birer nâib göndererek sultanın tasarrufundaki emlâk ve diğer gelir kaynaklarını kontrol altında tutardı. Nizâmülmülk, nâiblerin görevlerini

dürüst bir şekilde yapmalarının önemini vurgulayarak halka yük olmamaları ve gayri meşrû kazanç yollarına sapmamaları için kendilerine hazineden maaş verilmesini tavsiye etmektedir (Siyâsetnâme, s. 95). Büyük Selçuklular’da hâcib-i kebîrlerin nâibi vardı ve atabegler de şehzadelerin nâibi sayılıyordu. İbn Bîbî’nin verdiği bilgilerden Anadolu Selçukluları’nda divan nâiblerinin önemli görevler yaptığı anlaşılmaktadır (el-Evâmirü’l-Alâiyye, I, 119). Vezirlere de birer nâib verildiği ve Pervâne Emîr Nizâmeddin’in vezirlik teklifini reddedip nâibliğe razı olduğu belirtilmektedir (a.g.e., II, 149).

İlhanlılar’da birinci vezire ve onun yardımcısıyla vekili durumundaki görevliye nâib adı verilirdi (Spuler, s. 307-308). Eyaletlere “hâkim” denilen valiler tayin edilir, onların da nâibleri bulunurdu. Vergi meseleleriyle

ilgilenmekten başka nâibler görev yaptıkları yerin asayişini sağlamakla da mükelleftiler. Eyyûbîler'de Dîvânü'l-mâl'in üyelerinden biri nâibdi ve sultan adına divanda işlerin yürütülmesini kontrol ederdi. Öte yandan Mısır ve Suriye nâibleri sultana vekâleten onun yetkilerini kullanır, azil ve tayinlerde bulunur, ancak çok önemli hususlarda kendisine danışırdı. Memlükler devrinin başlangıcında kādılkudâtların sadece Şâfiîler'den seçildiği dönemde kendilerine yardımcı olmaları amacıyla diğer mezhep mensuplarından nâibler görevlendirilirdi. Kādılkudâtların dört mezhebe göre tayin edilmeye başlanmasından sonra nâiblerin sayısı çok artmış ve sultanlar bazan bunu sınırlamak istemişlerse de başarılı olamamışlardır; nitekim bir ara sadece Kahire'deki nâiblerin sayısı 200'e yaklaşmıştır. Ortaçağ'da kurulan diğer birçok İslâm devletinde de var olan nâiblik Anadolu Selçukluları, Memlükler ve Delhi Türk Sultanlığı'nda daha sistemli ve etkili bir kurum haline gelmiş, özellikle merkezde hükümdara vekâlet eden devlet adamları yanında eyalet valilerine ve diğer bazı vali veya kumandanlara nâib-i saltanat unvanı verilmiştir (bk. NÂİB-i SALTANAT). Hükümdarlık makamını vekâleten elinde tutan kadınlar ise "nâibe" unvanıyla anılırdı (Üçok, tür.yer.).

Hindistan'da kurulan bazı İslâm devletlerinde nâib yerine nevab (Nevvâb) terimi yaygınlık kazanmıştır (bk. NEVVÂB).

BİBLİYOGRAFYA

Vekî', Aḫbârü'l-ḳuḍât, I, 162; II, 398; III, 252, 256, 273, 282; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 205; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Riyad 1405/1985, s. 337; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 119; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 10, 13, 35; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Bayburtlugil), s. 72, 95; Müntecebüddin Bedî', ʿAtebetü'l-ketebe (nşr. Muhammed Kazvînî - Abbas İkbâl), Tahran 1329 hş., tür.yer.; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 137-138; X, 536-537; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 119; II, 25, 36, 103, 121, 149, 166, 175, 243; Spuler, İran Moğolları, s. 307-308, 371-373, 423; Hasan el-Bâşâ, el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-veẓâʾif ʿale'l-âs̱âri'l-ʿArabiyye,

Kahire, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), III, 1219-1265; Hasan-ı Enverî, Iṣṭılaḥât-ı Dîvânî Devreyi Ġaznevî ve Selcûḳī, Tahran 2535 şş., s. 192; Abdülmün'im Mâcid, Nüẓumü devleti selâṭîni'l-Memâlîk ve rüsûmühüm fî Mıṣr, Kahire 1979, I, 99-100; Cl. Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 142, 220-221, 227, 263, 266, 288, 333; A. K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam, Oxford 1985, s. 241, 268, 274-277, 286; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1992, III, 99-100, 182, 185, 219; Bahriye Üçok, İslâm Devletlerinde Türk Naibeler ve Kadın Hükümdarlar, Ankara 1993, tür.yer.; Hussein F. Kasassbeh, The Office of Qāḍī in the Early 'Abbāsid Caliphate (132-247/750-861), Mu'tah 1994, s. 147, 270-272; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 145, 196, 198, 201, 224; Hanefi Palabıyık, Valilikten İmparatorluğa Gazneliler Devlet ve Saray Teşkilatı, Ankara 2002, s. 194, 195; M. Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtîbu'l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I, 423, 484-486; G. Makdisi, Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı (trc. Ali Hakan Çavuşoğlu - Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul 2004, s. 63, 93, 96, 115, 122, 237, 238, 251, 276, 278, 279, 286, 288, 316; Ünal Kılıç, Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik, Konya 2004, s. 99, 187.

Casim Avcı

Osmanlılar'da.

Nâiblik Osmanlılar'da başlangıçtan beri mevcuttu. Yeni fethedilen yerlere idareyi temsilen sancak beyi veya subaşı, hukuku temsilen kadı yahut nâib tayin edilmesi bir fetih geleneğiydi. Nâibler, medrese eğitimi alarak özellikle fıkıh alanında kendi kaza dairesinde ihtilâfları çözebilecek bir seviyede tahsil görmüş ilmiye mesleği mensubu kimselerdi. Osmanlı adlî teşkilâtında kadı yardımcısı ve vekili olan nâib kadı tarafından belirlenir, Anadolu veya Rumeli kazaskeri tarafından tasdik edilirdi. İstanbul'da nâiblerin tayininde İstanbul kadısı yetkiliydi. Evliya Çelebi'ye göre XVII. yüzyılda Eyüp, Galata ve Üsküdar kazalarına bağlı nahiyelerde çok sayıda nâib görev yapmaktaydı ve bunların oldukça yüksek yevmiyeleri vardı.

XVIII. yüzyılda İstanbul’da nâiblerin sayısı yirmi beş kadardı. Başta İstanbul kadısının başyardımcısı olan Bab Mahkemesi nâibi olmak üzere İstanbul kadılığına bağlı Mahmud Paşa, Ahî Çelebi, Balat ve Dâvud Paşa mahkemelerinde beş, Galata’da yedi, Eyüp’te yedi ve Üsküdar’da altı mahkeme nâibi bulunmaktaydı. Ayrıca İstanbul’da çarşı ve kapan yerlerini teftiş etmek, esnaf arasındaki ihtilafları çözmek üzere ayak nâibi, kapan nâibi, çardak nâibi, yağ nâibi, keşif nâibi, avarız nâibi gibi seyyar görev yapan nâibler vardı.

Arap şehirlerine tayin edilen Osmanlı kadılarının yerli Arap ulemâsından nâibler seçmesinin yaygın bir uygulama olduğu anlaşılmaktadır. Bu tercihte muhtemelen, konuşulan Arap dili ve lehçeleri konusunda mahallî nâiblerden yardım alma düşüncesi rol oynamıştır. Nitekim Muhibbî ailesinden Fazlullah 1059’da (1649) Mısır kadısı Esîrî Mehmed Efendi’ye nâiblik yapmış, Ḫulâṣatü’l-es̱er müellifi Muhammed Emîn el-Muhibbî 1101’de (1690) Mekke’de, daha sonra Kahire’de kadı nâibliğinde bulunmuştur.

Nâibler genelde süresiz olarak tayin edilirdi, ancak belirli süreler içinde görev değişiklikleri olurdu. İstisnaî olarak yirmi beş-otuz yıl aynı yerde nâiblik yapanlar vardı (BA, MD, nr. V, hk. 282). Nâibler kendisini bu göreve getiren kadı tarafından re’sen görevden alınamayacağı gibi nâibi olduğu kadının azli veya ölümüyle de görevleri sona ermezdi. Ancak yetersizlikleri, bilgisizlikleri, bir yolsuzluğa karışmaları, ehl-i örf ile iş birliği yapmaları gibi sebeplerle azledilirlerdi. Görevini kötüye kullanan nâibler Hakkında Dîvân-ı Hümâyun’a pek çok şikâyet gelir, bunlarla bilhassa kazasker ilgilenirdi. Meselâ Soma kazasında nâiblik yapan Hacı Halîfe’nin nâiblikten uzaklaştırılması emredildiği halde hâlâ nâiblik yaptığının kazasker tarafından Dîvân-ı Hümâyun’a arzedilmesi üzerine Hacı Halîfe’nin Kıbrıs’a sürülüp buradaki beylerbeyine teslimine dair alınan temessükün Dîvân-ı Hümâyun’a gönderilmesi Hakkındaki hüküm konunun kazasker tarafından takip edildiğini göstermektedir (BA, MD, nr. XII, hk. 1062). Ehl-i örf ile iş birliği yaparak halka zulmeden, halktan zorla para alan ve ferâiz ilmini iyi bilmediğinden miras taksimini yanlış yapan nâibin azlinin câiz olup olmayacağı sorusuna karşılık Şeyhülislâm Hâmid Efendi “Vâcip olur, müslümanlardan aldığını alıverdikten sonra ta‘zîr lâzım olur” fetvasını vermiştir (İlmiyye Salnâmesi, s. 389).

Kazasker veya mevleviyet derecesindeki kadılar arpalık olarak verilen kazalarına bizzat gitmeyip nâib gönderirler ve nâibler “mahkeme-i şer‘iyye hâsılatı” adıyla biriken harcın bir kısmını aldıktan sonra

çoğunu nâibi oldukları kadıya teslim ederlerdi. XVIII. yüzyıl sonlarında mevleviyet derecesindeki Konya, Kayseri, Sivas, Ayıntap gibi Anadolu şehirleri mahkemelerine nâiblerin baktığı bilinmektedir. Bu yerler üç dereceye ayrılmıştı. Buna göre şehir merkezleri birinci sınıf, mutasarrıflıklar ikinci sınıf, büyükçe kazalar üçüncü sınıf nâiblik olarak tesbit edilmiş, tayinler de buna göre yapılmıştır (Çadırcı, s. 282-283).

Mahkeme harçları nâiblerin temel geçim kaynağı idi. Baktıkları davalardan ve gördükleri muamelelerden sicil, hüccet, mürâsele, nikâh, talâk, ıtâk vb. adı altında ücret alırlardı. Bütün bu resimlerde nâibe ait kısmın kadıya nisbetle beşte veya altıda bir civarında olduğu kanunnâmelerde verilen bilgilerden anlaşılmaktadır (Uzunçarşılı, s. 85). Ancak nâiblerin bu harçları toplamada aşırılığa kaçmaları halkı çok rahatsız ettiğinden adaletnâmelerde bu haksızlık sıkça dile getirilip önlenmesi emredilmiştir. II. Meşrutiyet döneminde yapılan düzenlemelerle nâiblere mahkeme harçları yerine düzenli maaş bağlanması kararlaştırılmıştır.

Kadılarla aynı yetkilere sahip olarak imparatorluğun her tarafına dağılan ve adaletin tevziinde önemli hizmetler gören nâibler keşif, teftiş ve tahkik için olay mahalline giderlerdi, bu da özellikle kadıların maiyetinde çalışan nâiblerin başlıca görevlerindendi. Bunlar, temsil ettikleri mahallin ihtiyaçları veya kendi özlük haklarına dair doğrudan Dîvân-ı Hümâyun’a arzlar gönderebildikleri gibi hükümetten de doğrudan kendilerine hükümler gelirdi. Nitekim mühimme defterlerinde arz ve hükümlerin binlerce örneği bulunmaktadır.

Bilgisiz nâiblerin sebep olduğu haksızlıklar sık sık şikâyetlere konu oluyordu. Yetersiz adaylar nâibliği elde etmek için ilgililere rüşvet verir, görev aldıktan sonra verdiği paraları çıkarmak üzere halktan her vesile ile para almaya çalışırdı. Mevâlî nâiblerinin yolsuzluğu sadece kendilerine değil niyabet ettikleri kadı ve kazaskere de zarar verirdi. Nitekim Mekke kadısı Şeyh Mollazâde’nin Eskişehir kazası arpalığı nâibi Hakkında halkın

padişaha şikâyetiyle arpalık Mollazâde'den alınmıştı (Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi, s. 187). Nâibliklerin iltizam usulüyle verilmesi de yolsuzlukların artmasına sebep olmuştur. Kadılara hitaben gönderilen bir hükümde kadıların nâiblerini iltizamla belirledikten sonra bir taraftan kendileri bir taraftan nâiblerinin halktan haksız para almaları şiddetle eleştirilmektedir (Uzunçarşılı, s. 250, 255).

İmam, hatip, müftü, hatta şeyhülislâmın yerine de nâib tayin edildiği anlaşılmaktadır. 929'da (1523) Zenbilli Ali Efendi hastalığı sebebiyle uzun süre görevini yapamayacak durumda olduğu halde Kanûnî Sultan Süleyman onu şeyhülislâmlıkta bırakmış, yerine bir nâib tayin etmesini istemiş, Zenbilli de Şeyh Muhyiddin Mehmed'i nâib tayin etmişti. Ancak bunun istisnaî bir uygulama olduğu görülmektedir (Repp, s. 221).

Osmanlı mahkemeleri için kadı ve nâib yetiştirmek üzere Şeyhülislâm Meşrepzâde Ârif Efendi'nin meşihatında 1854 yılında Muallimhâne-i Nüvvâb adıyla bir mektep açılmış, burası 1885'te Mektebi Nüvvâb, 1908'de Mektebi Kudât, bir yıl sonra da Medresetü'l-kudat adını almıştır. Cumhuriyet döneminde şer'î mahkemelerin kaldırılmasıyla nâiblik kurumu da sona ermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. V, hk. 282; nr. XII, hk. 1062; Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul'un Uzun Dört Yılı: 1785-1789 (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 52, 152, 187, 260, 281, 340, 429; Nüvvâb Defterleri, Sicill-i Ahvâl Defterleri, Meşihat Arşivi, Genel, nr. 57, 61, Özel, nr. 1, 5; Nüvvâb Defterleri, Meşihat Arşivi, Genel, nr. 1971-1991, 27 defter, sene 1279-1335; İlmiyye Salnâmesi, s. 389, 674; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 85, 142-143, 250, 255; M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul 1972, tür.yer.; M. Adnan Bakhit, The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century, Beirut 1982, s. 51, 52, 62, 175; R. C. Repp, The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarcy,

London 1986, s. 221; Abdülaziz Bayındır, İslâm Muhakeme Hukuku, İstanbul 1986, s. 89-92; Musa Çadırcı, Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları, Ankara 1991, s. 282-283; Mehmet Akman, Osmanlı Devleti'nde Ceza Yargılaması, İstanbul 2004, s. 43-46; Bilgin Aydın v.dğr., Şeyhülislamlık (Bab-ı Meşihat) Arşivi Defter Kataloğu, İstanbul 2005; G. Veinstein, "Sur les Nā'ib Ottomans (XVeme-XVIeme siécles)", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XXV, Jerusalem 2001, s. 247-267; C. Brockelmann, "Muhibbî", İA, VIII, 512; M. Cavid Baysun, "Nâip", a.e., IX, 50-52.

Mehmet İpşirli

NÂİB-i SALTANAT

(نائب السلطنة)

Merkezde sultana vekâlet eden veya tayin edildiği yerde onu temsil eden devlet adamı.

Bu göreve Anadolu Selçukluları'nda, Memlükler'de ve Delhi Sultanlığı'nda rastlanır. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, bu görevin Anadolu Selçukluları'na Eyyûbîler'den geçmiş olabileceğini söylüyorsa da Eyyûbî kaynaklarında adına pek rastlanmaz. Sadece İzzeddin İbn Şeddâd'ın, 618 (1221) yılında Atabekiyye Medresesi'ni yaptıran Şehâbeddin el-Atabek'in Halep Kalesi nâibü's-sultanı olduğunu söylediği görülür (el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre, I/1, s. 273). İlk Anadolu Selçuklu sultanı Süleyman Şah'ın Suriye seferine çıktığı sırada başşehir İznik'te yerine bıraktığı Ebü'l-Kāsım'ın ve ardından onun yerine geçen kardeşi Ebü'l-Gāzî'nin fiilen sultan nâibliği yaptıkları halde bu unvanı taşıdıklarına dair bir kayıt yoktur. Kaynaklarda bu makama ve nâib unvanına ilk defa 616'da (1220) I. Alâeddin Keykubad'ın cülûsu sırasında rastlanmakta, daha sonra da bu müessese ve görevli için "niyâbet-i hazret-i saltanat, niyâbet-i hazret-i ulyâ, niyâbet-i saltanat-ı Rûm, nâibü's-saltanati'l-muazzama, nâibü'l-hazre" gibi unvanların kullanıldığı görülmektedir. Bu mevkie getirilmeden önce subaşı, melikü'l-ümerâ, vezir, reîsü'l-bahr, melikü'n-nüvvâb, pervâne ve emîr-i dâd gibi görevlerde bulunan nâiblerin arasında ayrıca sâhib-i dîvân-ı istîfâ gibi ikinci bir memuriyeti birlikte yürütenler de vardır. Nâib-i saltanat protokolde vezir ve atabegden sonra gelmekteydi. Moğollar'ın tahakkümü döneminde merkezî otorite dağılınca devlet adamları kendi ikballeri için onlarla iş birliğine giriştiler; böylece vezâret ve atabeglikte olduğu gibi nâib-i saltanatlıkta da iki başlılık ortaya çıktı; sultanın nâibinden başka

Moğol hanı için de bir nâib tayin edilmeye başlandı. Nitekim, İlhanlı Abaka Han aynı zamanda vezirlik de yapan Sâhib Ata'yı "kıvâmü'l-mülk" unvanıyla kendi niyâbet-i hazret-i ulyâlığına, Celâleddin Mahmud'u istîfâ makamına ilâveten sultanın nâibü's-saltanati'l-muazzamalığına tayin etmişti. Selçuklular'da nazarî olarak görev alanları belirlenmiş görünse de

özellikle vezir, atabeg ve nâib-i saltanatın icraatları arasında belirgin bir fark bulunmamaktadır. Bu unvanı taşıyanların faaliyetleri sultanı muhaliflerine karşı korumak ve onları saf dışı etmek, isyanları bastırmak, başşehri savunmak, Moğollar'a karşı asker temini için komşu devletlerle görüşmek, elçilik yapmak ve sultanın kızının gelin alayına başkanlık etmek şeklinde belirtilmiştir.

Bu makam daha çok Memlükler'de önem kazanmıştır. "Nâibü'l-hazre, nâibü'l-uzmâ, nâibü'l-kâfil, kâfilü'l-memâliki'ş-şerîfe, sultânü'l-muhtasar" vb. unvanları taşıyan nâib-i saltanat, askerî sınıfın en üst rütbesindeki emîr-i mie ve mukaddemü'l-elflerin en kıdemlileri arasından tayin edilir, bazan bunların üstü atabekü'l-asâkir bu göreve getirilir, hükümdarın temsilcisi veya vekili olarak onun adına ülkeyi yönetirdi. Nâibler, vezirin yerini alarak sultanın ardından devletin ikinci adamı haline geldiler; hatta bazan bu güçleri sayesinde Kutuz, Ketboğa ve Lâçin gibi sultan oldular. Başşehirdeki nâib-i saltanattan başka Dımaşk, Halep, Trablusşam, Gazze, Hama ve Kerek gibi eyalet veya şehir valileri de bu unvanı (veya kâfilü's-saltana, kâfilü'l-memleke unvanlarını) taşımaktaydı. Bunların içinde en üst mevkide olanı Dımaşk nâib-i saltanatıydı. Dımaşk nâibleri arasında Şeyh el-Mahmûdî gibi bu durumu kendi çıkarına kullanıp bölgedeki diğer nâiblerin desteğini alarak sultan olanlar da vardı.

Delhi Sultanlığı'nda hükümdar adına görev yapan, nâibü'l-mülk veya nâib-i hâss-ı şah unvanını taşıyan yüksek rütbeli bir emîr yahut melik bulunmakta ve nâib-i saltanatla aynı işi yapmaktaydı. Ancak bu makam Delhi Sultanlığı'nda zaman zaman hem makam sahibi hem devlet için tehlike arzetmiştir. Çünkü nâibler daima güçlerini korumaya çalıştıkları için zulümden kaçınmıyor ve isyanların çıkmasına sebep oluyorlardı. Nitekim Delhi Memlük sultanlarından I. Rükneddin Fîrûz Şah'ın nâibliğini üstlenen annesi Şah Türkân kötü yönetimi yüzünden öldürülmüştü. Delhi Sultanlığı'nın sonuncu hânedanı Lûdîler'de de Memlükler'de olduğu gibi eyalet valilerine nâib deniliyordu. Aynı müessesenin Safevîler'de de mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Avşarlılar hânedanının kurucusu Nâdir Şah, Safevî Hükümdarı II. Tahmasb'ı tahttan indirip yerine henüz birkaç aylık olan oğlu III. Abbas'ı geçirmiş ve kendisini nâib-i saltanat ilân ederek yönetime el koymuştu.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I-II, bk. İndeks; İzzeddin İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre (nşr. Yahyâ Zekeriyyâ Abbâre), Dımaşk 1991, I/1, s. 273; Hasan b. Abdülmü'min el-Hûî, Ġunyetü'l-kâtib ve münyetü'ṭ-ṭâlib-Rüsûmü'r-resâʾil ve nücûmü'l-feżâʾil (nşr. Adnan Sadık Erzi), Ankara 1963 (Gunye), s. 5; (Rüsûm), s. 4, 17, 28-29; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, bk. İndeks; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taʿrîf bi'l-muṣṭalaḥi'ş-şerîf (nşr. Semîr ed-Dürûbî), Kerek 1413/1992, s. 85 vd.; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 16-19; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 214-215; a.mlf., Histoire des sultans mamlouks (trc. E. Quatremère), Paris 1840, tercüme edenin notları, I/2, s. 93-99; Halîl b. Şâhin, Zübdetü Keşfi'l-memâlîk (nşr. P. Ravaisse), Paris 1894, s. 111-113; Uzunçarşılı, Medhal, bk. İndeks; Hasan el-Bâşâ, el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-veẓâʾif ʿale'l-âs̱âri'l-ʿArabiyye, Kahire, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), III, 1230-1235; M. Azîz Ahmad, Political History and Institutions of the Early Turkish Empire of Delhi (1206-1290 A. D.), Lahore 1987, s. 342-343; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, s. 28, 30, 186-187, 193-195; M. Abdülganî el-Eşkar, Nâʾibü's-salṭanati'l-Memlûkiyye fî Mıṣr, Kahire 1999; Ramazan Şeşen, Salâhaddin Eyyûbi ve Devri, İstanbul 2000, s. 253-254; J. van Steenbergen, "The Office of Nā'ib as-Salṭana of Damascus: 741-784/1341-1382, a Case Study", Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras (ed. U. Vermeulen - J. van Steenbergen), Leuven 2001, III, 429-448; Haluk Kortel, Delhi Türk Sultanlığı'nda Teşkilât: 1206-1414 (doktora tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 241-245; H. A. R. Gibb, "Nāʾib", EI² (İng.), VII, 915.

Sadi S. Kucur

NÂİBE

(bk. NEVÂİB).

NÂİLE bint FERÂFİSA

(نائلة بنت الفرافصة)

Nâile bint el-Ferâfisa b. Ahvas el-Kelbiyye (ö. 35/656’dan sonra)

Hz. Osman’ın şehid edildiği sırada yanında bulunan eşi.

Benî Kelb’den hıristiyan bir babanın kızı olup Hz. Osman’la halifeliğinin beşinci yılında (28/648-49), Kûfe Valisi Saîd b. Âs’ın veya Kelb kabilesine zekât toplamak için gönderilen Velîd b. Ukbe’nin aracılığıyla evlendi. Medine’ye daha önce İslâm’a giren kardeşi Dabb tarafından götürüldü ve Hz. Osman’la evlenmesinin ardından Müslümanlığı kabul etti. Nikâh sırasında Hz. Osman kendisine 10.000 dirhem mehirle hizmetçi olarak Kirman esirlerinden bir karı koca verdi. Onun Hz. Osman’ın öldürülmesi üzerine yaptığı konuşmalardan ve Muâviye’ye yazdığı mektuptan evlendikten sonra Medine’de iyi bir eğitim aldığı anlaşılmaktadır. Kaynaklar ayrıca Nâile’nin şairliğine, zeki ve olgun bir şahsiyete sahip olduğuna işaret eder ve söylediği şiirleri nakleder.

Hz. Osman’ın en sıkıntılı zamanda onunla beraber olan Nâile eşinin içine düştüğü siyasî krizden kurtulması için büyük çabalar harcadı. Kuşatma sırasında Hz. Osman, Hz. Ali’nin önerileri doğrultusunda mescidde Medineliler’e ve muhaliflere karşı bir özür dileme konuşması yaptı; konuşmasının sonunda hatalarından pişman olduğunu söyleyerek icraatıyla ilgili eleştirilerin kendisine iletilmesini istedi. Böylece lehine bir hava oluştuysa da halife evine döndüğünde orada bu konuşmayı dinlememiş olan Ümeyyeoğulları’nın ileri gelenleriyle karşılaştı. Bu sırada konuşmayı önemli siyasî bir hata olarak gören Mervân b. Hakem ile konuşmayı yerinde bulan Nâile arasında sert bir tartışma geçti. Olaylar yeniden alevlenince, eşine Mervân’ı yanından uzaklaştırıp Hz. Ali’yi yardıma çağırmasını tavsiye eden Nâile, âsiler içeri girdiklerinde ise kendisine saygı gösterip dışarı çıkacakları umuduyla başını açarak saçlarını dağıttı; umduğu gerçekleşmeyince de kendini Hz. Osman’ın önüne attı ve eliyle durdurmaya çalıştığı Kılıç darbeleri altında iki parmağını kaybetti. O gece de Hz.

Osman’ın naaşını onun bir iki dostuyla birlikte gizlice Bakī Mezarlığı’na defnetti.

Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Nâile’nin Muâviye’ye gönderdiği, Hz. Osman’ın öldürülmesi olayını açıklayan bir mektubun metnini verir (el-Eġānî, XV, 325-326). Onun bu mektubu Muâviye’nin isteği üzerine mi yoksa kendiliğinden mi yazdığı hususu açık değildir; ancak Muâviye’nin hem Hz. Osman’ın kuşatılması olayından önce, hem de bu cinayetin işlenmesinden sonra takip ettiği siyaset dikkate alındığında yazılmasını onun istediği söylenebilir. Çünkü Muâviye, mektupla beraber gönderilen Hz. Osman’ın kanlı gömleğini ve Nâile’nin parmaklarını Dımaşk Camii’nde teşhir ederek Suriyeliler’i kendi siyasetinin doğruluğuna inandırıp desteklerinin sürmesini sağlamıştır.

Hz. Osman’ın şehid edilmesinin ardından Nâile’nin Suriye bölgesinde yaşayan Kelb kabilesine döndüğü anlaşılmaktadır.

Bundan sonra kendisine yapılan evlilik tekliflerini geri çevirdi ve bu hususta aşırı ısrarcı davranan Muâviye’ye de ön dişlerinden ikisini söküp göndererek cevap verdi. Hayatının geri kalan kısmını kabilesi arasında sakin bir hayat sürerek geçirdi. Hz. Osman’la yedi yıl evli kalan Nâile’nin Ümmü Hâlid, Ervâ ve Ümmü Ebân adlarında üç kızı olmuştur. İbn Sa‘d ise Meryem adında bir tek kızından bahseder (eṭ-Ṭabaḳāt, III, 54). Ancak kaynaklarda yer alan, Hz. Osman’ın Medine’nin 3 mil kuzeyindeki Cürf’te bulunan topraklarının sulanması için açtırdığı Halîcü Benâti Osman denilen kanalın Nâile’den olan kızlarına nisbetle isimlendirildiği yolundaki bilgiler kızlarının sayısının birden fazla olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 54, 58, 74, 78-79; V, 13; VIII, 483; Mus‘ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Kitâbü Nesebi Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1982, s. 105, 112; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 396; Belâzürî, Ensâb, IV/1, s. 484, 496-497, 554, 571, 591-593, 601; V, 12; a.mlf., Fütûh (Fayda),

s. 18; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 360-363, 413; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd (nşr. Müfîd M. Kumeyha - Abülmecîd et-Terhînî), Beyrut 1404/1983, III, 199, 323; V, 48, 50; VII, 98; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XV, 322-326; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LXX, 135-141; Ahmed Muhammed el-Havfî, el-Merʾe fi’ş-şiʿri’l-Câhilî, Kahire, ts. (Dâru nehdati Mısr), s. 142; Ahmed Halîl Cüm‘a, Nisâʾün min ʿaṣri’t-tâbiʿîn, Dımaşk 1412/1992, s. 53-66; Abdülkādir Feyyâz Harfûş, Faṣîḥatü’l-Arab ve belîġātühüm fi’l-Câhiliyye ve’l-İslâm (en-Neṡr), Dımaşk 1415/1994, s. 224-230.

Rıza Savaş

NÂİLÎ

(نائلي)

(ö. 1077/1666)

Divan şiirinin ve sebk-i Hindî akımının önde gelen isimlerinden.

İstanbullu olup asıl adı Mustafa'dır. XIX. yüzyıl şairlerinden Manastırlı Nâilî'den ayrılması için Nâilî-i Kadîm diye anılır. Maden Kalemi kâtiplerinden Pîrî Halîfe'nin oğlu olduğundan Pîrîzâde olarak da bilinir (Sicill-i Osmânî, IV, 529). Babası gibi Maden Kalemi'nde çalıştı ve bu dairede serhalifeliğe kadar yükseldi. Bu memuriyette iken ömrünün son yıllarında bilinmeyen bir sebeple Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa tarafından sürgüne gönderildi. Bir kasidesinden bir müddet sonra İstanbul'a döndüğü öğrenilmektedir. Öğrenim derecesi bilinmemekle beraber şiirlerinden zamanın ilimlerine vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Şiirlerinde hayatının zorluk ve sıkıntılarla geçtiğini söyleyen şair geçimini sadece maaşı ile sağlamış olmalıdır. Anne ve babasını genç yaşta kaybeden Nâilî'nin bir kardeşi olduğu onun ölümü üzerine yazdığı bir mersiyeden anlaşılmaktadır. İstanbul'da vefat eden şairin Kandilli'deki Sünbülî Dergâhı'na gömüldüğü ve sonradan günümüzde ortadan kalkmış olan Beyoğlu Kabristanı'na nakledildiği belirtilmektedir (Tuman, s. 1001).

Türk edebiyatı tarihinin ilginç şairlerinden biri olan Nâilî sebk-i Hindî üslûbunun da öncülerindendir. Süslü ve debdebeli bir dille yazdığı şiirleri Farsça kelimelerden oluşan ağır terkiplerle yüklüdür. Çoğunda nesîb kısmı bulunmayan kasideleriyle tanınan şair bunlarda devrin toplumsal hayatından az-çok kesitler aktarır. Şairin dinî içerikli şiirleri daha çok kaside formunda olup "Eder" redifli na'tı bunların en güzellerindendir. IV. Murad, Sultan İbrâhim ve IV. Mehmed dönemlerinde yaşayan Nâilî bu padişahların üçüne de kaside sunmuştur. IV. Murad'a takdim ettiği bir methiyede sultanın Bağdat seferini tamamlayıp İstanbul'a dönüşü münasebetiyle kaleme alınmış olup ondan maddî ve mânevî himaye beklediğini belirtir. Edirne'de iken IV. Mehmed'e "şitâiyye" kasidesini

yazarak bir anlamda İstanbul'a geri dönme konusunda kendisinden yardım istemiştir. Devlet büyüklerinden en fazla Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'ya kaside takdim eden Nâilî sadrazam, şeyhülislâm, vezir, reîsülküttâb, defterdar, rûznâmeci, silâhdar gibi devlet büyükleri için yirmi yedi kaside yazmıştır. Şairin Halvetî tarikatına mensup olduğu, divanında yer alan "halvetîleriz" redifli gazeliyle Gülşenî isminin anıldığı beyitlerinden anlaşılmaktadır. Gazelleri ve özellikle müseddeslerinde tasavvufî terimler yer alır.

Nâilî öncelikle bir gazel şairidir. Bu alanda Fehîm-i Kadîm'den etkilendiği ve İzzetî Mehmed Efendi ile Mustafa Sâmi Bey'i etkilediği bilinir. Ayrıca İsmetî'ye nazîreler yazmıştır. Nâilî şiirlerinde ince ve derin mânaya sözden daha çok önem verir. Konularını dış dünya yerine geniş hayal dünyasından alır. Hayallerini ifade ederken soyut unsurları kullandığından şiirlerinin ilk bakışta anlaşılması zordur. Onun şiirlerinde devrindeki üzücü olayların hassas ruhunda meydana getirdiği üzüntüleri, maddî sıkıntıları, kadrinin bilinmeyişini, yer yer dünya nimetlerinden kopamamanın çırpınışını ve aşkın hüznünü görmek mümkündür. Nâilî'nin şiirlerinde en çok görülen sanat mübalağa, telmih ve tezattır. Eski mazmunların yetersiz kaldığı durumlarda yeni mazmunlar arama çabasına girmiş, şiirlerinde "hikmet-âmiz" söyleyişlere de yer vermiştir. Müseddes formunda yazdığı şiirlerinde acılarını ve ıstıraplarını dile getirmiştir. Tahmîs, terkibibend, müstezad, şarkı, rubâî, kıta nazım şekillerinde şiir yazmış olan Nâilî, kasidelerinde ve diğer şiirlerinde görülen ağır ve süslü üslûbun aksine şarkılarında sade bir dil kullanmış, yerli ve mahallî söyleyişlere yer vermiştir. Öğrencilerinden Hâfız Post birçok güftesini bestelemiştir.

Nâilî divanını bizzat tertip etmiş, Halûk İpekten, eserin otuz bir yazmasını karşılaştırarak tenkitli metnini yayımlamıştır (İstanbul 1970). Divanda otuz yedi kaside, terciibend şeklinde yazılmış bir mersiye, bir terkibibend, dört müseddes, Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi'nin gazeline yapılmış bir tahmîs, 390 gazel, bir müstezad, on sekiz kıta, sekiz rubâî, beş müfred, on bir şarkı ve altı tarih yer almaktadır. Matbu nüshasında (Kahire 1253) kasideler, tarihler, rubâîler, şarkılar, kıtalar ve şairin kardeşinin ölümü üzerine yazdığı mersiye yer almadığı gibi gazeller de eksiktir.

BİBLİYOGRAFYA

Nâilî-i Kadîm Divânı: Edisyon Kritik (haz. Halûk İpekten), İstanbul 1970; Rızâ, Tezkire (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, s. 95-96; Güftî ve Teşrîfâtü'ş-şuarâsı (haz. Kâşif Yılmaz), Ankara 2001, s. 228-230; Safâî, Tezkire (haz. Pervin Çapan), Ankara 2005, s. 581; Sicill-i Osmânî, IV, 529; Osmanlı Müellifleri, III, 529; Fâik Reşâd, Eslâf (haz. Şemsettin Kutlu), İstanbul 1975, s. 231; Nail Tuman, Tuhfe-i Nâilî (haz. Cemâl Kurnaz - Mustafa Tatcı), Ankara 2001, s. 1001; Halûk İpekten, Nâilî: Hayatı, Sanatı ve Şiirlerinden Seçmeler, Ankara 1986; a.mlf., Nâilî: Hayatı, Sanatı, Eserleri, Ankara 1991; a.mlf., "Nâilî", İA, IX, 41-44; Ayşegül Mine Yeşiloğlu, Nâ'ilî-i Kadîm Dîvânı'nın Tahlîli (doktora tezi, 1996), Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Edirne Selimiye Kütüphanesi'nde Bulunan Nâ'ilî-i Kadîm Dîvânı'nın Bir Nüshası", Türk Edebiyatı, XXVI/292, İstanbul 1998, s. 56-57; İbrahim Kutluk, "Nâilî-i Kadîm'in Sanatı ve Kişiliği", TDAY Belleten (1963), s. 269-305; Mehmed Çavuşoğlu, "Divan Şiiri", TDl., LII/415-417 (1986), s. 1-16; Mustafa İsen, "Edebiyatımızda Soyut Bir Akım: Sebk-i Hindî ve Bir Temsilcisi, Nâ'ilî", Polemik, sy. 2, Ankara 1992, s. 20-21; Ahmet Mermer, "Sebk-i Hindî ve Hayal Atlaması", Yedi İklim, III/26, İstanbul 1992, s. 26-27; W. Feldman, "The Celestial Sphere, The Wheel of Fortune, andFate in the Gazels of Nâ'ilî and Bâkî", IJMES, XXVIII (1996), s. 193-215; Halil Toker, "Sebk-i Hindî (Hind Üslûbu)", İlmî Araştırmalar, sy. 2, İstanbul 1996, s. 141-150; E. G. Ambross, "Nāʾilī", EI² (İng.), VII, 916-917.

Ayşegül Mine Yeşiloğlu

NÂİLÎ ABDULLAH PAŞA

(bk. ABDULLAH NÂİLÎ PAŞA).

NAÎM

(النعيم)

Yüksek seviyede refah, huzur ve mutlu hayat anlamında cennetin isimlerinden biri

(bk. CENNET; NİMET).

NAÎMÂ

(نعيما)

(ö. 1128/1716)

İlk resmî Osmanlı vak‘anüvisi, tarihçi.

1065 (1655) yılı civarında Halep’te doğdu. Asıl adı Mustafa’dır. Daha çok tanındığı adı Naîmâ, devlet hizmetine girdikten sonra geleneğe uyarak divan kâtipliği sırasında aldığı mahlasıdır. Halep’te yerleşmiş bir yeniçeri ailesine mensuptur. Dedesi Küçük Ali Ağa ve babası Mehmed Ağa yeniçeri serdarlığı yapmış ve bölgenin nüfuzlu şahsiyetleri arasında yer almıştır. İlk eğitimini Halep’te aldıktan sonra 1091 (1680) yılı civarında İstanbul’a giden Naîmâ, ailesinin nüfuzu sayesinde İstanbul’da bir hâmi bularak Sarây-ı Atîk baltacıları zümresine girdi. Burada bir taraftan intisap ettiği sarayda yetişirken diğer taraftan Beyazıt Camii’nde derslere devam etti. 1097’de (1686) Dîvân-ı Hümâyun kâtipleri arasına girdi (Afyoncu, sy. XX/24 [2000], s. 84). Önce kendisi gibi Baltacılar Ocağı’ndan yetişme Kalaylıkoz Ahmed Paşa’ya intisap ederek onun divan kâtipliğini yaptı. Ardından, muhtemelen Râmi Efendi’nin aracılığıyla ilim ve sanat erbabının hâmisi olarak tanınan Amcazâde Hüseyin Paşa’nın himayesine girdi ve onun desteğini gördü. Cemâziyelâhir 1112’de (Kasım 1700) başka bir göreve geçti. Belgelerde açık şekilde belirtilmeyen yeni görevinin vak‘anüvislik olduğu ileri sürülebilir. Onun Amcazâde Hüseyin Paşa tarafından 1114 (1702) yılından önce bu göreve getirildiği bilgisi de (İA, XIII, 275) bu durumu teyit eder niteliktedir. İlk vak‘anüvis olduğuna dair yaygın kanaat, kendisinin halefi Râşid Efendi’nin ondan vak‘anüvis diye bahsetmesiyle (Târih, II, 533; V, 451) güçlenmektedir. Naîmâ vak‘anüvis olarak öncelikle, Amcazâde Hüseyin Paşa tarafından Şârihülmenârzâde Ahmed Efendi’nin yazdığı tarihin müsveddelerini temize çekmekle görevlendirildi. Bu işi yerine getirip yeniden düzenlediği tarihinin birkaç cüzünü Hüseyin Paşa’ya sununca kendisine bir kese akçe atıyye verildi, ayrıca İstanbul Gümrüğü mukātaasından 120 akçe maaş bağlandı.

Dîvân-ı Hümâyun hâcegânı zümresine giren Naîmâ belirli aralıklarla üç defa Anadolu muhasebecisi oldu (Afyoncu, XX/24 [2000], s. 84). Birincisi Damad İbrâhim Efendi'nin (Paşa) yardımıyla Zilhicce 1115'te (Nisan 1704) Kalaylıkoz Ahmed Paşa'nın sadâretinde gerçekleşti. Bu görevi 1117 Ramazanına (Aralık 1705) kadar sürdü. Sadrazam olan Çorlulu Ali Paşa, nücûm ilmine düşkünlüğüyle bilinen Naîmâ'nın zâyîçelerinden kuşkulanarak kendisini azledip kalebend olmak üzere Hanya'ya sürgün etmiş (BA, MD, nr. 115, s. 24), Boğazhisar'da gizlendiği öğrenilince ikinci bir emirle Hanya'ya gönderilmesi istenmişti (BA, MD, nr. 115, s. 60). Hanya'da altı ay kadar kaldı. Bu sırada İstanbul'da çok sıkıntılı günler geçiren eşi Hâce Havvâ Hanım durumunu anlatan bir arzuhali Dîvân-ı Hümâyun'a sununca Çorlulu Ali Paşa onu affetti, ancak İstanbul'a gelmesine izin vermeyip Bursa'da oturmasını istedi. İstanbul'a dönüş iznini ancak bir yıl sonra alabildi.

İstanbul'a döndüğünde yeniden divan hizmetine girdi. 27 Zilkade 1120'de (7 Şubat 1709) teşrifatçılık ve divitdârlık görevini üstlendi. 19 Zilhicce 1123'te (28 Ocak 1712) yeniden Anadolu muhasebeciliğine getirildi. Bu dönemlerde Naîmâ, Damad Ali Paşa'nın desteğini almış ve onun yakın adamları arasına girmişti. Yine onun desteğiyle 1125'te (1713) defter emini, ardından başmuhasebeci oldu (16 Ramazan 1125 / 6 Ekim 1713). Bir yıl kadar bu görevde kaldı. 26 Safer 1127'de (3 Mart 1715) silâhdar kâtipliğine getirildi (Afyoncu, XX/24 [2000], s. 84). Bu rütbe düşüşü, Damad Ali Paşa'nın yakın adamı ve Naîmâ'nın rakibi kethüdâ Köse İbrâhim Ağa'nın aleyhteki faaliyetleri sonucu gerçekleşmişti. Damad Ali Paşa, Mora seferi sırasında onu yeniden Anadolu muhasebecisi yaptı (25 Cemâziyelevvel 1127 / 29 Mayıs 1715); Mora seferi sona erince de Mora seraskeri Mustafa Paşa'nın yanında defter emaneti vekâletiyle görevlendirdi (3 Şevval 1127 / 2 Ekim 1715). Ardından Balyabadra'da Şâban 1128'de (Ağustos 1716) vefat etti. Naîmâ'nın kafesî destarlı mezar taşında başmuhasebe mansıbından mâzulen Mora mübâyaacısı iken öldüğü kaydının bulunduğu söylenir (Ahmed Refik, Naimâ, s. 12). Tarihi tam belirlenemeyen, ancak Naîmâ'nın ölümünden sonraya ait olduğu anlaşılan bir belgeden (BA, Cevdet-Maarif, nr. 4821) sağlığında evinde büyük bir yangın çıktığı, mahzeniyle beraber evinin yandığı, bütün kitaplarının yok olduğu anlaşılmaktadır. Şârihulmenârzâde'nin müsveddelerinin de bu sırada yanmış olması muhtemeldir.

Naîmâ, asıl adı Ravzatü'l-Hüseyn fî hulâsati ahbâri'l-hâfikayn olan eseriyle Osmanlı tarihçiliğinde önemli bir yere sahip olmuştur. Kitap uzunca bir giriş ve kronolojik düzenlenmiş metinden oluşmakla birlikte renkli tasvirleri, romanvari anlatımı, nükteli, imalı ifadeleri, olayların iç yüzünü anlatmada gösterdiği titizlikle büyük ilgi çekmiş ve başka hiçbir tarihe kısmet olmayan bir şöhret kazanmıştır. Naîmâ'nın tarihi aslında, Şârihulmenâr lakabıyla tanınan Kadı Mehmed Efendi'nin oğlu müderris Ahmed Efendi'nin yazdığı esere dayanır. Naîmâ, Şârihulmenârzâde'nin günümüze ulaşmayan ve yaratılıştan 1065 (1655) yılına kadar gelen tarihinin müsveddelerini kullandığını, onun I. Ahmed devrinden Köprülü Mehmed Paşa'ya kadarki dönemi geniş bir şekilde yazdığını, daha önceki dönemleri ise Hasanbeyzâde Târihi'nden aldığını belirtir. Mevcut nüshalardan edinilen intibaa göre Naîmâ önce eserine 982 (1574) yılından, yani III. Murad'ın saltanatından itibaren başlayıp Şârihulmenârzâde kayıtlarının bittiği 1065 (1655) tarihine kadar getirmiş ve eserini, Amcazâde Hüseyin Paşa'nın yararlılıkları ve hazırlanmasını sağladığı Karlofça Anlaşması vb. bilgileri eklediği mukaddimesiyle 1114'te (1702) ona sunmuştur. Ayrıca burada, bazı kaynaklara dayanarak çalışmasını 1114 (1702) yılına kadar uzatmak istediğini belirtmiştir (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1169; Aktepe, I/1 [1949], s. 51). Fakat aynı yıl Amcazâde'nin vefatı, ardından ortaya çıkan Edirne Vak'ası bu niyetini gerçekleştirmesini geciktirmiştir. Bu arada sadarete getirilen Damad Hasan Paşa eserin devamının yazılmasını kendisinden talep edince Naîmâ, ilk telifteki 1000 (1592) yılına kadar gelen kısmı ayırıp sonuna yazmakta olduğu II. cilde ait beş yıllık olayları ekleyerek 1000-1070 (1592-1660) olaylarını ihtiva eden vekāyi'nâmesini yeniden düzenlemiştir. Bunun baş kısmına, Hasan Paşa'nın eşkıya tedibindeki başarısını övmek için Edirne Vak'ası'nı tasvir eden bir risâle eklemiştir. Bu ikinci metin 1147'de (1734) İbrâhim Müteferrika tarafından iki cilt halinde basılmış, Feyzullah Efendi Vak'ası ile ilgili risâle bu baskının sonuna konulmuştur. İkinci düzenleme, hicrî 1000 (1592) senesiyle ilgili birtakım rivayetlerden ve kıyametin kopması beklentilerinden söz edilerek başlar. İlk zikredilen olay ise 1000 yılı Cemâziyelâhirinde (Nisan 1592) Sadrazam Ferhad Paşa'nın azli ve yerine Kanijeli Siyavuş Paşa'nın tayinidir. Naîmâ'nın 1070'ten (1660) sonraki yıllara ait olarak birtakım müsveddeler hazırladığı ve

bunların Şehrîzâde Said Efendi'ye geçtiği de ileri sürülmüştür (Tayyarzâde Ata Bey, III, 38). Râşid, 8 Rebîülevvel 1109 (24 Eylül 1697) hadisesiyle ilgili kaynağını Naîmâ'nın "yevmiye cerîdesi"ne dayandırır. II. cilde ait olması gereken müsveddelerinin temize çekilmeden kaldığı ve bunların ölümünden sonra evinde çıkan yangında yanmış olabileceği ihtimali üzerinde durulur.

Naîmâ'nın Hasanbeyzâde, Âlî Mustafa Efendi gibi Şârihulmenârzâde'nin de istifade ettiği muhakkak olan eserler dışında başlıca kaynakları Kâtib Çelebi, Peçuylu İbrâhim, Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi ile Nişancı Abdi Paşa, Îsâzâde, Mehmed b. Mehmed Edirnevî, Mehmed Halîfe, Hüseyin Tûgī, Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Cenâbî Mustafa Efendi ve Âlî başta gelir. Yine kaynakları arasında Kazasker İsmetî Efendi'nin telif ettiği, ancak henüz nüshasına rastlanmayan Tevârîh-i Devleti Aliyye'nin bulunmuş olması mümkündür. Bunların içinde Kâtib Çelebi Fezleke'sinin özel bir yeri vardır. Naîmâ hiçbir değişiklik yapmadan birçok bahsi ve bendi Fezleke'den nakletmiştir. Yine Kâtib Çelebi'nin Düstûrü'l-amel ve Mîzânü'l-hak gibi eserlerinden de iktibaslar yapmıştır (VI, 218-226). Onun yer yer kullandığı kaynakları karşılaştırdığı ve bilgilerin telifinde hayli başarılı olduğu anlaşılır (tipik örnekler için bk. I, 99; II, 207; VI, 291). Naîmâ tarihinin şifahî kaynakları arasında ise Ma'noğlu Hüseyin Bey başta gelir. Ondan İbrâhim ve IV. Mehmed devirleriyle ilgili bilgiler aldığı, ayrıca bugün ele geçmeyen kendi eliyle yazdığı tarih mecmuasını da gördüğü belirtilir (V, 295). Eserin mukaddime kısmı ayrı bir öneme sahiptir. Burada Naîmâ'nın tarihçilik anlayışı ve siyasetnâmeyle ilgili görüşleri bulunur. Bu kısım İbn Haldûn, Âlî Mustafa Efendi ve Kâtib Çelebi gibi müelliflerin fikirlerinden hareketle hazırlanmıştır. İbn Haldûn'un uzviyetçi görüşü, beş tavır nazariyesi ve toplumu teşkil eden unsurlar ağırlıklı olarak Kâtib Çelebi'nin Düstûrü'l-amel adlı risâlesine dayanır (I, 26-57; krş. Düstûrü'l-amel, s. 122-133). Naîmâ'nın tarih felsefesine ve bu ilmin lüzum ve faydasına ait kanaat ve hükümleri kendisine ait orijinal fikirler değildir. Tarih ilminin lüzumu üzerinde duran Naîmâ tarih yazanlarda yedi şartın bulunması gerektiğini, bunların doğru sözlü olmak, şâyialara kulak asmamak, bir konunun aslına vâkıf değil ise onu bilenlerden tahkik etmek, dedikodulara ehemmiyet vermemek, yalnız vak'a anlatmakla kalmayıp tarihi kıssadan hisse çıkaracak şekilde kaleme almak, insanların değerini ortaya koyarken hissiyata kapılmamak, kolay anlaşılır bir dil kullanmak,

metni güzel fıkralar, manzum ve mensur parçalar ilâvesiyle süslemek, ilm-i nücûm Hakkında bilgi edinmek olduğunu belirtir (I, 6-7).

Naîmâ tarihi, muhteva itibariyle olayları kronolojik bir sıra içerisinde nakleden geleneğe sıkı sıkıya bağlıdır. Eserde yaklaşık 1400 başlık yer alır. Bu başlıkların temel konular belirlenerek tasnif edilmesi mümkündür. Bazı başlıklar altında vak'alar uzun uzadıya anlatılırken çok yönlü değerlendirmeler yapılır, kişiler ve kurumlar Hakkında önemli bilgiler verilir. Eserde sadece İstanbul ve saray merkezli haberlere değil taşradaki olaylara ve devlet teşkilâtıyla ilgili konulara da yer verilmiştir. Naîmâ'nın tıpkı Şârihulmenârzâde gibi nücûm ilmini bildiği ve ona inandığı anlaşılmaktadır. Tarihinin çeşitli yerlerinde olayların şu veya bu şekilde sonuçlanmasını yıldızların tesirine bağladığını gösteren kayıtlar dikkat çeker (II, 231 vd.; III, 422). Eserde çok ilgi uyandıran ve okunan kısımların, anekdotların Şârihulmenârzâde'ye dayandığı ve onun kaleminden çıktığı hesaba katılırsa Naîmâ'ya atfedilen değerlendirme, hadiseleri ele alış şekli, tahkiye ve câzip üslûbun Şârihulmenârzâde'ye ait olduğu düşünülebilir. Ancak Naîmâ, tarihçi sıfatıyla ele aldığı metni dikkatli şekilde yer yer karşılaştırmalar yaparak ve şifahî kaynaklara başvurarak yeni bir kalıba sokmuş görünmektedir.

Târîh-i Naîmâ, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde çok kullanılan, okunan bir eser olmuştur. Cumhuriyet devrinde onu sıkça kullananların başında Ahmed Refik gelmektedir. Ahmed Refik Kadınlar Saltanatı, Samur Devri, Köprülüler adlı eserlerinde geniş ölçüde Târîh-i Naîmâ'dan istifade etmiş, Âlimler ve Sanatkârlar isimli kitabında Naîmâ'yı ve eserini incelemiştir. Ayrıca Naimâ adlı ufak bir eser yayımlamıştır. Türkiye'de ve yabancı kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan Târîh-i Naîmâ'nın (TCYK, s. 200-207; Karatay, I, 259-262; Babinger, s. 269-270) mevcut nüshalarının birçoğu Müteferrika tab'ının yapıldığı 1147'den (1734) sonra istinsah edilmiştir. Ayrıca kütüphanelerde bazı muhtasar nüshalara da rastlanır (İÜ Ktp., TY, nr. 4355). Eserin iki büyük ciltten oluşan birinci baskısı 1147'de (1734) 500 nüsha olarak Müteferrika Matbaası'nda yapılmıştır. I. cildin başına İbrâhim Müteferrika tarafından yazılan takdim yazısı sonraki baskılarda da tekrar edilmiştir. Eksik olan ikinci baskı (yalnız I. cilt) 1259 (1843) tarihlidir. Üçüncü tab'ı (İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1280) sayfaları çerçeveli olarak altı cilttir. Müteferrika tab'ının esas alındığı

bu neşirde cilt taksimatının değiştirildiği belirtilmemiştir. Çerçevesiz baskı olarak bilinen dördüncü baskı da (Matbaa-i Âmire, 1281) altı cilt halindedir. Bu baskıda bazı ifadelerin basitleştirildiği, anlaşılmayı kolaylaştıracak çok küçük ibarelerin eklendiği görülmektedir. Naîmâ tarihinden bazı parçaların neşredildiği de bilinmektedir. Bunların başlıcaları olarak Simirnof, Kostantinidi Paşa, Ahmed Refik, Ali Canip, Âsaf Hâlet Çelebi yayınları sayılabilir (İA, IX, 49). Zuhuri Danışman eserin bütününü sadeleştirip Latin harflerine çevirmiştir (I-VI, İstanbul 1967). Ancak bu sadeleştirmede hiçbir bahis çıkarılmamakla birlikte okunmasında veya anlaşılmasında güçlük bulunan kelime, cümle ve paragrafların yer yer atlandığı göze çarpar.

Naîmâ ve tarihi üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunların ilki Lewis V. Thomas'ın doktora tezidir (bk. bibl.). Thomas çalışmasını Naîmâ'nın hayatı, fikirleri ve eseri olmak üzere üç bölümde düzenlemiş ve tarihçinin hayatı ve eseriyle ilgili birçok noktayı aydınlatmıştır. İkincisi Zeki Arslantürk'ün sosyoloji çalışmasıdır (Naîmâ'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı, İstanbul 1997). Bu çalışma esas itibariyle Naîmâ'nın giriş kısmındaki değerlendirmelerine dayanır. Târîh-i Naîmâ'nın Batı dillerine kısmî çevirileri vardır (Annals of Turkish Empire 1591-1659 of the Christian Era, trc. Charles Fraser, London 1832; ayrıca bk. Babinger, s. 270).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 115, s. 24, 60; BA, Cevdet-Maarif, nr. 4821; Naîmâ, Târîh, I-VI, tür.yer.; Kâtib Çelebi, Düstûrü'l-amel li-ıslâhi'l-halel, İstanbul 1280, s. 122-133; Safâî, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 233a; Şeyhî, Vekāyiul-fuzalâ, s. 478-479; Râşid, Târîh, II, 533; V, 451; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 681; Îsâzâde Târîhi (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 1996, s. XXXIV, 40; Hüseyin Ayvansarâyî, Mecmua-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 17; Murâdî, Silkü'd-dürer, IV, 220; Karslızâde Cemâleddin Mehmed, Osmanlı Târîh ve Müverrihleri: Âyîne-i Zurefâ, İstanbul 1314, s. 43; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1293, III, 36-40; Osmanlı Müellifleri, III, 13-14, 151; Ebüzziyâ Tevfik,

Numûne-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul 1329, s. 44; Ahmed Refik [Altınay], Âlimler ve Sanatkârlar, İstanbul 1924, s. 256, 275; a.mlf., Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200), İstanbul 1930, s. 52; a.mlf., Naimâ, İstanbul 1932; Ali Canib, Naima Tarihi, İstanbul 1927; Asaf Hâlet Çelebi, Naima: Hayatı, Sanatı, Eserleri, İstanbul 1953; TCYK, s. 200-207; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 259-262; Vasfi Mâhir Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1964, s. 564; L. V. Thomas, A Study of Naima (ed. N. Itzkowitz), New York

1972; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1976, II, 694-696; Babinger (Üçok), s. 268-270; Claudia Römer, "Latin Extracts from Na'īmā's History Translated by Students at the KK. Akademic Orientalischer Sprachen Vienna 1796", Pax Ottomana: Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç (ed. Kemal Çiçek), Haarlem-Ankara 2001, s. 581-588; Münir Aktepe, "Naîmâ Tarihi'nin Yazma Nüshaları Hakkında", TD, I/1 (1949), s. 35-52; Fahri Ç. Derin, "Müverrih Na'îmâ Hakkında Bir Arşiv Belgesi", GDAAD, sy. 2-3 (1974), s. 114-118; Erhan Afyoncu, "Osmanlı Müverrihlerine Dair Tevcihat Kayıtları I", TTK Belgeler, XX/24 (2000), s. 84-85; M. Cavid Baysun, "Naîmâ", İA, IX, 44-49; Bekir Kütükoğlu, "Vekāyinüvis", a.e., XIII, 275; Christine Woodhead, "Naʿīmā", EI² (İng.), VII, 917-918.

Mehmet İpşirli

NAÎMÎ

(نعيمي)

Ahmed Yâr Han Naîmî (1906-1971)

Pakistanlı müfessir.

Aralık 1906'da Hindistan'ın Bedâûn şehrine yakın bir kasabada doğdu. Ailesi Patan (Peştu) soyundandır ve dedeleri Afganistan'dan gelip Hindistan'a yerleşmiştir. İlk eğitimini, bir camide imamlık ve küçük bir medresede hocalık yapan babası Muhammed Yâr'dan aldı. Daha sonra Bedâûn'daki Medrese-i Şemsü'l-ulûm'a kaydoldu ve burada üç yıl okudu (1916-1919). Hocaları arasında Mevlânâ Kadîrbahş Bedâûnî'nin adı bilhassa zikredilmelidir. Ardından Aligarh'a bağlı bir kasabadaki Medrese-i İslâmiyye'ye girdi. Oradan Muradâbâd'a geçti ve Birelvî ekolünün en önemli eğitim kurumlarından Medrese-i Encümen-i Ehl-i Sünnet'e (Câmia Naîmiyye) devam etti. Medresenin kurucusu ve rektörü Muradâbâdî'den özel ilgi gördü. Buradaki öğrenimini tamamladıktan sonra (1925) aynı yerde müderris olarak görev aldı (1926) ve fetva işlerini üstlendi. Bunun yanında yöredeki diğer bazı medreselerde de uzun yıllar çalıştı. 1933'te Gucrât'a (Pakistan) giderek Dârülulûm Huddâmü's-sûfiyye'de on iki-on üç, Encümen-i Huddâmü'r-resûl Medresesi'nde on yıl görev yaptı. 1966 yılında kendi medresesi olan Câmia Gavsiyye Naîmiyye'yi kurdu ve geri kalan ömrünü burada öğretim ve telifle geçirdi (Abdünnebî Kevkeb, s. 37-42; M. Abdülhakîm Şeref Kādirî, I. 54-55). 24 Ekim 1971 tarihinde Gucrât'ta vefat etti ve burada defnedildi. Kurduğu eğitim kurumu oğlu İktidâr Ahmed Han'ın idaresinde halen faaliyetini sürdürmektedir.

Naîmî, Birelvî ekolünün ateşli savunucularındandır. Muhaliflerini tekfir konusunda onun da Ahmed Rızâ Han gibi olduğu kitaplarından anlaşılmaktadır. Asıl faaliyeti tefsir alanında olan Naîmî'ye göre Kur'an'ı re'y ile tefsir etmek haramdır. Bir âyetin tefsiri ancak başka bir âyet veya hadisle ya da sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn kavli ile yapılabilir. Bâtınî tefsir mümkün olmakla birlikte bâtınî yorumun zâhirle çelişmemesi gerekir.

Yapılan yorum / tefsir İslâm akîdesine ve müfessirlerin icmâına ters düştüğü takdirde Kur'an mânevî tahrife uğratılmış olur; lafzî tahrif gibi mânevî tahrif de küfürdür (Tefsîr-i Naʿîmî, I, 26). Naîmî şiirle de ilgilenmiş ve şiirlerinde ahlâkî değerleri, İslâm'ın temel prensiplerini anlatmıştır (Nezîr Ahmed Naîmî, s. 14-15); Hindu mezhebi Arya Samâc, Kādiyânîlik, Ehl-i Hadîs ve diğer fırka ve cemaat mensupları ile münazaralar yapmıştır (a.g.e., s. 12-13). Kitaplarındaki aşırı ifadelere ve hakarete varan sözlerine rağmen Birelvî cemaati mensupları onun kerametlerini naklederler (meselâ bk. a.g.e., s. 18-25).

Eserleri. 1. Tefsîr-i Naʿîmî (Eşrefü't-tefâsîr). Naîmî'nin 1944 yılında camide başladığı, on dokuz yıl süren Kur'an derslerinin öğrencileri tarafından tutulan notlarından oluşmaktadır (Abdünnebî Kevkeb, s. 53). Yûnus sûresinin 62. âyetine kadar yaptığı tefsiri on cilt halinde yayımlanmıştır (Gucrât 1363-1390/1944-1970). Eserin ikinci neşri, ilâvelerle birlikte on beş cilt olarak 1973-1996 yılları arasında Lahor'da gerçekleştirilmiştir. Geri kalan kısımlar oğlu İktidâr Ahmed Han tarafından tamamlanmakta ve peyderpey yayımlanmaktadır. Müellif eserin girişinde Urduca'da pek çok tefsir bulunduğundan bahsetmiş, fakat bunların tamamen bozuk inançların ürünü olduğunu iddia ederek Hindistanlı müfessirleri halkı aldatmakla suçlamıştır. Tefsirinin kaynakları İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûḥu'l-beyân'ı ile Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîḥu'l-ġayb'ı, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tefsiri ve Nesefî'nin Medârikü't-tenzîl, Şah Abdülazîz ed-Dihlevî'nin Tefsîr-i ʿAzîzî, Ahmed Rızâ Han Birelvî'nin Kenzü'l-îmân fî tercemeti'l-Ḳurʾân, Muradâbâdî'nin Ḫazâʾinü'l-ʿirfân adlı eserleridir (Tefsîr-i Naʿîmî, I, 4). 2. Nûrü'l-ʿirfân fî ḥâşiyeti'l-Ḳurʾân (Lahor 1377/1957; Gucrât 1377/1958). Urduca olan eser, Ahmed Rızâ Han Birelvî'nin Kur'an tercümesi üzerine kaleme aldığı tefsirî hâşiyelerden meydana gelmekte olup onunla birlikte basılmaktadır. Eser Muḫtaṣar-ı Tefsîr-i Naʿîmî olarak da bilinir (Ahmed Han, s. 42, 43, 48). 3. ʿİlmü'l-Ḳurʾân li-tercümeti'l-furḳān (Gucrât, ts.). Naîmî'nin Kur'an, tefsir ve tercümeyle ilgili görüşlerini ortaya koyduğu bir eserdir. Oldukça sert bir üslûpta yazılan kitapta Ehl-i Hadîs, Diyûbendî ve Ehl-i Kur'ân (Kur'âniyyûn) ekollerine mensup âlimler için hakarete varan ifadeler kullanılmış ve ağır tenkitler yapılmıştır (ʿİlmü'l-Ḳurʾân, s. 4-5). 4. Naʿîmü'l-bârî fî inşirâḥi'l-Buḫârî (Lahor 1959). Arapça kısa bir şerh çalışmasıdır (Daudi, s. 345). 5. Mirʾâtü'l-menâhic Urdu Tercüme

Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ (I-VIII, Lahor 1378/1959). Hint alt kıtasında bir dönemde en çok okunan hadis kitabı olan Hatîb et-Tebrîzî'nin Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ adlı eserinin kısa açıklamalı Urduca tercümesidir (a.g.e., s. 344). 6. Câ˒e'l-ḥaḳ ve zeheḳa'l-bâṭıl (Gucrât, ts.; Lahor, ts.). Hint alt kıtasındaki cemaatler ve mezheplerle ilgili iki ciltlik bir polemik kitabı olup 1944 yılında tamamlanmış ve Birelvî cemaati arasında büyük rağbet görmüştür. Eserde başta Diyûbendîler olmak üzere Ehl-i Hadîs, Ehl-i Kur'ân, Şiîler ve Kādiyânîler itikadî ve amelî konulardaki çeşitli görüş ve uygulamaları sebebiyle ele alınmış ve haklarında aşırı ithamlar ileri sürülmüştür.

Müellifin tamamına yakını Gucrât'taki Naîmî Kütübhâne tarafından basılan (M. Abdülhakîm Şeref Kādirî, I, 57) diğer eserleri de şunlardır: el-Fetâva'n-Na˓îmiyye, Şânu ḥabîbi'r-raḥmân min âyâti'l-Ḳur˒ân, Fihrisü'l-Ḳur˒ân, İslâmî Zindegî, ˓İlmü'l-mîrâs̱, Esrârü'l-aḥkâm, Salṭanat-ı Muṣṭafâ, Mevâ˓iẓ-i Na˓îmiyye, Ne˒î Taḳrîreyn (vaaz ve sohbet), Risâle-i Nûr (Resûl-i Ekrem'in bir nur olduğu ile ilgili tartışmalar Hakkındadır), Raḥmet-i Ḫudâ bi-Vesîle-i Evliyâ˒, Sefernâme-i Ḥicâz (eserleri Hakkında geniş bilgi için bk. Abdünnebî Kevkeb, s. 59-61).

BİBLİYOGRAFYA

Naîmî, Tefsîr-i Na˓îmî, Lahor 1973, I, 3-4, 26; Lahor, ts. (Mektebe-i İslâmiyye), III, 457-466; a.mlf., ˓İlmü'l-Ḳur˒ân li-tercemeti'l-furḳān, Gucrât, ts. (Naîmî Kütübhâne), s. 4-5, 244-248; Abdünnebî Kevkeb, Ḥayât-ı Sâlik Şeyḫu't-tefsîr Müftî Aḥmed Yâr Ḫân, Gucrât 1971, s. 23-34, 37-42, 53, 58-61; Nezîr Ahmed Naîmî, Sevâniḥ-i ˓Ömrî Ḥazret Ḥakîmü'l-ümmet Müftî Aḥmed Yâr Ḫân Na˓îmî Ḳādirî Bedâyünî, Gucrât, ts. (Naîmî Kütübhâne), s. 12-15, 18-25; M. Abdülhakîm Şeref Kādirî, Teẕkire-i Ekâbir-i Ehl-i Sünnet: Pâkistan, Lahor 1976, I, 54-55, 57; İhsân İlâhî Zahîr, el-Birelviyye: ˓Aḳā˒id ve Târîḫ, Lahor 1404/1984 s. 53-54; Ahmed Han, Ḳur˒ân-ı Kerîm key Urdû Terâcim: Kitâbiyât, İslâmâbâd 1987, s. 42, 43, 48; Târîḫsâz-ı Şaḫsiyât (haz. M. Sıddîk Hezârvî), Lahor 1992, s. 71-75; Hâlid Zaferullah Daudi, Pakistan ve Hindistan'da Şah Veliyyulâh Dihlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları, İstanbul 1995, s. 344,

345; Abdülhamit Birışık, Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri, İstanbul 2001, s. 204-213.

Abdülhamit Birışık

NÂÎNÎ

(نائيني)

Mirzâ Muhammed Hüseyn Necefî Nâînî (1860-1936)

Meşrutiyet taraftarı Şiî müctehidi ve dinî lider.

1277 (1860) yılında İran'ın güneyinde Yezd-İsfahan yolu üzerinde küçük bir şehir olan Nâîn'de doğdu. Dinî ilimlerde tanınmış bir aileye mensup olup babası Mirza Abdürrahim ve dedesi Mirza Muhammed Saîd şeyhülislâm unvanına sahiptir. İlk öğrenimini Nâîn'de yaptı, 1294'te (1877) İsfahan'a giderek şehrin önde gelen müctehidlerinden Şeyh Muhammed Bâkır İsfahânî ve Âgā Necefî diye tanınan oğlu Muhammed Takī İsfahânî ile Mirzâ Ebü'l-Meâlî Kirbâsî (Kelbâsî), Şeyh Cihangîr Kaşkāî ve Muhammed Hasan Necefî gibi hocalardan fıkıh, fıkıh usulü, kelâm ve felsefe okudu. 1303 (1885-86) yılında Irak'a gitti ve kısa bir süre Necef'te kaldıktan sonra o sırada önemli bir Şîa ilim merkezi olan Sâmerrâ'ya geçti.

On bir yıl kaldığı Sâmerrâ'da Şiî merci-i taklîdi Hasan eş-Şîrâzî ile Seyyid İsmâil es-Sadr Âmilî, Seyyid Muhammed Fişârekî İsfahânî ve Mirza Hüseyin Nûrî gibi müctehidlerin yanında öğrenimini sürdürdü. Arap ve Fars edebiyatları yanında fıkıh ve usulü, hikmet ve felsefe alanlarında yetişti. Şîrâzî'ye kâtiplik yaptığına göre hocasının, Nâsırüddin Şah tarafından 1890'da İran'daki tütün imtiyazının bir İngiliz şirketine devredilmesine karşı başlattığı boykot hareketine katılmış ve yine bu vesileyle, hocasına boykot çağrısında bulunan Cemâleddîn-i Efgānî'nin siyasî görüşlerine ve özellikle Nâsırüddin Şah'ın istibdat yönetimine karşı sert muhalefetine âşina olmuş olmalıdır (Hairi, Shi'ism, s. 111-112).

Şîrâzî'nin ölümünden (1895) sonra derslerine devam ettiği İsmâil es-Sadr ile Kerbelâ'ya (1314/1896), iki yıl sonra da Necef'e gitti. Burada İran Meşrutiyet İnkılâbı'nın destekçilerinden merci-i taklîd Ahund Molla Horasânî'nin önde gelen talebeleri, fetva ve danışma meclisi üyeleri arasında yer aldı. Bu hocası ile olan ilişkisi meşrutiyete yönelik

faaliyetlerine başlamasında etkili oldu ve 1909'da Tenbîhü'l-ümme ve Tenzîhü'l-mille adlı Farsça kitabını yazdı. Hocasının ve Abdullah Mâzenderânî gibi önde gelen âlimlerin takriz yazdığı eserde Batı kaynaklı bir düşünce olmakla birlikte meşrutiyetin Şiîlik'le uyum içinde bulunduğunu ileri sürdü ve bu yönetim şekline dair görüşlerini açıkladı. Kaynağı ve şekli ne olursa olsun bir yönetimin varlığını toplum için zaruri gören Nâînî, İsnâaşeriyye'ye göre yönetimi meşru, ideal ve mükemmel olan on ikinci imamın yokluğunda kurulacak bir idarenin tabii olarak ya istibdada dayalı veya meşrutî olacağını belirtir. İstibdadın zulme, baskıya ve dolayısıyla her türlü kötülük ve haksızlığa yol açacağını, belli esaslara bağlı olan meşrutiyetin ise hukuk, adalet ve iyilik getireceğini savunur. Onun bu idareyi meşrû kabul etmesi, bunu ideal yönetim biçimi olarak görmesinden değil mevcut şartlarda saltanattan daha iyi olması ve İslâmî yönetime bir şekilde benzemesinden dolayıdır. Bu bakımdan Tenbîhü'l-ümme, gerek modern Şîa siyaset teorisi gerekse ulemâ-devlet ilişkileri üzerine nâdir ve dikkat çekici metinlerden biri olup hem o dönemde etkili olmuş, hem daha sonraları İran'da İslâmî bir yönetimle ilgili yönelişlere bir ölçüde kaynaklık etmiştir.

Arapça ve Farsça tercümeler yoluyla Batı'daki siyasî sistemler Hakkında edindiği bilgiler sathî de olsa yazdıklarından anlaşıldığı üzere Nâînî o sırada Arap dünyasındaki ıslahatçı görüşlerden, meşrutiyet ve diğer anayasal yönetim şekilleri üzerine yapılan tartışmalardan haberdardı. Gerek siyasî gerek dinî istibdada karşı çıkarken özellikle Abdurrahman el-Kevâkibî'nin Ṭabâʾiʿu'l-istibdâd adlı eserinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Bununla birlikte bazıları onun eserinin orijinal ve diğerinden daha kapsamlı ve sistematik olduğunu söyler. Nâînî'nin adı geçen eseriyle meşrutiyet ve özellikle İran Meşrutiyet İnkılâbı lehine yaptığı çıkış, aynı zamanda İslâmî bir anayasa öneren ve meşrutiyetin İslâm inanç ve uygulamalarını yıkacağını ileri süren Tahranlı Şiî müctehidi Şeyh Fazlullah Nûrî'nin önderliğindeki meşrutiyet karşıtlarına bir cevap teşkil etmekteydi. Nâînî, İslâm hukuku esaslarının çağdaş siyasetin ihtiyaçlarına uygun olmadığını ileri süren Tâlibof Tebrîzî'nin görüşlerine de şiddetle karşı çıkmıştır.

Ahund Molla'nın vefatı üzerine (1911) ayrı bir öğretim halkası kuran Nâînî, Mirza Muhammed Takī Şîrâzî'nin vefatından sonra da Ebü'l-Hasan el-İsfahânî ile birlikte merci-i taklîd oldu. Bu sırada İran'daki İngiliz-Rus

müdahalesine (1911) karşı Kâzımeyn'de muhalif bir hareket başlatan Irak Şiî ulemâsının oluşturduğu icra kurulu içinde yer almasına rağmen İngiliz-Rus yönetiminin baskısı ve İran siyasî sisteminin meşrutiyetten sapması yüzünden her türlü meşrutî faaliyetten uzak kaldı. Hatta kitabının nüshalarını piyasadan kendi parası ile toplatıp Dicle nehrine attı. Çok defa eski görüşlerinden döndüğünün söylendiğini kaydeden Muhsin el-Emîn, Necef'te kaldığı sırada kendisiyle göRüştüğünü, bu dönemde onun inzivaya çekildiğini belirtir.

1920'de Nâînî, diğer önde gelen Irak Şiî ulemâsı ile birlikte İngiliz manda yönetimine karşı verilen mücadeleye katıldı. Bu âlimler tutumlarından vazgeçmemeleri üzerine 1923'te Kum'a sürüldü. Burada bir yıl kaldıktan sonra Irak siyasetine karışmayacaklarına dair bir belge imzalayınca ülkeye geri dönmelerine izin verildi. Siyasî faaliyetlerinden ve meşrutiyet taraftarlığından kayda değer bir sonuç alamayan Nâînî, bundan sonra İran ve Irak yönetimlerine karşı açıkça siyasî bir faaliyet içinde bulunmadı. Hatta Rızâ Şah ve Irak kralları Faysal ve oğlu Gāzî ile iyi ilişkiler kurdu. Hayatının geri kalan kısmını fıkıh ve fıkıh usulü alanında ders vererek geçirdi. Ders halkasında daha sonra merci-i taklîd olacak Seyyid Ebü'l-Kāsım Hûî, Seyyid Hasan Bücnûrdî, Seyyid Cemâleddin Gülpâyigânî, Muhammed Ali Horasânî ve Mûsâ Hânsârî gibi âlimler yetişti. Nâînî 26 Cemâziyelevvel 1355 (14 Ağustos 1936) tarihinde Necef'te vefat etti.

Eserleri. 1. Tenbîhü'l-ümme ve Tenzîhü'l-mille der Esâs ve Uṣûl-i Meşrûṭiyyet (Necef 1327; Tahran 1328; gözden geçirip notlarla nşr. Seyyid Mahmûd Tâlikânî, Tahran 1334 hş./1955, 1361 hş./1982, 8. bs). Sâlih Ca'ferî tarafından el-İstibdâd ve'd-dîmuḳrâṭiyye adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir (el-ʿİrfân, XX [Sidon/Lübnan 1930], s. 43-46, 172-180, 432-438; XXI [1931], s. 42-52, 534-552). 2. Ḥavâşî ʿale'l-ʿUrveti'l-vüs̱ḳā (Necef 1349). Muhammed Kâzım Tabâtabâî Yezdî'nin fıkha dair eseri üzerine hâşiyedir. 3. Ẕaḫîretü'ṣ-ṣâliḥîn (Necef 1339). 4. Risâle fî mesâʾili'l-ḥac ve menâsikihi (Necef 1341). 5. Menâsikü'l-ḥac (Necef 1349). Farsça'dır. 6. Vesîletü'n-necât (Necef 1340). İbadet ve muâmelâtla ilgili küçük bir risâledir. Müellifin ayrıca Risâle li-ʿameli'l-muḳallidîn, Risâle fi'l-libâsi'l-meşkûk, Risâle fî aḥkâmi'l-ḫalel fi'ṣ-ṣalât, Risâle fî nefyi'ż-żarar, Risâle fi't-taʿabbüdî ve't-tevessülî ve diğer bazı risâleleriyle öğrencilerinin yazdığı

usule dair takrirleri olduğu kaydedilir.

BİBLİYOGRAFYA

Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, VI, 127; C. Avvâd, Muʿcemü'l-müʾellifîne'l-ʿIrâḳıyyîn, Bağdad 1969,

III, 152-153; Hamid Algar, "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran", Scholars, Saints and Sufis (ed. N. R. Keddie), Berkeley-Los Angeles 1972, s. 237-240; a.mlf., Dîn ü Devlet der Îrân (trc. Ebü'l-Kāsım Sırrî), [baskı yeri yok] 1369 hş. (İntişârât-ı Tûs), s. 376-377; a.mlf., "Iṣlāḥ", EI² (İng.), IV, 164-165; Abdul-Hadi Hairi, Shiʾism and Constitutionalism in Iran, Leiden 1977, s. 109-234; a.mlf., "Nāʾīnī", EI² (İng.), VII, 918-919; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VI, 54-56; Âgā Büzürg-i Tahrânî, Ṭabaḳātü aʿlâmi'ş-Şîʿa, Meşhed 1404, II/1, s. 593-596; Muhammed Hırzüddin, Maʿârifü'r-ricâl, Kum 1405, I, 284-288; Mirzâ M. Ali Muallim Habîbâbâdî, Mekârimü'l-âs̱âr, İsfahan 1364 hş., VI, 2169-2182; Caʻfer Bâkır Âl-i Mahbûbe, Mâżi'n-Necef ve ḥâżıruhâ, Beyrut 1406/1986, III, 364-365; M. Hâdî el-Emînî, Muʿcemü ricâli'l-fikr ve'l-edeb fi'n-Necef ẖilâle elf ʿâm, [baskı yeri yok] 1413/1992, III, 1261-1262; M. Mehdî el-Mûsevî, Aḥsenü'l-vedîʿa fî terâcimi eşheri müctehidî'ş-Şîʿa, Beyrut 1413/1993, II, 62; Mūsā Najafī, "The Critique and Evaluation of Social Democracy in the Political Theory of Mīrzā Nāʾīnī", Hikmat, I/4, Tahran 1416/1996, s. 455-478; Hasan Yûsufî Eşkûrî, "Tenbîhü'l-ümme ve Tenzîhü'l-mille", DMT, V, 104-106.

Ahmet Özel

NAJDENİ, Said

(1864-1903)

Arnavut asıllı din âlimi ve milliyetçi yazar.

1864 yılında günümüzde Makedonya sınırları içerisinde bulunan Debre'de (Dibër të Madhe) dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda doğum tarihi 1858 ve 1863 olarak da zikredilmektedir. Debre'nin Hoca Voka'sı olarak tanınmaktadır. Babası Debre'nin tanınmış tüccarlarından İslâm Bey, annesi Esmâ Hanım'dır. Debre'de Türkçe öğretim yapan ilkokul ve idâdîde okuduktan sonra Edirne'ye gönderilen Said (1882) bir süre sonra İstanbul'da okumak isteyince o dönemde "Arnavut kulübü" diye tanınan Fatih'teki Haydar Medresesi'ne kaydedildi. Buradaki tahsili sırasında (1884-1888) özellikle Şemseddin Sâmi ve ağabeyi Naîm Fraşiri ile yakın ilişki kurdu ve onların görüşleri doğrultusunda Arnavut milliyetçiliğinin etkisi altında kaldı.

Haydar Medresesi'nden mezun olunca Debre'ye döndü. Evinin yakınındaki bir dükkânın bodrumunda gayri resmî olarak açtığı ilkokulda ilk defa Latin harfleriyle Arnavutça alfabeyi öğretmeye başladı. Bölge ulemâsı tarafından camiye girmesi yasaklandı, okulu kapatıldı ve kendisi Debre'den uzaklaştırıldı. İstanbul'a giden Said Bey, Debre'deki bazı çevrelerin yanında İstanbul'daki Cem'iyyet-i İlmiyye-i Arnavudiyye'nin desteğini gördü. 1893'te yeniden Debre'ye dönüp açtığı okulu 1894'te tekrar kapatıldı. Ardından İstanbul'a dönerken Edirne'de tutuklanıp on beş ay hapse mahkûm edildiyse de Bükreş Memorandumu doğrultusunda ve Batılı devletlerin baskısıyla serbest bırakıldı. Daha sonra Bulgaristan, Romanya ve İtalya'daki Arnavut merkezlerini ziyaret etti. İsmâil Kemali'nin davetiyle İstanbul'a gitti ve kurulması planlanan yeni Arnavutluk Hakkında kendisiyle göRüştü.

1898'deki Sırp-Bulgar savaşının ardından Arnavut bölgelerinin Sırplar ve Bulgarlar arasında paylaşılması ihtimali üzerine 1899'da İpek Meclisi toplandı. Bu toplantıya İstanbul delegesi olarak katılmak için yola çıkan

Said Najdeni, Mitroviça'da tutuklandı; "istenmeyen kişi" ilân edildi ve İstanbul'a dönmesi yasaklandı. Debre'de faaliyetlerine devam eden Najdeni, 27 Şubat 1899'da 1000'den fazla delegenin katıldığı Debre Kongresi'nin gerçekleştirilmesinde etkili oldu. Burada özellikle komşu ülkelerin Arnavut topraklarını parçalamaya yönelik faaliyetlerine karşı kararlar alındı. Ayrıca bölgede Arnavutça eğitime destek verildi. Hayatının son günlerinde İsmâil Kemali ve Recep Mati ile görüşmek için Tripoli'ye giden Najdeni buradan döndüğünde hastalandı ve 21 Kasım 1903'te Debre'de vefat etti.

Said Najdeni'nin İstanbul'daki öğrenimi sırasında Cem'iyyet-i İlmiyye-i Arnavudiyye'nin kültür kolunda gösterdiği faaliyetler yurt dışında yaşayan Arnavut gruplarıyla ilişkikurmasını sağlamış, 1884'te çıkmaya başlayan Drita (daha sonra Dituria) adlı Arnavutça aylık dergiyi yayımlayan Arnavut Cemiyeti ile sıkı ilişkiler içinde olmuştur. 1896'dan itibaren takip edilmesine rağmen Arnavut milliyetçiliği yolundaki faaliyetlerini sürdürmüş, Debre ve çevresinde Arnavutça öğretmeyi hedef alan okulların açılması ve Arnavutça'nın yabancı dillerin hâkimiyetinden kurtarılması için gayret göstermiştir. Bu sebeple Şemseddin Sâmi'nin hazırladığı Arnavutça alfabeyi hararetle destekleyip öğretilmesi için teşebbüste bulunmuştur.

Türkçe, Arapça ve Arnavutça bilen Said Najdeni halkın dine olan ilgisine büyük önem vermiş, yazılarında dinî konuları Kur'ân-ı Kerîm ve din felsefesi açısından ele almış ve dini ahlâk kurallarının kaynağı olarak kabul etmiştir. Yazılarında halkın Gega denilen kesiminin kullandığı dili edebî bir tarzda kullanmaya çalışan Said Bey, Arnavutça'da kısa cümleli anlatım tarzının hâkim olmasını sağlamaya çalışmıştır. Prizren Arnavut Cemiyeti'nden sonra (1878-1881) İstanbul'a karşı tavır aldığına dair bazı hıristiyan Arnavut edebiyat tarihi araştırmacılarının ileri sürdüğü iddia doğru değildir. İslâmiyet'i ve Osmanlı kültürünü büyük ölçüde benimseyen Arnavut halkının yetiştirdiği Said Najdeni ve diğer aydınların fikir ve edebiyat sahasında ortaya koydukları eserleri İslâm dışı gösterme gayreti bu araştırmacıların Osmanlı karşıtı düşüncelerinden ileri gelmektedir. Bu konuda Balkanlar'da ve özellikle Arnavutluk'taki eski rejimlerin rolü büyüktür.

Eserleri. 1. Abetare e Gjuhës Shqipe ndë të Folë Gegënisht (Sofya 1900).

Şemseddin Sâmi'nin alfabesi örnek alınarak hazırlanan Latin harfli Arnavutça alfabedir. Bu kitapta müellif adı bulunmamakla birlikte bütün araştırmacılar eserin Najdeni'ye ait olduğu konusunda ittifak halindedir. 2. Ferrëfenjëseja e Muslimanëve (Müslümanların din bilgisi; Sofya 1900). İlmihal tarzında bir eser olup konular sadece Kur'ân-ı Kerîm'den verilen örneklerle ele alınmıştır. Latin harfleriyle ve halkın Gega denilen kesiminin diliyle yazılan Arnavutça ilk ilmihaldir.

BİBLİYOGRAFYA

Said Najdeni - H. Voka, Monografi, Tiranë 1980, tür.yer.; D. S. Shuteriqi, Historia e Letërsisë Shqipe, Prishtinë 1975, s. 434-443; H. Myzyri, Shkollat e Para Kombëtare Shqipe (1887-korrik 1908), Tiranë 1978, s. 132, 142; a.mlf., Historia e Popullit Shqiptar, Tiranë 1994, s. 111-122; Historia e Popullit Shqiptar (ed. A. Buda v.dğr.), Prishtinë 1979, II, 193-257; Mahmud Hysa, Alamiada Shqiptare, Shkup 2000, I, 259-307; II, 105-118; M. Gjinaj - P. Bezhani, Libra në Gjuhën Shqipe për Islamin, Istanbul 2002, s. 166-167, 283, 333, 405; Shahin Kolonja, "Said Efendi Najdeni", Drita, Sofje 21 Vjesht 1903, s. 3; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 2117; "Najdeni, Said", Fjalor Enciklopedik Shqiptar, Tiranë 1985, s. 742-743; "Najdeni, Said", Fjalor Enciklopedik, Tiranë 2002, s. 492.

Muhammed Aruçi

NAKD

(bk. TENKİT).

NAKDÜ’l-İLM ve’l-ULEMÂ

(bk. TELBÎSÜ İBLÎS).

NAKDÜ’ş-Şİ‘R

(نقد الشعر)

Kudâme b. Ca‘fer’in (ö. 337/948 [?]) Arap şiirinin eleştirisine dair eseri

(bk. KUDÂME b. CA‘FER).

NAKIŞ

(نقش)

Türk mûsikisinde bir form.

Sözlükte “süsleme, işleme” anlamına gelen nakş kelimesi Türk mûsikisinde beste, semâi gibi büyük formların bir çeşidini diğer çeşitten ayırmak için kullanılmıştır. Klasik Türk mûsikisi formlarından beste, ağır semâi ve yürük semâiler murabba ve nakış olmak üzere iki temel yapı üzerine bestelenmiştir. Genellikle gazel formundaki bir şiirin matla‘ ve makta‘ beyitlerinden meydana gelen murabbalarda birinci, ikinci ve dördüncü mısralar aynı, miyanhâne (miyan) adı verilen ve makam geçkisi yapılan üçüncü mısra ise ayrıca bestelidir. Murabbalarda her bir mısradan sonra tekrar edilen, bestesi mısralardan farklı “terennüm” denilen bir bölüm de yer alır. Dört hâneli oldukları için murabba adı verilen beste ve semâilerden besteler için “murabba beste” tabiri kullanılırsa da ağır ve yürük semâiler için murabba ifadesi kullanılmaz (bk. AĞIR SEMÂİ; BESTE).

Nakış beste ve semâilerin kuruluş yapısı murabba biçiminden farklıdır. Güfteleri yine genellikle bir gazelin iki beytinden meydana gelmesine rağmen nakışlarda bu dört mısraın bestelenişi murabbalara göre değişiktir. Nakış beste ve semâilerde birinci, ikinci ve makam geçkisi yapılan üçüncü mısralar ayrı, dördüncü mısra ikinci mısra ile aynı besteli olup iki mısradan sonra gelen terennüm de ayrıca bestelidir.

Nakışlarda terennüm farklı bir özellik taşır. Melodik ve ritmik yapısıyla âdeta başka bir eser hissi verecek derecede özenli olan bu terennümlerde genellikle lafzî terennümün kullanıldığı, bazan terennümün vezinli ve kafiyeli beyitlerle yapıldığı, bazı nakış ağır ve yürük semâilerin terennümlerinde de usul geçkilerinin bulunduğu görülmektedir. Yine bazı nakışlar meyansız olabilir. Bu durumda üçüncü ve dördüncü mısralar birinci ve ikinci mısraların besteleriyle okunur ve ardından gelen terennümle eser sona erer. Böyle nakışlarda terennüm parlaklığının ayrıca bir meyana ihtiyaç bıraktırmadığı anlaşılmaktadır. Son iki mısraın okunmadığı nakışlar

da bulunmaktadır. Nakışlar (beste, ağır semâi ve yürük semâi) dört hâneli olmayıp iki hâneli eserlerdir ve yapı şemaları şöyledir:

1. mısra A

2. mısra B

terennüm C

1. hâne zemin

1. mısra A

2. mısra B 1. hâne

terennüm C

meyansız ise

3. mısra D

4. mısra B 2. hâne meyan

terennüm C

3. mısra A

4. mısra B 2. hâne

terennüm C

Nakışlar bu yapıları ile murabbalara göre daha kısa eserlerdir. Beste ve semâilerin başında “murabba” veya “nakış” sıfatı yoksa o eserin murabba biçiminde olduğu anlaşılır. Ancak Türk mûsikisinde “nakış”lığı belirtmek için bu sıfatın beste ve semâilerin başına konulması (nakış beste, nakış ağır semâi, nakış yürük semâi gibi) bir gelenek halinde yerleşmiştir. Ayrıca nakış bestelerin çoğunun lenk fahte usulüyle ölçülmesinden dolayı bu usul

âdeta nakış bestelerin geleneksel usulü durumuna gelmiştir, ancak diğer usullerle yapılan nakış besteler de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Kantemiroğlu, Kitâbu İlmi'l-mûsikî alâ vechi'l-hurûfât: Mûsikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitabı (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2001, I, 180-185; Ahmed Avni [Konuk], Hânende, İstanbul 1317, s. 22; Özkan, TMNU, s. 86-87; Alâeddin Yavaşça, Türk Mûsikîsinde Kompozisyon ve Beste Biçimleri, İstanbul 2002, s. 489-502, 521-543, 571-576, 592-606, 614-615.

İsmail Hakkı Özkan

NAKI

(bk. ALİ el-HÂDÎ).

NAKİB

(النقيب)

Bir cemaatin büyüğü, bir topluluğun başkanı, başkan vekili veya temsilcisi olan kimse.

Sözlükte “hayırlı, seçkin kişi; bir topluluğun başkanı, vekili, kefili, emini” anlamlarına gelen nakīb kelimesi (çoğulu nükabâ) terim olarak siyasî, içtimaî, askerî, dinî alanlarda hükümdar veya şeyhlerin maiyetinde görevli üst düzey sorumlularını ifade eder. Hz. Fâtıma ile Hz. Ali’nin neslinden gelen seyyid-şeriflerin meseleleriyle ilgilenmek üzere devlet tarafından tayin edilen memura da bu unvan verilmiştir (bk. NAKÎBÜLEŞRAF). Nakib Kur’ân-ı Kerîm’de “kabilesinin kefili ve emini” anlamında, “Onlardan -İsrâiloğulları’ndan-on iki nakib gönderdik” şeklinde geçmektedir (el-Mâide 5/12). Hadislerde de aynı mânada Hz. Peygamber’in nâib ve yardımcıları konumundaki kişileri belirtmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “nḳb” md.).

Nakib kelimesi ilk defa hicretten önce İkinci Akabe Biatı sırasında kullanılmıştır. Resûl-i Ekrem, Akabe’de kendisine biat eden Medineliler arasından on iki kişiyi Medine’deki müslümanların meseleleriyle ilgilenmek, İslâm’a davette bulunmak ve oradaki gelişmeleri kendisine bildirmek için nakib tayin etmiş, Neccâroğulları’nın temsilcisi Es‘ad b. Zürâre’yi de onların reisliğine (nakībü’n-nükabâ) getirmiştir. Hz. Peygamber bu nakibleri Hz. Mûsâ’nın on iki yardımcısına ve Hz. Îsâ’nın on iki havârisine benzetmiştir (İbn Sa‘d, I, 222-223). Es‘ad b. Zürâre hicretin 1. yılında (623) vefat edince Neccâroğulları Resûlullah’a gelerek kendilerine yeni bir nakib tayin etmesini istemiş, Hz. Peygamber de, “Sizler benim dayılarımsınız, sizin nakibiniz benim” diyerek onları sevindirmiştir.

Sonraki dönemlerde nakib kelimesi farklı anlamlarda yaygın biçimde kullanılmıştır. Hâlid b. Velîd’in 12 (633) yılında Hîre heyetiyle yaptığı cizye anlaşmasında Hîre reisleri nükabâ olarak adlandırılmıştır. Hz. Ömer’in kurduğu divan teşkilâtında atıyyelerin taşrada dağıtımını bölgedeki

kabileleri iyi tanıyan nakib, arîf ve emin gibi görevlilerin yaptığı, Abbâsî ihtilâlinin hazırlık safhasında daveti yürüten yetmiş dâîden on ikisinin nakib tayin edildiği, Karmatî liderinin 278'de (891) on iki kişiyi nakib seçtiği ve onlara Hz. Îsâ'nın havârileri gibi olduklarını söylediği kaydedilmektedir.

Birçok İslâm devletinde askerî teşkilâtta belirli sayıdaki askerî birliğin başına bir nakibin tayin edildiği anlaşılmaktadır. Selçuknâmeler'in verdiği bigilere göre Selçuklular'da nakib unvanını taşıyan kumandanlar bulunmaktadır. Selçuklu sarayında sultanın hizmet ve muhafızlığına memur 200 süvariden oluşan bir zümre mevcuttu. "Müfredân" ismi verilen bu süvarilerden her elli kişilik birliğin başına bir nakib tayin edilirdi. Selçuklu berîd teşkilâtında da nakib isimli bir görevli sınıfı olduğu zikredilmektedir. Bu nakibler, vilâyetlerde ülkenin her tarafından haber getirmek üzere istihdam edilen peyklerin âmiri konumundaydı. XI. yüzyılda Gazneliler'de ve XII. yüzyılın sonlarında Hârizmşahlar'da nakib unvanını taşıyan askerler olduğu belirtilmektedir.

Begteginliler döneminde Musul'da bir kale nakibinden bahsedilmektedir. Memlükler'de nakībü'l-ceyş unvanını taşıyan görevli sultanı korumak, geçit törenlerinde ve yoklamalarda askerin tertibi ve kıyafetiyle meşgul olmak, mevkib (alay) ve seferlerde muhafızlık yapmak, bir emri veya askere yazılacak fermanı kaleme almak, sultanın görüşmek istediği emîrleri ve askerleri huzura çıkarmak gibi vazifeleri yürütüyordu. Celâyirli Sultanı Ahmed, Memlük Sultanı Berkuk'a iltica ettiğinde maiyeti arasında nakībü'l-ceyşlerin bulunması aynı uygulamanın Celâyirliler'de de olduğunu göstermektedir. Hindistan'da Delhi Türk Sultanlığı'nın merkez teşkilâtında askerî işlerin idaresine bakan Dîvân-ı Arz'daki görevliler arasında nakibler de vardı. Nakibler saray teşkilâtında teşrifatçılık görevini ifa eder, bayram merasimlerinde resmî alayda hâcible birlikte sultanın önünde yürürlerdi. XVII. yüzyılda Özbek sarayında hanın sol tarafında seyyid olan nakibler yer almaktaydı. Bunların emîrin bulunmadığı durumlarda kazaskerin yetkisi dışında kalan sivil ve askerî işlere baktıkları zikredilmektedir.

XII. yüzyılın başlarında resmî hale gelen fütüvvet teşkilâtında nakib adlı makam sahibinin özel bir yeri vardı. Teşkilât hiyerarşisinde şeyhü'ş-şüyûh en üst makamda bulunur, onu şeyh, halife ve üç nakib takip ederdi. Nakiblerden biri reis olup diğerleri ona tâbi idi. Fütüvvetnâmelerde nakibin

vazifeleri ayrıntılı şekilde sayılmaktadır. Nakiblerin pîrinin Hz. Ali'nin şed kuşattığı Câbir-i Ensârî (Câbir b. Abdullah) olduğuna inanılır. Nakib ve nakībü'n-nükabâ zümrelerinin Bektaşîlik, Rifâiyye, Sa'diyye ve Kādiriyye başta olmak üzere bütün tarikatları etkilediği kabul edilir.

Fütüvvet teşkilâtının XIII. yüzyılda Anadolu'daki yansıması olduğu kabul edilen Ahîlik'te de nakibin mertebesi ve hizmet şekli fütüvvet müessesesindeki nakible büyük ölçüde benzerlik gösterir. Ahîlik'te nakib esnafın seçimiyle göreve gelir. Esnaf, sanatkâr ve tüccarlar arasında şeyhin temsilcisi durumunda olan nakibin görevi üyeleri denetlemek, törenlerde şeyhi temsil etmek, ustalık merasimlerinde dua etmek, ustalığa terfi eden üyelere peştamal kuşatmak, şeyhin istediği üyeyi zâviyeye davet etmek, üyelerin isteklerini şeyhe bildirmek ve zâviyenin hizmetlerini yürütmektir. Gerektiğinde esnafa kefil olan nakib onlar üzerinde daha çok dinî bir otorite konumundadır.

Osmanlı Devleti'nde esnaf teşkilâtının icra organının başı olan kethüdânın yardımcıları arasında nakib de bulunmaktadır. Esnaf arasından doğruluğu ve dindarlığı ile meşhur kişilerden seçilen nakibin bir meslek sahibi olması şarttır. Evliya Çelebi esnaf alaylarının geçit törenini anlatırken şeyhten sonra nakibi de zikretmektedir.

Osmanlı döneminde Ahîlik'teki ritüellerin ve hiyerarşinin benzeri güreş ve okçuluk sporunda da uygulanmıştır. Ok meydanında meydan şeyhinin yardımcısı olarak meydan nakibi (vekilharç) bulunurdu ve Okçular Tekkesi'ndeki törenleri yönetirdi. Klasik dönem Osmanlı külliyelerinin hastahane, tekke, zâviye, imaret gibi birimlerinde mütevelliye bağlı olarak çalışan ve görev yaptıkları kuruluşlardan sorumlu olan yöneticilere şeyh, yardımcılarına da nakib adı verilmiştir.

Tekke hizmetlileri arasında farklı görevler ifa eden nakibler mevcut olup bunlara konum ve görevlerine göre sernakib, meydan nakibi, kahve nakibi, paşmak nakibi gibi adlar verilmiş, bu arada hâdimlere de nakib denilmiştir. Bektaşîlik ve Alevîlik'te on iki posttan biri olan nakib postu Kaygusuz Abdal makamı olarak kabul edilir. Nusayrîlik'te şeyhten sonra gelen, tören ve ibadetlerde görev alan kişiye de nakib ismi verilir. Cumhuriyet'in ilânından sonra 30 Kasım 1925 tarihli kanunla nakib unvanının kullanılması

yasaklanmıştır (Düstur, Üçüncü tertip, VII, 113).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "nḳb" md.; Kâşânî, Tasavvuf Sözlüğü (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 559; Wensinck, el-Muʿcem, "nḳb" md.; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 221-223, III, 602, 611; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 6; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 364; VII, 491; IX, 135; X, 24; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 91, 99; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fi't-târîḫ (nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ), Beyrut 1422/2002, VI, 129, 558; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, IV, 357-358, 361-363, 365; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, III, 150, 152, 159; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 21, 186, 237; V, 139, 146, 334, 456; XII, 453; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), I, 213, 218, 226, 231, 234, 245, 249, 268-269, 272, 276, 282, 285, 291, 293, 295, 317; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, s. 503-512, 516, 537-538, 540, 551; Düstur, Üçüncü tertip, Ankara 1926, VII, 113; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı, İstanbul 1961, s. 78, 129, 137, 139, 154-155; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 294; Uzunçarşılı, Medhal, Ankara 1970, s. 45, 55, 330, 349, 359, 396, 399, 426-427, 429, 432; Ahmed Çelebi, İslâmda Eğitim-Öğretim Tarihi (trc. Ali Yardım), İstanbul 1983, s. 283-286; Mehmet Genç, "Osmanlı Esnafı ve Devletle İlişkileri", Ahilik ve Esnaf, İstanbul 1986, s. 116-117; Bedri Noyan, Bektaşîlik Alevîlik Nedir?, Ankara 1987, s. 296; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 158-159; II, 824, 912; Ali Torun, Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler Üzerine Bir İnceleme, Ankara 1998, s. 72, 79-80, 91, 100-101, 110, 172-177, 181-183, 185-186, 189, 191, 193-195, 197-200; Özbay Güven, "Geleneksel Okçuluk ve Güreş Sporunda Ahiliğin Etkileri", II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri (13-15 Ekim 1999 Kırşehir), Ankara 1999, s. 157-188; Nurhan Atasoy, Derviş Çeyizi: Türkiye'de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi, İstanbul 2000, s. 137, 138, 145-146, 148, 245, 281; Mehmet Alpargu, "Türkistan Hanlıkları", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, VIII, 579; S. Halûk Kortel, "Delhi Türk Sultanlığı'nda Teşkilât", a.e., VIII, 731, 735; Cemaleddin Server Revnakoğlu, Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü (haz. M. Doğan Bayın - İsmail

Dervişoğlu), İstanbul 2003, s. 42, 50, 90, 240, 331-336; G. Makdisi, Ortaçağ’da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı (trc. Ali Hakan Çavuşoğlu - Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul 2004, s. 53-56; Abdülbaki Gölpınarlı, “İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları”, İFM, XI/1-4 (1949-50), s. 36-37, 47-53, 90, 98, 220-225, 232-234, 304; M. Yûsuf el-Fârûkī, el-ʿArâfe ve’n-neḳābe müʾessesetân ictimâʿiyyetân mühimmetân fi’l-ʿahdi’n-nebevî”, Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XVII/2, İslâmâbâd 1982, s. 83-87; D. de Weese, “The Descendants of Sayyid Ata and the Rank of Naqīb in Central Asia”, JAOS, CXV/4 (1995), s. 615, 616; Pakalın, II, 647-648; C. E. Bosworth - J. Burton-Page, “Naḳīb”, EI^2 (İng.), VII, 926; Mustafa Fayda, “Atâ”, DİA, IV, 33; M. Hüseyin el-A‘lamî el-Hâirî, Dâʾiretü’l-maʿârifi’ş-Şîʿiyyeti’l-ʿâmme, Beyrut 1413/1993, XVIII, 190.

Gülgün Uyar

NAKÎBÜLEŞRAF

(نقيب الأشراف)

Seyyid ve şeriflerle ilgili işlere bakan yetkili.

Sözlükte “vekil, bir topluluğun başkanı” anlamındaki nakīb kelimesiyle Hz. Muhammed’in, kızı Fâtıma’nın iki oğlundan Hasan’ın soyunu ifade eden eşrâftan (tekili şerîf) oluşan terkip, peygamber soyundan gelenlerle ilgilenmek üzere kurulan teşkilâtın sorumlusu için kullanılmıştır. Resûl-i Ekrem’in ailesi, yakın akrabası ve soyundan gelenler müslümanlar nazarında müstesna bir mevkiye sahip olmuş, bunları sayıp sevmenin dinî bir vecîbe olduğu kabul edilmiş (bk. ÂL; EHL-i BEYT) ve onlarla ilgili bazı hizmetleri ifa etmek üzere görevliler tayin edilmiştir. Böylece zamanla nikābet müessesesi ortaya çıkmış, bununla ilgili görevlilere de nakīb, nakībü’l-eşrâf ve nakībü’n-nükabâ gibi isimler verilmiştir.

Resûlullah gibi ailesi ve akrabaları da zekât ve sadaka alamadıkları için kendilerine ganimetten pay ayrılmış, Resûl-i Ekrem bu payı dağıtmak üzere Hz. Ali’yi görevlendirmiş, Hz. Ali bu görevini Hz. Ebû Bekir ve Ömer devrinde de sürdürmüştür.

Halife Ömer tarafından kurulan divan teşkilâtında hisselerin tesbitinde Hz. Peygamber’e yakınlığın önemli bir unsur olarak dikkate alınması ve feyden pay alacakların isimlerinin tescil edilmesi, Resûl-i Ekrem’in soyu ve akrabasının tesbitine imkân sağladığı gibi böyle bir akrabalık iddiasında bulunanlara da (müteseyyid) engel teşkil etmiştir. Ehl-i beyt’e karşı genellikle olumsuz bir tavır içinde olan Emevîler’den sonra Abbâsîler’in iktidara gelmesi nikābet müessesesinin oluşumuna zemin hazırladı. Âl-i Abbas soyundan gelenlerle (Abbâsîler) Âl-i Ebû Tâlib (Hz. Ali ile Fâtıma) soyundan gelenlerin (Tâlibîler) kayıtlarını tutmak için merkezde “nakībü’l-ensâb” adı verilen bir görevli belirlendi. Her iki aile mensuplarının kayıtları ayrı tutulmakla birlikte Abbâsî ve Tâlibî nikābeti bazan birleştirilmiştir. Uygulama yayılınca her bölgede bu görevi yerine getirecek bir kişi belirlendi ve buna “nakib”, nakiblerin bağlı bulunduğu kişiye de “nakībü’n-

nükabâ" unvanı verildi. Halife Mütevekkil-Alellah devrinde (847-861) Ömer b. Ferec er-Ruhhacî'nin Tâlibîler'in işlerini üstlendiği (Taberî, IX, 266), halifeler nezdinde itibar sahibi olan ve İbn Tûmâr diye bilinen Ahmed b. Abdüssamed b. Sâlih'in (ö. 302/914-15) hem Abbâsî hem Tâlibîler'in nakibliğini şahsında birleştirdiği, vefatından sonra da bu görevin oğlu Muhammed'e geçtiği (Safedî, VII, 65-66) nakledilmektedir. Genellikle Tâlibîler ve Abbâsîler için kendi soylarından nakib görevlendirilir, bu vazifenin hac emirliği, kadılık, hatiplik ve vezirlikle birleştirildiği de olurdu. Nakībü'n-nükabâlar halife menşuruyla tayin edilir ve kendilerine "el-Murtazâ zü'l-mecdeyn, er-Rızâ zü'l-fahreyn, Nûrü'l-hüdâ, et-Tâhir" gibi unvanlar verilirdi. Bunlar bazan elçilik için tercih edilir, ayrıca resmî karşılama törenlerinde protokolde yer alırlardı. Bu dönemde nakiblerin görevleri Hz. Peygamber'in soyuna mensup kişilerin kayıtlarını tutmak, evliliklerinde denklik kuralına uymalarını sağlamak, haklarını korumak ve onların başkalarının haklarına riayet etmesini sağlamak, fey ve ganimetlerden kendilerine düşen payları dağıtmak ve suç işleyenlerin cezalarını belirlemekti.

Diğer İslâm ülkelerinde de görülen nakîbüleşraflık müessesesinin ilgi alanında zamanla bir daralma oldu. Fâtımî, Eyyûbî, İlhanlı ve Memlükler'de teşkilât sadece Hasan ve Hüseyin soyundan gelenlerle ilgilenmeye başladı. Anadolu Selçukluları'nda da seyyid ve şeriflerin kayıtlarının tutularak nesep kargaşasının önlenmesi, gelirlerinin temini ve ticarî faaliyette bulunanlara vergi muafiyeti sağlanması gibi işleri yürüten görevlilerin varlığı bilinmektedir.

Osmanlılar'da benzeri bir müessesenin ihdasıyla ilgili ilk bilgiler Yıldırım Bayezid dönemine kadar iner. Seyyid ve şeriflerle ilgilenmek üzere Yıldırım Bayezid zamanında 802 Ramazanında (Mayıs 1400) bir makam ihdas edildiği ve bu makama ilk olarak Bağdat eşrafından, Bursa'da İshâkıyye (Kâzerûniyye) zâviyesi postnişini Seyyid Muhammed Nattâ' Hüseynî'nin getirildiği bilinmektedir. Ankara Savaşı'ndan sonra Timur ordularına esir düşen ve serbest bırakılmasının ardından Hicaz'a giden Seyyid Muhammed Nattâ', II. Murad zamanında (1421-1444) Bursa'ya dönerek tekrar eski görevine başladı. Vefatı üzerine yerine büyük oğlu Zeynelâbidin geçti.

Bu makamın Osmanlı Devleti'nde kurumlaşma süreci açısından önemli dönüm noktası, II. Bayezid'in 900'de (1494) bu göreve hocası Seyyid Abdullah'ın oğlu Seyyid Mahmud'u maaşlı olarak tayin etmesiyle gerçekleşti. Bu tarihe kadar görevliler devletten düzenli bir ücret almaz ve "nâzır" unvanıyla anılırlardı. Yeni tayinle birlikte, Memlük yönetimindeki Mısır ve Suriye gibi merkezlerde aynı görevde bulunan kişinin nakîbüleşraf unvanını kullanmasından hareketle Osmanlı Devleti'nde de bu unvan benimsendi. Nakîbüleşraf unvanını kullanan ilk kişi olan Seyyid Mahmud vefatına (ö. 944/1537 [?]) kadar bu görevde kaldı.

Zamanla Osmanlı hiyerarşisinde önemli bir yer edinen nakîbüleşraf genellikle sâdât arasından ve ilmiye mensuplarından seçilirdi. Bunlar XVII. yüzyılın ortalarına kadar ömür boyu vazifede kalmışlar, daha sonra ise çeşitli sebeplerle azledilmiş veya görevden feragat etmişlerdir. Daha önce kadı, kazasker veya şeyhülislâm olanlar bulunduğu gibi iki görevi aynı anda yürütenler de vardı (Ahmed Rifat, s. 28-33; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 167). Osmanlı nakîbüleşrafları İstanbul'da ikamet ederdi; diğer şehirlerde sâdât arasından belli bir süre için seçilen nakîbüleşraf kaymakamları bulunurdu. Bunlarda bir derecelendirmeye gidilmişti. Meselâ İstanbul'da bulunan nakîbüleşraf Kudüs nakîbüleşraf kaymakamını, o da Filistin bölgesindeki kaza ve mutasarrıflıkların nakîbüleşraf kaymakamlarını tayin ederdi. Kaymakamların görev alanının bir kaza veya sancak sınırlarını aştığı da olurdu (Walid al-Arid, s. 47). Nakîbüleşraf kaymakamlığı önemli bir nüfuz ve maddî gelir kaynağıydı. Dolayısıyla bunlar genellikle nüfuzlu ailelerden seçilirdi. Bazan da Şam örneğinde olduğu gibi şeyhülmeşâyih ve nakîbüleşraflık görevlerinin bir kişiye verildiği olurdu (Schilcher, s. 109).

Nakîbüleşraflar görevlerini genellikle kendi ikametgâhlarında yerine getirirlerdi, ancak II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) Yıldız Sarayı semtinde ayrı bir mekân tahsis edilmişti. Nakîbüleşraftan sonraki en yetkili kişiye "alemdar", diğer memurlara da "çavuş" denirdi. Alemdarın en önemli görevi sancak-ı şerifi taşımak olduğu için bu unvanı almıştı. Konaklarında, suç işleyen sâdâtı hapsedecekleri özel yerleri bulunurdu. Hükümetle yazışmalarını doğrudan sadrazamla yaparlardı.

Bu makamın önemli görevlerinden biri de seyyid ve şeriflerin şeceresini kaydederek müteseyyidlerin seyyidlere sağlanan imtiyaz ve imkânlardan

istifadesini engellemekti. Lutfi Paşa'ya göre XVI. yüzyılda birçok müteseyyid ortaya çıkmış ve bu durum kayıt defterlerinin önemini arttırmıştı (Kütükoğlu, s. 98). Merkezde ve taşrada seyyid ve şeriflerin kayıtlı olduğu nakîbüleşraf defterleri bulunurdu. Nakîbüleşraflar seyyidlik beratının verilmesi, sâdâta sağlanan askerlik ve örfî vergi muafiyetlerinin uygulanması, lehte ve aleyhte vuku bulan davalara müdahil olunması, suçluların cezalandırılması ve evlilik işlemlerinde bu defterlere başvururlardı.

Merasimlerde nakîbüleşrafların önemli bir yeri vardı. Biat, muayede, Kılıç kuşanma ve mevlid gibi törenlerinin yanı sıra XIX. yüzyılda uygulanmaya başlanan cülûs ve velâdet günlerinde nakîbüleşraflar şeyhülislâmlarla birlikte ön sıralarda yer alır ve zaman zaman tören duasını yaparlardı. III. Selim'in cülûsu esnasında ilk biatı dualarla Nakîbüleşraf Derviş Efendi yapmıştı. III. Ahmed, I. Mahmud, III. Mustafa ve I. Abdülhamid'e şeyhülislâm ve nakîbüleşraf beraberce, IV. Mustafa, II. Mahmud

ve Abdülmecid'e sadece nakîbüleşraf Kılıç kuşandırmıştır. Padişahın bizzat sefere katıldığı zamanlarda nakîbüleşraf da bir kısım sâdât ile iştirak eder ve sancak-ı şerifin yanından ayrılmazdı. Diğer seferlerde ise nakîbüleşrafı temsilen alemdar katılır ve sancağı taşırdı. Bu durumda nakîbüleşraf ordunun Uğurlanması ve karşılanması törenlerine iştirak ederdi.

Seyyid ve şerifler özel kıyafet giyerlerdi. Bunun için Osmanlı öncesi dönemde yeşil, siyah ve kırmızı gibi farklı renklerin seçildiği görülür. Osmanlı döneminde ise Abbâsîler'de başlayan ve daha sonra sıkça kullanılan yeşil sarık giyme âdeti düzenli biçimde uygulandı. Hatta Osmanlılar, yeşil rengi şeriflerin alâmeti saydıklarından Mekke emîri olan şerife gönderilen nâmelerin keselerinin, hil'atlerin ve harvanîlerin yeşil renkte olmasına özen gösterirlerdi. Nakîbüleşrafın resmî elbisesi XVIII. yüzyıldan itibaren kazasker elbisesiyle aynı olup en belirgin farkı kavuğu üzerine yeşil sarmasıydı. Nakîbüleşraflık hilâfetin ilgasıyla birlikte kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IX, 266; Mâverdî, el-Ahkâmü’s-sultâniyye: İslâmda Hilâfet ve Devlet Hukuku (trc. Ali Şafak), İstanbul 1976, s. 104-107; Safedî, el-Vâfî, VII, 65-66; Mecdî, Şekāik Tercümesi, II-V, bk. İndeks; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, bk. İndeks; Ahmed Rifat, Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kirâm ve Nakibüleşrâflar: Devhatü’n-nukabâ (haz. Hasan Yüksel - M. Fatih Köksal), Sivas 1998; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 161-172; a.mlf., Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1972, s. 4-12; L. S. Schilcher, Families in Politics: Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries, Stuttgart 1985, s. 109, 124-131, 194-211; Mübahat S. Kütükoğlu, “Lütfi Paşa Âsafnâmesi”, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan, İstanbul 1991, s. 98; M. Winter, Egyptian Society under Ottoman Rule: 1517-1798, London 1992, s. 185-195; a.mlf., “The Ashrāf and Niqābat al-Ashrāf in Egypt in Ottoman and Modern Times”, AAS, XIX (1985), s. 17-41; Walid al-Arid, XIX. Yüzyılda Cebel-i Nablus (doktora tezi, 1992), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 46-59; Abdeljelil Temimi, Etudes sur les relations arabo-ottomanes et turques, Zaghouan 2000, s. 17-24; Murat Sarıcık, “Osmanlı Devleti’nde Nakîbül-Eşrâflık Kurumu”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, X, 385-393; a.mlf., Osmanlı İmparatorluğu’nda Nakîbü’l-Eşrâflık Müessesesi, Ankara 2003; Zafer Erginli, “Osmanlı Devleti’nin İlk Resmî Nakîbül-Eşrafı Olan Bir Derviş: Seyyid Natta‘”, Gümüşlü’den Günümüze Osmanlı Kültüründe Bursa (haz. Hasan Basri Öcalan), İstanbul 2003, s. 138-148; Hakan T. Karateke, Padişahım Çok Yaşa: Osmanlı Devletinin Son Yüzyılında Merasimler, İstanbul 2004, s. 33-34, 58-60, 79, 96, 224; Rüya Kılıç, Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler, İstanbul 2005, tür.yer.; Ali Emîrî, “Hâdim ve Hâfız-ı Emânât-ı Mübâreke ...”, Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası, sy. 19, İstanbul 1335, s. 420 vd.; M. Rosen, “The Naqīb al-Ashrāf Rebellion in Jerusalem and its Repercussions on the City’s Dhimmīs”, AAS, XVIII/3 (1985), s. 249-270; A. R. ‘Alāmarvedaštī, “L’origine della Niqābat al-Ašrāf nella storia dell’Islam”, OM, XVIII (1999), s. 297-322; Bilgin Aydın, “Meşihat Arşivi’nde Muhafaza Edilen Nakibul-Eşraf Defterleri”, MÜTAD, sy. 10 (2001), s. 21-26; Pakalın, II, 647-648; A. Havemann, “Naḳīb al-Ashrāf”, EI² (İng), VII, 926-927; C. van Arendonk - [W. A. Graham], “Sharīf”, a.e., IX, 333-334.

Şit Tufan Buzpınar

NAKİT

(النقد)

Nakd kelimesi fıkıhta “para, iki tarafa borç yükleyen akidlerde bedelin peşin olması ve para borçlarında ödeme” anlamlarına gelir. 1. Para Anlamında. Nakit kelimesi (çoğulu nukud) iktisadî kıymetlerin ölçülmesi ve mübadelesine yarayan ve ödeme vasıtası işlevini gören parayı belirtmek için kullanılır. Dar anlamda para bir ülkede tedavülde bulunan millî parayı, geniş anlamda hem bunu hem yabancı ülke paralarını ifade eder. Hz. Peygamber ve Hulefâ-yı Râşidîn döneminde tedavülde bulunan para genellikle Bizans’ın altın dinarı ile Sâsânîler’in gümüş dirhemi idi; “nakdân” denildiğinde bu iki para kastediliyordu. Hatta Abdülmelik b. Mervân zamanına kadar (685-705) yerli para darbedilmediğinden dinar tedavülünün hâkim olduğu Şam ve Mısır yöresi halkı “ehlü’z-zeheb”, dirhem tedavülünün hâkim olduğu Irak yöresi halkı “ehlü’l-verık” diye anılıyordu. İki para arasında değer yönünden 1/10’luk bir oran bulunduğu için Hz. Ömer, Resûl-i Ekrem’in deve üzerinden belirlediği diyetin karşılığını 1000 dinar ve 10.000 dirhem şeklinde tesbit etmiştir (el-Muvaṭṭaʾ, “ʿUḳūl”, 2; ayrıca bk. DİNAR; DİRHEM).

Tedavüldeki paralar sikke halinde de olsa farklı ağırlıklarda bulundukları, zamanla aşındıkları veya kırpıldıkları için sayı ile değil tartıyla işlem görmekteydi (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, V, 17). Ödemelere esas teşkil eden bu paraların yanı sıra ufaklık para olarak çeşitli madenlerden, özellikle bakırdan değişik ağırlıklarda kesilmiş felsler de zaman içinde tedavüle çıkmıştır. Genişleyen İslâm coğrafyasında başta altın ve gümüş olmak üzere çeşitli metallerden kesilmiş farklı ağırlık ve şekillerde madenî paralar (akçe, mangır) tedavül imkânı bulmuştur. Klasik fıkıh eserlerinde nakitle ilgili dinî hükümler işlenirken bu madenî paralar esas alınmıştır. 1929 dünya ekonomik buhranından sonra metal sisteminden kâğıt para sistemine geçilmiş ve artık para denilince kâğıt para ve ufaklık metal para anlaşılır olmuştur. Kâğıt paranın değerinin itibarî, yani gerçek kıymetinin temsil ettiği değerle mukayese edilemeyecek kadar düşük olması pek çok iktisadî ve hukukî problemi de beraberinde getirmiştir (bk. PARA).

Tedavülden kalkma ve değer dalgalanmaları gibi parasal olayların borç ilişkilerine etkisi fakihleri meşgul eden bir mesele olmuştur. Metal para tedavülünün cârî olduğu dönemlere ait eserlerde tedavülden kalkma olayının borç ilişkilerine etkisi kabul edilmiş ve çeşitli çözümler geliştirilmiştir. Fakat değer dalgalanmalarının borç ilişkilerini etkilemesine pek sıcak bakılmamıştır. Metal para dönemine ait yaklaşımlar kâğıt para dönemi problemleri için tatminkâr bulunmamış ve yeni çözüm arayışları başlamıştır. Bu bağlamda para değerindeki dalgalanmalara karşı döviz değeri, altın değeri veya eşya değeri kaydı gibi alacaklıyı koruyan birtakım tedbirler geliştirilmiştir. Bu kayıtlar ödemenin memleket parası üzerinden yapılması, fakat ödenecek miktarın belli bir miktardaki dövizin, altının yahut belirli mal veya malların ödeme veya vade tarihindeki değerine göre belirlenmesi üzerinde anlaşmayı ifade eder. Altınla ifa kaydı ise altın değeri kaydından farklı olup iki şekilde gerçekleşebilir. Birinci şekilde asıl borç altın dışında bir şey, daha çok bir para borcu olarak doğmakta, ancak taraflar bu para borcunun doğumu sırasında ne kadar altına tekabül ediyorsa o miktarda altının ifa edileceği hususunda anlaşmaktadır. Özellikle karz işleminde bu yola, ödünç verenin ödünç verdiği paranın o günkü alım gücünü muhafaza etmesi amacıyla başvurur. Vadeli sarf işlemi mahiyetinde olduğundan fıkıhta bu tür anlaşmalar tecviz edilmemiştir. Altınla ifa kaydının ikinci şeklinde ise borcun konusu borç ilişkisi kurulurken altından ibarettir; bir başka şeyin altına çevrilmesi söz konusu değildir. Bey‘ akdinde semen, kira akdinde kira bedeli altın olarak kararlaştırılabileceği gibi karz akdinde mukriz belli miktarda altını ödünç verebilir. Bu durumlarda borçlunun ifa edeceği edim altından ibaret olur. Miktar ve nitelik yönünden yeterince belirlenmiş olan altının bu şekilde akiddeki edimlerden birine doğrudan konu yapılmasında fıkhî açıdan sakınca yoktur. Dövizle ifa kaydı Hakkında da kıyasen aynı sonuca varılabilmektedir.

Nakit, mal varlığının aktif kısmını oluşturan kalemlerden biri olup iktisadî anlamda

bir mal değildir. Malın en belirgin özelliği fayda sağlaması, yani ihtiyaçları doğrudan tatmin etmesidir. Para ise ancak ihtiyaç tatminine aracılık eder. İbn Kayyim, bu noktaya dikkat çekerken paranın bizâtihi amaçlanan bir nesne olmayıp bu nitelikteki mallara ulaştırması için talep edildiğini, kendi

maddesi maksut bir mal haline gelirse sosyal düzenin bozulacağını belirtir (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, II, 157).

Fıkıhta mal tasnifi yapılırken para özelliği taşıyanlar için "nukūd", para dışında kalan menkul mallar için "urûz" terimleri kullanılmıştır. Para özelliği taşıyan ve mislî mal kabul edilen altın ve gümüş ağırlık ölçüsüyle tedavül ediyorsa mislî-veznî, sayıyla tedavül ediyorsa mislî-adedî grubu içinde yer alır. Altın ve gümüş ister külçe halinde ister mâmul halde bulunsun çok defa sikke para hükümlerine tâbi tutulmuştur. Altın ve gümüşün de içinde yer aldığı altı kalem malın birbiriyle değiştirilmesi durumunda peşin ve eşit miktarda olmasını emreden hadisteki altın ve gümüş mübadelesiyle ilgili faiz yasağı hükmünün gerekçesi Şâfiîler, Mâlikîler ve Hanbelîler tarafından para olma özelliği (semeniyyet) şeklinde belirlenmiştir. Öte yandan paranın belli bir fazlalıkla borç verilmesi veya vadesi gelen borcun belli bir fazlalık karşılığında vadesinin uzatılması faiz olarak nitelendirilmiş ve geniş tartışmalara konu olmuştur. Zekâta tâbi malların tasnifinde nakit emvâl-i bâtına olarak nitelenenler içinde yer alır. Borçlar hukukunda nakit, hukukî işlemlere konu olması yanında haksız fiil sorumluluğunda kıymet tazmini meselelerinde önem kazanır. Tazminat hukukunda prensip olarak mislî malların tazmini misliyle, kıyemî malların tazmini kıymeti üzerinden yapılır.

Para iki tarafa borç yükleyen akidlerde daima semen konumundadır. Sarf akdinde her iki bedel de para olduğundan ikisi de semen konumundadır ve faiz kapsamına girmemesi için iki bedelin akid meclisinde peşin ödenmesi gerekir. Para-mal mübadelesinde para her hâlükârda semen konumundadır. Bey‘ akdinde para semen, satıma konu olan mal ise mebî‘dir. Selem akdinde peşin ödenmesi gereken bedel paradan ibaret olmasa bile semen konumundadır. Mudârebe sermayesinin para veya para cinsinden bir şey olması gerekir.

Para borçlarında edim daima belirli bir meblağı ifade eder. Parayı temsil eden maddenin bizâtihi kendisi maksut değildir, asıl maksat o maddenin temsil ettiği parasal özelliktir. Bu sebeple para borçlarında cins borçlarından farklı olarak sadece miktarının bilinmesiyle maksat hâsıl olur (Serahsî, XV, 40). Borçlanılan miktarın ödenmesiyle ifa gerçekleşir. Bu miktar çeşitli değerdeki para birimlerinden oluşturulabilir.

Mutlak olarak belirtilen para akdin yapıldığı yerde tedavülde bulunan hâkim paradır (memleket parası). Orada farklı değere sahip birden fazla para tedavülde bulunuyor ve hepsi aynı şeklide kabul görüyorsa akid yapılırken bunlardan hangisinin kastedildiğinin belirtilmesi kaçınılmaz hale gelir. Aksi takdirde edim meçhul kalacağından akid geçersiz olur. Haksız fiil sonucu telef olan şeyin değeri ve zevcenin nafakası gibi akid dışı kaynaklardan doğan para borçları da memleket parası ile belirlenir (Burhâneddin ez-Zerkeşî, II, 428) ve ödeme buna göre yapılır. Fakat taraflar ödemenin yabancı para üzerinden yapılmasını kararlaştırabilir ve bu durumda ifa borcun ancak belirtilen para cinsinden ödenmesiyle gerçekleşir. Para borcu kural olarak nakden ödenir. Başka bir yöntemle yapılacak ifayı alacaklı reddedebilir.

Para, bey‘ akdinde ferden tayin edilmeyen karşı edimi ifade eden semen terimiyle özdeş olmadığından bu edim paradan başka bir şey olabilir. Türk hukuk doktrininde ise semenin mutlaka para olması gerekir; aksi takdirde yapılan akid artık trampa olur, bedellerden birinin mislî mal olması ve nev‘an tayin edilmesi buna engel değildir. İslâm hukukunda trampa, ferden tayin edilen bir şeyin yine ferden tayin edilen başka bir şeyle mübadelesi karşılığında kullanıldığı için semen terimi paradan daha geniş bir kapsama sahiptir. Ayrıca altın ve gümüş fıkıhta mutlak anlamda para sayılırken bunlar günümüzde birer mal telakki edilmektedir. Bu sebeple bir tarafta herhangi bir mal, diğer tarafta gümüş veya altın olacak şekilde yapılan bir mübadele İslâm hukukunda mutlak bey‘ kabul edilirken Türk hukuk sisteminde yine trampa sayılmaktadır. İslâm hukukunda semenin mutlaka para olması gerekmediğinden mislî bir mal da peşin ödenmek üzere bedel olarak kararlaştırılabilir. Ancak akid sırasında mislî mal dış âlemde taraflarca somutlaştırılmışsa artık o mal borcun konusu olarak belirli hale gelir ve mebî‘ gibi işlev görür. Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Züfer’e göre özellikle bey‘ akdinde bedelin para olması durumunda da tayin edilen para ferden muayyen hale gelir. Züfer dışındaki Hanefîler’le Mâlikîler’e göre ise mislî maldan farklı olarak para taraflarca tayin edilse bile taayyün etmez (Kâsânî, V, 233; Karâfî, III, 255-257).

2. Peşin Anlamında. Fıkıhta nakit kelimesi zarf olarak kullanıldığında iki tarafa borç yükleyen akidlerde bedel konumundaki borcun peşin olmasını

ifade eder. Özellikle ifa zamanı belirtilmeden yapılan bir akidde bedelin peşin mi vadeli mi olacağı tartışılırken aksini gösteren bir durum yoksa bedelin nakden (peşin) ödenmesi gerektiği belirtilir. Bu bağlamda nakit müeccelin karşıtı olup borcun muaccel olması demektir. Taraflar borcun muaccel veya müeccel olduğunda anlaşmazlığa düşerse, meselâ alıcı semenin müeccel, satıcı muaccel olduğunu iddia ederse akdin yapıldığı yerdeki örfe uygun olan iddia kabul edilir. Her iki tarafın iddiası örfe uygunsa ve satım konusu şey mevcutsa taraflar karşılıklı yemin eder ve akid feshedilir. Mal mevcut değilse yemin ettirilerek alıcının sözü kabul edilir.

3. Ödeme Anlamında. Nakit kelimesi “para borçlarının ödenmesi” anlamında da kullanılır. Bu durumlarda nakit ifanın özel bir türü olan para borcunun ödenmesi eylemini, yani ifanın borçluya ait olan yönünü ifade eder. İfanın alacaklıya ait olan yönü ise kabz olarak isimlendirilir.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “ʿUḳūl”, 2; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Aṣl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1410/1990, V, 17; Sahnûn, el-Müdevvene, III, 426; Serahsî, el-Mebsûṭ, Beyrut, ts., IV, 24, 66; VI, 353; VII, 85, 127, 215; XII, 139; XV, 40, 110, 139; XX, 57; Kâsânî, Bedâʾiʿ, Beyrut 1986, V, 156, 158, 219, 233; VII, 395; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), IV, 360, 617; V, 159-160; Karâfî, el-Furûḳ (nşr. M. Revvâs Kalʻacî), Beyrut, ts. (Dârü’l-maʻrife), III, 255-257; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Saʻd), Kahire, ts. (Mektebetü’l-külliyyâti’l-Ezheriyye), II, 30, 156, 157, 163; Burhâneddin ez-Zerkeşî, el-Mens̱ûr fi’l-ḳavâʿid (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, II, 428; Derdîr, eş-Şerḥu’ṣ-ṣaġīr ʿalâ Aḳrabi’l-mesâlik ilâ mez̠hebi’l-İmâm Mâlik, [baskı yeri yok] 1989 (Matbaatü’l-asriyye ve mektebetühâ), III, 253; İbn Âbidîn, Mecmûʿatü’r-resâʾil, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), II, 56-65; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü’l-ʿâmme li’l-mûcebât ve’l-uḳūd, Beyrut 1948, II, 218-219; A. von Tuhr, Borçlar Hukukunun Umumi Kısmı (trc. Cevat Edege), İstanbul 1952, s. 488; Beşir Gözübenli, İslâm’da Para ve Fonksiyonları (doktora tezi, 1986), Atatürk Üniversitesi Sosyal

Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; a.mlf., “Para Kavramı’na İslâmî Yaklaşım Üzerine Bazı Düşünceler”, Para, Faiz ve İslâm (haz. Sabri Orman - İsmail Kurt), İstanbul 1992, s. 69-71; Selâhattin Sulhi Tekinay v.dğr., Borçlar Hukuku: Genel Hükümler, İstanbul 1988, s. 1027, 1037-1038; Fikret Eren, Borçlar Hukuku: Genel Hükümler, Ankara 1991, I, 153-156; Sabri Orman,

“Modern İktisat Literatüründe Para, Kredi ve Faiz”, Para, Faiz ve İslâm, s. 2; Mehmet Erkal, “Madenî Para, Banknot ve Kâğıt Para Mübadelesinde Faiz”, a.e., s. 161-169; Bilal Aybakan, İslam Hukukunda Borçların İfası, İstanbul 1998, s. 72-80, 148-151; R. Savatier, “Paranın Değerden Düşmesi ve Akitlerin Hukukî Durumu” (trc. İzzettin Doğan), Mukayeseli Hukuk Araştırmaları Dergisi, VI/9, İstanbul 1972, s. 161-176.

Bilal Aybakan

NAKKĀRE

(نقاره)

Vurmalı bir çalgı.

Sözlükte “vurmak” anlamındaki nakr kökünden türeyen nakkāre, mûsiki aletlerini inceleyen ilim adamlarının (organolog) derisi sesliler sınıfının kâse davullar kategorisini oluşturan çalgılar için kullandığı genel bir addır. Araplar vasıtasıyla Endülüs’e, oradan Batı Avrupa’ya geçen nakkāre İspanyolca, Fransızca ve İtalyanca gibi dillerde de kullanılır. Nakkāre kelimesi ayrıca Azerbaycan, Özbekistan, Ermenistan, Pakistan, İran, Hindistan ve Doğu Türkistan’da da görülür. Azerbaycan’daki nagara iki derili silindirik küçük davulun adıdır. Aynı çalgıya verilen “goltug davulu” adı Türkiye’de “koltuk davulu” biçiminde yaygınlaşmıştır. Anadolu’da dövme bakırdan veya pişmiş topraktan yapılan bu tür halk müziği çalgılarına çifte nağra denmektedir.

Osmanlı mehterhânesinin, yüzüne deri gerilmiş üç vurmalı sazından biri olan nakkāre, yarım küre biçimindeki dövme bakırdan bir gövdenin üzerine deve (veya eşek) derisi gerilerek yapılan küçük bir çift davul olup “zahme” veya “tokmak” adı verilen ahşap çubuklarla çalınır. Kâse de denilebilecek bu davullardan biri diğerine göre daha küçük ve derisi daha incedir. Nakkārenin boyutları için kesin rakam vermek zordur. Ancak çapı için en yaygın ölçünün 25-35 cm. olabileceği söylenir. Derinliği genellikle çapın yarısı kadardır veya daha derindir.

Mehterhânede kullanılan dev kâse davullar “kös” (kûs) adıyla anılır. Küçük kös olarak da nitelenebilecek olan nakkāreyi çalana “nakkārezen” veya “nakkāreî” denir. Mehterhâne nevbet düzeninde nakkārezenler zurnazenlerin yanında bağdaş kurmuş vaziyette oturarak çalarlardı. Yürüyüş halinde at üzerinde iseler nakkāreleri eyerlerinin önüne, yaya iseler bir kuşakla bellerine bağlarlardı. Yürüyüşte sol pazu üstüne yerleştirilerek çalınan daha küçük nakkāreler de yapılmıştır. Bu küçük nakkārelerin birine sol eldeki ince çubukla zayıf, diğerine sağ eldeki daha

kalın çubukla kuvvetli zamanlar vurulurdu. Küçük nakkāreler bazı dergâhlarda kullanılan ve “nevbe” adı verilen çalgıları andırır. Aynı adla dairenin yanında ikincil bir ritim çalgısı olarak da kullanılmış olan nakkāre eski İstanbul’da açık hava eğlencelerinde, özellikle düğünlerde çalan “mehter-i bîrûn” adlı mûsiki takımının başlıca ritim sazıydı.

Tarikat toplantılarında ve özellikle Mevlevî mûsikisinde önemli bir yeri bulunan nakkāreye Mevlevî dergâhlarında kudüm adı verilmiştir. Evliya Çelebi’nin, Seyahatnâme’sinde dinî törenlerde çalınan sazlar içerisinde sık sık nakkāreden bahsetmesinin yanı sıra XVII. yüzyıl ortalarında yetişmiş nakkārezen Ali Çelebi, Sâdık Çelebi ve Üsküdarlı Sâlih Çelebi gibi kudümzenlerden söz etmesi, kudüm ve nakkāre adlarının aynı çalgının farklı çevrelerdeki isimleri olduğunun bir delili sayılmalıdır (bk. KUDÜM).

BİBLİYOGRAFYA

Evliyâ Çelebi, Seyahatnâme, I, 636; IV, 355; VIII, 771; IX, 413; X, 428-429; Mahmut Ragıp Gazimihal, Musıki Sözlüğü, İstanbul 1961, s. 174-175; Haydar Sanal, Mehter Musikisi, İstanbul 1964, s. 83-85; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş: Türklerde Devlet ve Ordu Mehteri, Ankara 1987, VIII, 238-266; Stanley Sadie, Grove Dictionary of Musical Instruments, London 1995, II, 739-742, 747-749; Habib Hasan Touma, La musique arabe, Paris 1996, s. 109; D. Franke, Museum des Institutes für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt 2000, s. 241-243; M. Rızâ Dervîşî, Dâ᾿iretü’l-Maʿârif-i Sâzhâ-yi Îrân, Tahran 1384 hş., II, 233-414; H. Usbeck, “Türklerde Musiki Aletleri”, MM, sy. 254 (1970), s. 28.

Fikret Karakaya

NAKKĀREHÂNE

(نقاره خانه)

XIX. yüzyıla kadar Türk ve İslâm devletlerinin teşkilâtlarında yer alan bando takımlarına verilen isimlerden biri

(bk. MEHTER).

NAKKAŞ

(النقاش)

Çeşitli maddeler üzerine resim ve süsleme yapan sanatkâr, ressam, işlemeci.

Sözlükte “birden fazla renkte boyamak, iğne veya özel aletlerle işleme yaparak süslemek” anlamındaki nakş kökünden türeyen nakkāş bu işi meslek edinenlere verilen unvandır. Bu unvan aslında hakkâk, oymacı, tezhip ustası gibi sanatçıları da içermekle birlikte tarihte daha çok “ressam, minyatür ressamı” mânasında kullanılmış, bez ve kumaş üzerine iğneyle işleme yapanlara, motif nakşedenlere de nakşbend denilmiştir. Nakkaş kelimesi, daha çok minyatür ressamları için kullanılmaya başlandığı Emevî sonrası dönemlerde kitap sanatındaki müzehhip, siyahkalem, musavvir, şebihnüvis, meclisnüvis, cetvelkeş, renkzen ve tarrâh gibi değişik işler yapanların tamamını kapsamına almıştır. Bununla beraber genellikle minyatürcülere musavvir, tezhip yapanlara müzehhib ve boyasız çalışma yapanlara tarrâh adı verilmiştir.

Nakış kelimesi, ilk dönem İslâm kaynaklarında mühür olarak kullanılan “yüzük üzerindeki yazı ve resimler” anlamında geçmektedir. Kettânî’ye göre Hz. Peygamber’in yüzüğünün nakşı Hakkındaki rivayetler Medine’de o dönemde bir nakkaşın varlığını göstermektedir (et-Terâtîbü’l-idâriyye, II, 292). Kaynaklarda nakkaşlara üzerinde çalıştığı materyal veya eşyaya göre “nakkāşü’l-fidda, nakkāşü’z-zeheb, nakkāşü’s-sikke, nakkāşü’l-hicâre” gibi adlar verilmiştir. Meselâ mûsikişinas İbn Süreyc’in mugannî damadı Ebû Mes‘ûd Saîd’in aynı zamanda nakkaş olduğu ve Ebûkubeys’te taştan tencere (bürme) yaptığı rivayet edilir (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, V, 70; Safedî, XV, 261). Eş‘arî kelâmcısı Ebû Ca‘fer Muhammed es-Sülemî de “nakkāşü’l-fidda” idi (Hatîb, I, 325; İbnü’l-Cevzî, VII, 151). Mugīre b. Şu‘be’nin İranlı Mecûsî kökenli kölesi Ebû Lü’lü’ün demircilik ve marangozluk yanında nakkaşlık da yaptığı rivayet

edilir (Abdürrezzâk es-San‘ânî, V, 474; İbn Sa‘d, III, 345). İslâm sanatının günümüze ulaşan en eski nakkaşlık örnekleri Emevîler dönemine ait

Kubbetü's-sahre, Emeviyye Camii ve Kusayru Amre'deki fresk, kabartma ve mozaiklerdir. Abbâsîler devrinde özellikle Bağdat'ta 100'den fazla kitapçı dükkânı vardı ve istinsah edilen kitapların bir bölümü mutlaka minyatürlerle süsleniyordu.

Nakkaşlığın gelişmesinde Çin, İran ve Mezopotamya kültürlerinin yanında Nestûrîler ve Suriyeli hıristiyanlarla Halife Me'mûn'un ve Bermekîler'in teveccühünü kazanan Maniheist ressamların etkisi olmuştur. III. yüzyılda İran'da yaşayan Maniheizm'in kurucusu Mezopotamya kökenli Mani-i Nakkāş'ın (DİA, XXX, 118) kitaplarında mevcut kendi yaptığı minyatürler özellikle Uygurlar arasında yayılmış ve onların müslüman olmasıyla da İslâm nakkaşlığını etkilemiştir. Selçuklu nakkaşı Abdülmü'min el-Hûyî'nin resimlediği bir Varḳa vü Gülşâh nüshası ile (TSMK, Hazine, nr. 841) diğer bazı Selçuklu yazmalarının minyatürlerinde ve çeşitli seramik nakışlarında Uygur üslûbunun etkileri açıkça görülmektedir (a.g.e., I, 274). Selçuklular'ın Bağdat'ı ele geçirmesinden sonra edebî, tarihî ve ilmî eserlerin saray kütüphanelerine kazandırılması ve sultanlara sunulması bu sanatın gelişmesinde büyük rol oynamıştır. Abbâsî devrinden günümüze az sayıda nakkaşın eser ve menkıbeleri ulaşabilmiştir. Bunlardan biri, Tuğrul Bey için bir şiir külliyatını şairlerin portreleriyle süsleyen Cemâleddîn-i İsfahânî'dir. Onun yanında XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Dioskorides'in farmakoloji kitabı Kitâbü'l-Ḫaṣâʾiṣ fi'ṭ-ṭıbb'ın nakkaşı Abdullah b. Fazl ile Harîrî'nin el-Maḳāmât'ını resimleyen Vâsıtlı Yahyâ b. Mahmûd'un adları zikredilebilir. Çin sanatını bilen Türk ustaları kanalıyla Doğu Asya'nın resim anlayışı Batı'ya intikal etmeye başlamış ve önceleri Semerkant nakkaşlık sanatının merkezi iken daha sonra Herat öne geçmiştir. Moğol istilâsından sonra nakkaşlık sanatı daha da gelişmiştir. Moğol hânedanlarından Celâyirliler bu sanatta bir ekol kabul edilirler (bk. Kühnel, A Survey of Persian Art, V, 1838 vd.). İlhanlı Veziri Reşîdüddin Fazlullah'ın Tebriz yakınlarında kurduğu Rab'-ı Reşîdî mahallesinde de sanat atölyeleri yer alıyordu. Timurlu Şâhruh devrinde (1405-1447) ise Gıyâseddin Baysungur'un himayesinde Herat'ta bir kitap sanatı akademisi (kitaphâne) kurulmuş, birçok nakkaşın yetiştiği bu akademi Hüseyin Baykara'nın saltanat yıllarında (1470-1506) en parlak dönemini yaşamıştır. Minyatür sanatının en büyük ustası kabul edilen Bihzâd da değerli eserlerini burada vermiştir. Onun hocası olduğu söylenen Tebrizli Pîr Seyyid Ahmed, İran-Moğol ortak üslûbunun öncüsü sayılan Buharalı üstat Cihangir'in

talebesiydi; Cihangir ise Çinli nakkaş Gung'dan ders almıştı (Âlî, s. 64; Kühnel, Doğu İslâm Memleketlerinde Minyatür, s. 29). Tebriz, Şîraz, İsfahan, Buhara, Semerkant ve Herat Moğol kökenli idarelerin yıkılmasından sonra da önemli minyatür merkezleri olma özelliklerini sürdürdüler. Akkoyunlular, Karakoyunlular ve Safevîler dönemlerinde buralarda birçok ünlü nakkaş yetişmiştir. Sultan Muhammed, öğrencisi Heratlı üstat Muhammedî, önce İran, ardından Osmanlı sarayına hizmet eden Şahkulu, kadın nakkaş Bîbîceh, Mîr Musavvir, Âgā Mîrek, Dost Muhammed, Mirza Ali, Mîr Seyyid Ali, Muzaffer Ali, Şeyh Muhammed ve Abdüssamed bunlardan bazılarıdır.

Safevî sarayında bir müddet sürgün hayatı yaşayan Hümâyun'un ülkesine dönerken yanında Tebrizli sanatkârları da götürmüş olmasından dolayı Bâbürlü sarayında nakkaşlığa ilgi artmıştır. Hint-Bâbür nakkaşlığında en verimli dönem Ekber Şah zamanıdır. Ekber Şah'ın veziri Ebü'l-Fazl, Âyîn-i Ekberî'de nakkaşlar için özel bir bölüm ayırmıştır. Onun verdiği bilgilerden Bâbürlü sarayında Hindu ve müslüman nakkaşların beraber çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bu nakkaşlar arasında Abdüssamed, Mîr Seyyid Ali, Hüseyin Nakkaş, Basavan, Kesu Des (Kesu Kalan), önce İran, sonra Cihangir'in saray atölyesinde çalışan Âgā Rızâ Cihangîrî, Ferruh Beg, Miskin, Manohar, Mîr Hâşim, Bisan Das, Biçitr, Ebü'l-Hasan (Nâdirü'z-zamân), Govardhan, Payag ve tabiat tasvirleriyle ünlü Nakkaş Mansûr'un (Nâdirü'l-asr) yaptığı resim ve minyatürlerle süslenmiş edebî ve tarihî birçok eser günümüze ulaşmıştır. Evrengzîb zamanında saray nakkaşlığına önceki dönem kadar önem verilmemiştir; ancak saray dışında çalışan nakkaşlar bu sanatı devam ettirmişlerdir.

Osmanlılar'da nakkaşlık önce Amasya ve Bursa'da başlamış, ardından Edirne Sarayı'nda gelişmiştir. Şîraz'dan Edirne'ye geldiği sanılan bazı nakkaşlar yerli ustalarla beraber çalışmıştır. İstanbul'un fethinden sonra yetişen nakkaşlar arasında Fâtih Sultan Mehmed'in resimlerini yapan Sinan Bey ile Bursalı Şiblîzâde Ahmed ve Şehnâme-i Melik Ümmî'yi (TSMK, Hazine, nr. 1123) minyatürlerle süsleyen Abdullah Nakkaş'ın adları zikredilebilir. Yavuz Sultan Selim'in İran ve Mısır'dan getirdiği farklı gelenekleri temsil eden nakkaşlar Herat üslûbunu hatırlatan yeni bir üslûp geliştirmiştir. Nakkaşlar zamanla Osmanlı ehl-i hiref teşkilâtının en önemli bölüklerinden biri haline gelmiştir. Rebîülâhir 932 (Ocak-Şubat 1526)

tarihli bir mevâcib defterinde başta Şahkulu, Melek Ahmed, Hasan b. Mehmed, Hasan b. Abdülcelîl gibi büyük ustaların yer aldığı listede yirmi dokuz nakkaş ve on iki şâkirdin ismi zikredilmektedir (Meriç, s. 3-4). Kanûnî Sultan Süleyman, Şahkulu'na özel bir atölye tahsis etmişti ve zaman zaman kendisini ziyaret eder, çalışmasını seyrederdi. Saray nakkaşlarının tayinleri Enderûn-ı Hümâyun hazinedarbaşının arzının yanı sıra reîsülküttâbın tezkiresi de göz önünde bulundurularak

yapılırdı. Ehl-i hiref mevâcib defterlerinden nakkaşların bir kısmının Acem kökenli oldukları anlaşılmakta, Anadolu'dan gelen nakkaşların ise Rûmî nisbesiyle anıldığı görülmektedir (a.g.e., s. 3 vd.). Bunlar ayrıca nakkaşlar, şâkirdler, müteferrika nakkaşlar gibi kısımlara ayrılıyordu; başlarında da sernakkāşândan başka kethüdâ, serbölük, ser-oda-i evvel, ser-oda-i sânî gibi grup yöneticileri bulunuyordu. Nakkaşlar kapıkulu halkı olduğundan aynı zamanda Ordu-yı Hümâyun teşkilâtına bağlıydılar ve orduyla beraber sefere çıkar, görevlerini savaş sırasında da sürdürürlerdi. Nakkaşlara yevmiye üzerinden üç ayda bir maaş ödenir, maaş ve terakkileri maaş defterine yazılırdı. Aralarında Nakkaş Hasan Paşa gibi Enderun'da yetişip vezir pâyesi alanlar da vardı. Sarayın nakkaşlar cemaatinde bezenmesi istenen eser için yetenekli biri yoksa çarşı esnafı arasından bulunur ve ücret karşılığında çalıştırılırdı. Bayramlarda padişah, kendisi için yaptığı özel işleri getiren nakkaşı kaftan veya para vererek ödüllendirirdi. Nakkaşların tayin, maaş, terfi, çıkış gibi işlemlerinden ve yapılması istenen işin resmen ilgili sanatçıya verilmesinden hazinedarbaşı sorumluydu.

Evliya Çelebi "esnâf-ı nakkāşân-ı musavverân" dediği nakkaşların, resim yapmanın şeriatça yasaklanması sebebiyle pîrlerinin bulunmadığını söyler ve bunların kendi zamanında dört dükkân, kırk nefer olduklarını belirterek en ünlülerinin sanatlarındaki başarılarını mübalağalı üslûbuyla anlatır (Seyahatnâme, I, 610). Türk sanatı tarihinde Nigârî, Bayram b. Dervîş, Kara Memi, Şahkulu, Velî Can, Pîr Ahmed b. İskender; Osmanlı tasvir sanatının klasik üslûbunu belirleyen Nakkaş Osman, Ali Nakkaş, Hasan (Paşa), Nakşî ve Levnî yaptıkları eserler bilinen nakkaş ve müzehhipler arasında isimleri en öne çıkanlardır. XIX. yüzyıl başlarında önemini tamamen kaybeden nakkaş sınıfı, 1826 tarihli bir nizamnâmede hizmetleri olmadığından kaldırılan on ocak arasında sayılmaktadır (Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s.

484).

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, V, 474; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 345; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Semîr Câbir), Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), V, 70; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 325; Gazzâlî, İḥyâ᾿ (Beyrut), IV, 443; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 151; Fahreddin er-Râzî, İʿtiḳādât (Neşşâr), s. 88; Safedî, el-Vâfî, I, XV, 261; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 63 vd.; Ebü’l-Fazl el-Allâmî, Â᾿în-i Akbarî (trc. H. Blochmann), Delhi 1989, s. 113, 114, 115; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 610; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 316, 463, 484; a.mlf., “Osmanlı Sarayı’nda Ehl-i Hıref (Sanatkârlar) Defteri”, TTK Belgeler, XI (1981-86), s. 23-76; Ernst Kühnel, Doğu İslâm Memleketlerinde Minyatür (trc. Suut Kemal Yetkin - Melahat Özgü), Ankara 1952, s. 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26 vd., 29, 43, 44, 48 vd.; a.mlf., “History of Miniature Painting and Drawing”, A Survey of Persian Art (ed. A. U. Pope - P. Ackermann), Tehran 1977, V, 1829 vd., 1838 vd.; Rıfkı Melûl Meriç, Türk Nakış Sanatı Tarihi Araştırmaları I: Vesîkalar, Ankara 1953, s. VI, 3 vd., 56 vd., 74-75; Th. W. Arnold, “The Origins”, A Survey of Persian Art, V, 1809 vd.; U. Monneret de Villard, “The Relations of Manihean Art to Iranian Art”, a.e., V, 1820 vd.; A. K. Das, Mughal Painting during Jahangir’s Time, Calcutta 1978, s. 28 vd., 40 vd.; Krishna Chaitanya, A History of Indian Painting Manuscript, Moghul and Deccani Traditions, New Delhi 1979, s. 39 vd.; J. Pedersen, The Arabic Book, New Jersey 1984, s. 89 vd.; Filiz Çağman, “Mimar Sinan Döneminde Sarayın Ehl-i Hıref Teşkilatı”, Mimar Sinan Dönemi Türk Mimarlığı ve Sanatı (haz. Zeki Sönmez), İstanbul 1988, s. 73-77; a.mlf., “Saray Nakkaşhanesinin Yeri Üzerine Düşünceler”, Ünsal Yücel Anısına Sempozyum Bildirileri: Sanat Tarihinde Doğudan Batıya, İstanbul 1989, s. 35-39; a.mlf., “Abdülmü’min el-Hûyî”, DİA, I, 274; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), II, 292; Amina Okada, Imperial Mughal Painters (trc. D. Dusinberre), Paris 1992, s. 11, 12, 14, 68 vd., 77 vd., 95 vd., 105 vd., 116 vd., 125 vd., 136 vd., 148 vd., 154 vd., 165 vd., 185 vd., 207 vd., 216 vd.; F. Banu Mahir,

Osmanlı Minyatür Sanatı, İstanbul 2005, s. 17 vd., 31 vd., 39 vd., 173, 174; a.mlf., “Minyatür”, DİA, XXX, 118 vd.; Ömer Lutfi Barkan, “İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defterleri”, TTK Belgeler, IX (1979), s. 70; Aykut Gürçağlar, “Nakkaşhane ve Nakkaş Kavramı”, Sanatsal Mozaik, I/8, İstanbul 1996, s. 15 vd.

Nebi Bozkurt

NAKKĀŞ, Muhammed b. Hasan

(محمد بن حسن النقاش)

Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed en-Nakkāş el-Mevsılî el-Bağdâdî (ö. 351/962)

Tefsir, kıraat ve hadis âlimi.

266 (880) yılında Bağdat'ta dünyaya geldi ve burada yetişti. İbnü'n-Nedîm, Musul'da doğduğunu söyler. Mevâlîden olup aslen Musulludur. Mesleği bina süslemeciliği olduğundan "Nakkāş" lakabı ile şöhret bulmuştur. Çok fazla seyahat eden Nakkāş gittiği yerlerde kıraat dinlemiş, hadis almıştır. Arabistan, Mısır, İran ve Mâverâünnehir bölgelerini kapsayan seyahatinde gördüğü yerler arasında Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Musul, Kahire, Dımaşk, Humus, Antakya, Remle, Hulvân, Cizre, Horasan, Taberistan, Rey, Herat ve Nesâ gibi şehir ve bölgeler bulunmaktadır (Sem'ânî, V, 517). Kıraat ilmini İdrîs b. Abdülkerîm, Hasan b. Hüseyin es-Savvâf, Ahfeş ed-Dımaşkī, İsmâil b. Abdullah en-Nehhâs gibi âlimlerden okumuş; kendisinden İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, İbn Eşte, Şenebûzî, Ali b. Ca'fer es-Saîdî ve İbrâhim b. Ahmed et-Taberî kıraat öğrenmiştir (Zehebî, Ma'rifetü'l-ḳurrâ', II, 578-579; İbnü'l-Cezerî, II, 119-120). Hadis alanında Keccî, Muhammed b. Ali es-Sâiğ el-Mekkî, Hüseyin b. İdrîs el-Herevî, İbrâhim b. Züheyr el-Hulvânî gibi âlimlerden faydalanırken İbn Mücâhid, Ebû Ali İbn Şâzân el-Bağdâdî, Dârekutnî, İbn Şâhin, Ebü'l-Kāsım el-Hurfî ve Ebû Ahmed el-Fereday ondan hadis dinlemiştir.

Nakkāş, 3 Şevval 351'de (4 Kasım 962) Bağdat'ta "li-misli hâzâ fe'l-ya'meli'l-âmilûn" (Çalışanlar işte böyle bir kurtuluş için çalışsınlar) âyetini (es-Sâffât 37/61) üç defa yüksek sesle okuduktan sonra vefat etti ve Dârülkutn denilen yerde kendi evine defnedildi. İbnü'l-Cezerî, Nakkāş'ın evinin kitapla dolu olduğunu söyler. Fıkıhta Şâfiî mezhebini benimseyen Nakkāş'ın aynı zamanda Mu'tezilî olduğu ileri sürülmüşse de (Bilgin, s. 124-128) kaynaklarda bu görüşü doğrulayacak bilgi bulunmamaktadır. Tefsirle ilgili görüşlerine daha sonraki tefsirlerin büyük bir kısmında yer

verilmiş, dil yönünün güçlü olması sebebiyle kelime tahlilleri için kendisine atıfta bulunulmuş, Yâkūt el-Hamevî bir şiirini nakletmiştir. Ali b. İbrâhim en-Nâcim, Ebû Bekr en-Naḳḳāş ve menhecühû fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır

(1405/1985, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ külliyyetü'ş-şerîa [Mekke]).

Nakkāş'ın kıraat ve tefsir ilimlerindeki yeri hadisçiliğinden üstündür. Ancak İbnü'n-Nedîm, onun biyografisine şâz kıraat âlimleri arasında yer verir. Tefsirinde kullandığı rivayetler ve üslûbu sebebiyle çeşitli eleştiriler almış, tefsiri Hakkında Hibetullah el-Lâlekâî "Şifâü's-sudûr" yerine "İşfâü's-sudûr" (gönül törpüsü) tabirini kullanmıştır (Hatîb, II, 205). Ebû Amr ed-Dânî ise et-Teysîr'inde onun kıraatlerinden yararlanmış ve Hakkında "makbûlü'ş-şehâde" değerlendirmesini yapmıştır. Zehebî de onun için "allâme, müfessir, şeyhü'l-kurrâ" ifadelerini kullanmakla birlikte Dânî'nin kanaatini naklettikten sonra, "Benim kalbim ona ısınmıyor, bana göre o itham altındadır" diyerek özellikle rivayet açısından güvensizliğini ortaya koymuştur (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 576). Hadis alanında da sika kabul edilmediği gibi tedlîs yaptığı, yalan söylediği ve münker rivayetler naklettiği yönünde ciddi eleştiriler almıştır. Nitekim Berkānî, Nakkāş'ın rivayet ettiği hadislerin tamamının münker olduğunu ileri sürmüştür. Talha b. Muhammed b. Ca'fer eş-Şâhid onun hadis rivayetinde yalan söylediğini ve kıssacılığın onda galip geldiğini anlatır (Hatîb, II, 205).

Eserleri. Nakkāş'ın günümüze ulaşan tek eseri Şifâʾü'ṣ-ṣudûr (fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm) adlı tefsiri olup Şifâʾü'ṣ-ṣudûr el-mühez̠z̠eb fî tefsîri'l-Ḳurʾân ve Kitâbü't-Tefsîri'l-kebîr adlarıyla da zikredilmiştir. Yaklaşık 12.000 varak olduğu belirtilen kitabın Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan (Hasan Hüsnü Paşa, nr. 40) ve Kur'an'ın başından Kehf sûresinin 65. âyetine kadarki kısmını ihtiva eden bir nüshasının (tanıtımı için bk. Mollaibrahimoğlu, s. 27-29) dışında dört nüshasına daha işaret edilmiştir (Zerkeşî, II, 300-301, dipnot 8; Brockelmann, I, 334; Sezgin, I, 45). Rivayet metodunun takip edildiği tefsirde yer yer İsrâiliyat'a yer verilmiş, kıssalar anlatılmış, bazan lugavî tahliller de yapılmıştır. Hatîb el-Bağdâdî bu tefsirde hiç sahih rivayet olmadığı yolunda abartılı bir bilgiye atıfta bulunur (Târîḫu Baġdâd, II, 205). Müellifin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri şunlardır: el-Mûżıḥ (el-Muvażżaḥ) fi'l-Ḳurʾân ve meʿânîh, el-Mûżıḥ fi'l-ḳırâʾât, el-

İşâre fî ġarîbi’l-Ḳurʾân, el-Vücûh ve’n-neẓâʾir, el-Ebvâb fi’l-Ḳurʾân, el-Ḳırâʾât biʿilelihâ, el-Muʿcemü’l-aṣġar (es-Sebʿatü’l-aṣġar), el-Muʿcemü’l-evsaṭ, Kitâbü’s-Sebʿati’l-evsaṭ, el-Muʿcemü’l-kebîr fî esmâʾi’l-ḳurrâʾ ve ḳırâʾâtihim (el-Muʿcemü’l-ekber fî maʿrifeti’l-muḳriʾîn, es-Sebʿatü biʿilelihâ el-kebîr), Kitâbü Aḫbâri’l-ḳuṣṣâṣ, Delâʾilü’n-nübüvve, Kitâbü’l-Menâsik, Kitâbü Fehmi’l-menâsik, Kitâbü’l-ʿAḳl, Kitâbü Żıddi’l-ʿaḳl, Kitâbü Ẕemmi’l-ḥased, Kitâbü İreme ẕâti’l-ʿimâd.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 36; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, II, 201-205; Ebû Ca‘fer İbnü’l-Bâziş, el-İḳnâʿ fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿ (nşr. Abdülmecîd Katâmiş), Mekke 1422/2001, II, 792; Sem‘ânî, el-Ensâb, V, 517-518; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVIII, 146-149; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 298; Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), II, 578-579; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XV, 574-576; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 351-380, s. 9, 61-63; Zerkeşî, el-Burhân fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî v.dğr.), Beyrut 1415/1994, II, 300-301; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, II, 119-121; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, V, 132; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 81, 94; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, II, 131-133; Abdüllatîf b. Muhammed Riyâzîzâde, Esmâʾü’l-kütübi’l-mütemmim li-Keşfi’ẓ-ẓunûn (nşr. Muhammed Altuncî), Kahire, ts. (Mektebetü’l-Hancî), s. 47, 319; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 28, 98, 760, 827; II, 1050, 1737, 1830, 1905, 2001; Brockelmann, GAL Suppl., I, 334; Sezgin, GAS, I, 45; Mustafa Bilgin, Tefsirde Mu‘tezile Ekolü (doktora tezi, 1991), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 124-128; Süleyman Mollaibrahimoğlu, Süleymaniye Kütüphanesinde Bulunan Yazma Tefsirler, İstanbul 2002, s. 27-29.

Abdülhamit Birışık

NAKKAŞ ALİ

(bk. ALİ b. İLYÂS ALİ).

NAKKAŞ HASAN PAŞA

(ö. 1031/1622)

Minyatür ressamlığı ve tezhipçiliğiyle ünlü Osmanlı veziri.

Hayatının ilk dönemleri Hakkında bilgi yoktur. Enderun'da yetiştiği ve Harem-i Hümâyun hizmetinde bulunduğu anlaşılmaktadır. 989 (1581) yılında III. Murad dönemi nakkaşlarından Nakkaş Osman'ın yanında çalışanlar arasında idi. Daha sonra bölükbaşılığa getirildi; 1005'te (1596-97) anahtar oğlanı, 1006'da (1597-98) tülbent gulâmı olarak Harem'de görev yaptı. Hasanbeyzâde, onun Harem'de odabaşılıkla silâhdar iken kendisine isnat edilen bir cürüm dolayısıyla 1011'de (1603) kapıcıbaşılık verilerek Enderun'dan çıkarıldığını belirtir (Târih, II, 738). Ardından Tophane nâzırı oldu, 1012'de (1604) yeniçeri ağalığına getirildi ve Macaristan seferinde Malkoç Ali Paşa'nın yanında yer aldı. İstanbul'a dönüşünde 25 Receb 1013'te (17 Aralık 1604) Rumeli beylerbeyiliğine tayin edildi, daha sonra kendisine vezâret pâyesi verildi. Rumeli beylerbeyi sıfatıyla Macaristan'da yapılan mücadelelere katıldı. I. Ahmed, Celâlî isyanlarını bastırmak için Bursa'ya gitmeyi kararlaştırdığında oradaki muhafaza görevini üstlendi (1014/1605). Derviş Paşa'nın katlinin (1015/1606) ardından vezîriâzam olan Kuyucu Murad Paşa'nın İstanbul'a gelmesine kadar sadâret kaymakamlığında bulundu. Celâlîler'e karşı yapılan sefere katıldı. Bursa'nın KalendEroğlu tarafından yakılması üzerine oraya gönderildi. Ulubat civarında KalendEroğlu ile karşılaştıysa da savaşa girmedi; fakat takviye için gelen kuvvetler KalendEroğlu tarafından yenildi (1016/1607). Muhtemelen bu sebeple Rumeli beylerbeyiliği görevini bıraktı ve emekliliğini istedi; ancak kubbe vezirliği sürdü. Beşinci vezir konumunda iken 17 Şâban 1018'de (15 Kasım 1609) Budin beylerbeyiliğine tayin edildi. Daha sonra İstanbul'a döndüğünde yine kubbe vezirliği yaptı. Topçular Kâtibi onun Şevval 1022'de (Kasım 1613) yeniden Budin beylerbeyi olduğunu yazar. II. Osman döneminde dördüncü vezirliğe, ardından üçüncü vezirliğe yükseltildi. Ramazan 1031'de (Temmuz 1622) vefat etti. Klasik tarzdaki türbesi Eyüp'tedir (bk. NAKKAŞ HASAN PAŞA TÜRBESİ). Nakkaş Hasan Paşa'nın Beylerbeyi sahilinde bir yalısının

bulunduğu ve bu sahildeki burunlardan birine Nakkaş Burnu dendiği bilinir; bugün de Beylerbeyi sırtlarındaki tepelerden biri Nakkaştepe adıyla anılmaktadır. Evliya Çelebi ise Nakkaş Paşa'nın Ortaköy'de yalısı ve Kuzguncuk'ta bir bahçesi olduğunu yazar (Seyahatnâme, I, 451, 469).

Nakkaş Hasan Paşa'nın tasvir yapmadaki becerisinden ilk bahseden kişi saray şehnâmecisi Tâlikîzâde Mehmed Subhi'dir. Tâlikîzâde, III. Mehmed'in bizzat çıktığı Eğri

seferini ve Haçova Meydan Savaşı'nı konu alan Eğri Fethi Târihi adlı kitabının sonlarında üstat Bihzâd'ın bir benzeri olduğunu söylediği Hasan Paşa'nın nazmını sûretlerle süslediğini, eğer bir içki meclisi çizse âşıkların keyiften canlarını vereceklerini, heybetli bir pehlivan çizse görenlerin güçlerini kaybedip korkudan sırt üstü düşeceklerini, güneş çizse görenlerin sıcaklık hissedeceklerini, çimen çizse tazelik vereceğini, gülistan çizse onu gören bülbülün feryat edeceğini, Leylâ'yı çizse birçok âşığı mecnun edeceğini yazar (TSMK, Hazine, nr. 1609, vr. 74a). Bu satırların altında bulunan tasvir Tâlikîzâde'yi, ismi verilmeyen kâtibini ve musavvirini nakkaşhânede çalışırlarken göstermektedir. Nakkaş Hasan'ın resimdeki üç kişiden hangisi olduğu önündeki kâğıda resim yapmasından anlaşılmaktadır. Onun karakalemle at üzerinde avlanan avcı tasvirinin boyanmış hali 1595 yılında hazırlanan Erzurumlu Darîr'in Siyer-i Nebî'sinin resimleri arasında yer alır ve İsmâil peygamberin oğlu Kaydar'ın avlanmasını tasvir eder (TSMK, Hazine, nr. 1221, vr. 36b; Tanındı, Siyer-i Nebi, s. 23). Siyer-i Nebî ve Eğri Fethi Târihi'nin minyatürleri Nakkaş Hasan Paşa'nın üslûp özelliklerinin belirlenmesini kolaylaştırmaktadır. Onun çizdiği tipler şişman, kalın-kısa boyunlu, dolgun yüzlü, kalın siyah kaşlı ve ucu düz kesilmiş sakallıdır. Kültürel kimlik farklılıkları giyimlerle ve önemli kişilerin yüz ifadeleriyle belirtilir. Uzun gövdeli ağaçlar ve birbirini kesen sivri tepeler tabiat elemanlarını oluşturur. Düz sürülen turuncu, kırmızı, fîrûze, sarı ve iç mekân zeminlerinde kullanılan kızıl kahverengi onun üslûbunun başlıca öğeleridir. Nakkaş Hasan'ın bu üslûp özelliklerinden, 1588-1601 yılları arasında Türkçe yazılmış tarihî ve edebî konulu yirmi kadar eserin metninin görselleştirilmesinde çalıştığı anlaşılmaktadır. Bunların başlıcaları, Tâlikîzâde'nin yazdığı tarih kitapları ile Bâbüssaâde Ağası Gazanfer Ağa için hazırlanmış olan Molla Câmî'nin Bahâristân'ının Türkçe versiyonudur (F. Çağman, "Illustrated Stories From

a Turkish Version of Jami's Baharistan", Turkish Treasures, İstanbul 1978, s. 20-27). Nakkaş Hasan Paşa, kendisi gibi Enderun'dan yetiştiği için yakınlık duyduğu Gazanfer Ağa'yı Eğri Fethi Târihi'nin minyatürlerinde özel olarak resmetmiş ve onu III. Mehmed'in hemen yanına (veya atının gerisine) yerleştirmiştir. Tâlikîzâde'yi de tek başına eseri üzerinde çalışırken gösteren bir portresi bulunmaktadır (Şehnâme-i Hümâyûn, TİEM, nr. 1965, vr. 122b).

Nakkaş Hasan Paşa'nın hazırladığı I. Ahmed'in tezhipli bir tuğrası onun aynı zamanda çok yetenekli bir müzehhip olduğunu göstermektedir (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 1394; Tanındı, I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi, rs. 20). Ahmed Şemseddin Karahisârî mushaf-ı şerifinin tezhipleri ona bu alanda ün kazandıran diğer çalışmaları arasındadır (TSMK, Hırka-i Saâdet, nr. 5; F. Çağman, "The Ahmed Karahisari Qur'an in the Topkapı Palace Library in Istanbul", Persian Painting from the Mongols to the Qajars. Studies in Honour of Basil W. Robinson [ed. R. Hillenbrand], London 2000, s. 57-74; Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesindeki Ahmed Karahisari Mushaf-ı Şerifi, Ankara 2000 [tıpkıbasım]).

BİBLİYOGRAFYA

Taʿliḳīzāde's Şehnāme-i Hümāyūn: A History of the Ottoman Campaign into Hungary 1593-94 (ed. Ch. Woodhead), Berlin 1983, s. 16, 421; Mustafa Sâfî'nin Zübdetü't-tevârih'i (haz. İbrahim Hakkı Çuhadar), Ankara 2003, II, 40-41, 49, 74; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Ş. Nezihi Aykut), Ankara 2004, II, 738, 832, 834, 868, 875; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Tarihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, I, 352, 356, 379, 428, 450, 475, 551, 604, 761; Peçuylu İbrâhim, Peçevi Tarihi (haz. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1982, s. 294; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 252, 282; II, 31; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 451, 469; Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmânî (haz. Nuri Akbayar, s. nşr. Seyit Ali Kahraman), İstanbul 1996, s. 643; P. G. İnciciyan, XVIII. Asırda İstanbul (nşr. H. D. Andreasyan), İstanbul 1976, s. 131-132; Zeren Tanındı, "XVI. Yüzyıl

Nakkaşlarından Hasan Paşa ve Eserleri”, I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (İstanbul 15 - 20 Ekim 1973) Tebliğler, İstanbul 1979, s. 607-626; a.mlf., Siyer-i Nebî: İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed’in Hayatı, İstanbul 1984, s. 23; a.mlf., “Nakkaş Hasan Paşa”, Sanat, III/6, Ankara 1977, s. 114-115, 118-119; Serpil Bağcı, “Elyazmalarından Albümlere: III. Mehmed”, Padişahın Portresi. Tesâvîr-i Âl-i Osman, İstanbul 2000, s. 216-219; Carol G. Fisher, “Naḳḳās̲h̲ Ḥasan (Pas̲h̲a)”, EI^2 (İng.), VII, 931.

Zeren Tanındı

NAKKAŞ HASAN PAŞA TÜRBESİ

İstanbul'da XVII. Yüzyılın ilk çeyreğinde inşa edilen türbe.

Eyüp'te Zal Mahmud Paşa Külliyesi bitişiğinde yer alan türbenin inşa tarihini veren bir kitâbesi olmadığından bânisinin vefatı olan 1031 (1622) yılından önce yapıldığı kabul edilmektedir. Hasan Paşa saray nakkaşhânesinden yetişmiş olup 1580'lerden itibaren sürdürdüğü minyatür ustalığının yanı sıra tülbent gulâmı, kapıcıbaşı ve yeniçeri ağası, Rumeli beylerbeyi, vezir, sadâret kaymakamı olarak görev yapmıştır.

Geniş bir çevre duvarı içinde bulunan türbe güneybatı yönünden caddeye paralel biçimde yerleştirilmiştir. Avlunun kuzeydoğusundaki duvarın üstünde vaktiyle yer alan ve türbenin kapısı ile aynı eksende bulunan asıl avlu kapısı zaman içinde fonksiyonunu kaybederek kapatılmıştır. Bugün cadde üzerindeki bir kapıdan sonra güneydoğu yönündeki ikinci bir kapı ile avluya geçilmektedir. Türbeyi üç yönden çevreleyen avluda zamanla bir hazîre oluşmuştur.

Kesme taştan inşa edilen kare planlı türbe yüksek kasnak üzerinde kurşun kaplı bir kubbe ile örtülüdür. Önde yer alan üç birimli sakıf bölümü, mukarnaslı başlıklı sütunlara oturan iki renkli taşla örülmüş sivri kemerli açıklıklara sahip olup üstü üç yönde meyilli kurşun kaplı çatı ile kapatılmıştır. Dış cephede yandaki kemerler daha dar ve kısa tutularak üzerine âyet kitâbeleri yazılmıştır. Eksende yer alan kapının üstünde ve iki yanda duvardaki kemer içlerinde alınlıklar istiridye kabuğu şeklinde düzenlenmiştir. Yay kemerli kapı üzerinde iki satır halinde yazılmış Arapça dua kitâbesi mevcuttur. Kapının bulunduğu cephe hariç diğer üç cephede çift sıralı dörder pencere vardır. Alt sıradaki pencereler sivri kemerli alınlıklı ve dikdörtgen açıklıklı, üst sıradakiler sivri kemerli açıklıklı ve revzenlidir. Kapının olduğu yönde yalnızca üst sıra pencereler mevcut olup alt sıra pencereler yerine birer dolap nişi yerleştirilmiştir. Dıştan kübik görünen gövde köşelerde sütunçelerle yumuşatılmış, üstte mukarnaslı bir saçakla sona ermiştir. Kare alt yapıdan basık tromp şeklindeki ilginç geçişlerle onaltıgen kasnağa ulaşılmaktadır.

Köşeleri sütunçelerle yumuşatılan ve birer atlamalı düzende sekiz sivri kemerli pencere açılmış olan kasnak üstte palmet süslemeli saçak friziyle nihayet bulmuştur.

Cadde yönündeki cephede iki pencere arasına yerleştirilmiş bir çeşme mevcuttur. İki yandan iri sütunçelerle sınırlanan çeşme bir sıra mukarnaslı niş şeklinde düzenlenmiştir. Nişin üstünde iki köşede rozet süsleme ve tek satır halindeki bir diğer kitâbede Hasan Paşa'nın adı geçmekte olup tarih yazılı değildir. Daha yukarıda ise mukarnaslı bir frize oturan tepelik zarif, dilimli bir kubbecik şeklinde düzenlenmiştir ve üstte süslü bir alemle son bulmaktadır. Niş içinde yer alan çeşme ayna taşı, istiridye kabuğu şeklinde alınlıklı ve çeşme tepeliğinde olduğu gibi zarif alemli ve dilimli bir tepeliğe sahiptir. Alttaki oval formlu çanak yuvarlak bir kaideye oturtulmuştur. Çeşmenin sağında türbe duvarına konan on mısralı kitâbe 1126 (1714) tarihli olup Mostarlı Mustafa Paşa oğlu Mehmed Bey'in türbeye gömülmesi üzerine buraya konmuştur.

Altısı mermer lahitli, altısı ahşap sandukalı olmak üzere on iki kabrin bulunduğu türbenin içi kalem işiyle süslenmiştir. Mermer olanlardan üçü kavuklu, üçü de hotozludur. Vaktiyle bu lahitlerin renkli kalem işi süslemeli olduğu çok az kalan boya izlerinden anlaşılmaktadır. Türbede Nakkaş Hasan Paşa ile hanımı ve çocuklarından başka Mehmed Bey yatmaktadır. Hazîrede ise dokuz mezar taşı tesbit edilmiş olup bunlar Ayşe Hanım, Rukiye Hatun, Hatice Hanım, İbrâhim Ağa, Kul Hâfız Mehmed Emin Efendi, Hâcegân-ı Dîvân-ı Hümâyun'dan Mehmed Emin Efendi, Zekiye Fıtnat Hanım, Osman Efendi ve Nefîse Hanım'a aittir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 255; a.mlf., Vefeyât-ı Selâtîn, s. 30; Sicill-i Osmânî, II, 131; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, I, 350; İsmail Günay Paksoy, İstanbul Rical Türbeleri (mezuniyet tezi, 1979), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi Bölümü, s. 91-93; Yıldız Demiriz, Eyüp'te Türbeler, Ankara 1989, s. 63-66; Affan Egemen, İstanbul'un

Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 352; Mehmet Nermi Haskan, Eyüpsultan Tarihi, İstanbul 1996, s. 199-201, 401; Banu Mahir, "Hasan Paşa", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, I, 541.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

NAKKAŞ SİNAN

(bk. SİNAN BEY).

NAKKAŞHÂNE

(نقّاشخانه)

Süsleme sanatçılarının toplu halde bulundukları atölyeler grubu, bir tür iş hanı.

Nakkaşhânelerde (kârhâne-i nakkāşân) ressamlar, kalem işi yapanlar, musavvir, müzehhip, mücellit gibi kitap bezemecileri, değerli taş yontucuları, işlemeciler, taşçı ustaları, camcılar çalışırdı. Gıyâseddin Baysungur'a (ö. 837/1434) sunulmak üzere hazırlanmış bir belgede, nakkaşlar için daha önce temeli atılmış olan kütüphanenin bitirildiği ve nakkaşlarla kâtiplerin artık orada oturduğu bilgisinden Timurlular'da bu iş yerlerine "kütüphane" denildiği öğrenilmektedir (Özergin, VI [1976], s. 496). Aynı ismin Safevîler'de ve Özbekler'de sultanın veya bir şehzadenin hâmiliğindeki atölyeler için de kullanıldığı görülür (Kādī Ahmed, s. 221). Ancak yine Safevî sarayında bu tür atölyelere nakkaşhâne denildiğine işaret eden bilgiler de vardır (a.g.e., s. 191).

Araştırmalar ve kaynak eserler, İstanbul'da çarşı esnafının çalıştığı nakkaşhânelerin yanı sıra (Evliya Çelebi, I, 610) Topkapı Sarayı'nın içinde ve yakınında sarayın sanat ve zanaat işlerini gören nakkaşhânelerin bulunduğunu göstermektedir. Son çalışmalara göre saray teşkilâtına bağlı ehl-i hiref-i hâssa, nakkaşlar bölüğünden bazılarının nakkaşhânesinin sarayın birinci avlusunda, bazılarının sarayın dışında ve Hipodrom'a bakan yönde Arslanhâne denilen binanın yanında olduğu anlaşılmıştır (Çağman, Ünsal Yücel Anısına Sempozyum Bildirileri, s. 44). Ayrıca saray için yapılacak özel işlerle ilgili olarak seçilen sanatçılara ayrı bir nakkaşhâne tahsis edildiği bilinmektedir. Osmanlı nakkaşhânelerinde yapılan işlerin cinsini, ustaların isimlerini ve aldıkları ücretleri gösteren kayıtların düzenli biçimde tutulması sonucunda saraya bağlı nakkaşhânelerin teşkilâtı ve çalışması Hakkında diğer İslâm ülkelerinde görülemeyecek zenginlikte bir bilgi ve belge birikimi oluşmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Kādī Ahmed [Kummî], Calligraphers and Painters (trc. V. Minorsky), Washington 1959, s. 191, 221; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 610; Rıfkı Melûl Meriç, Türk Nakış Sanatı Tarihi Araştırmaları I: Vesîkalar, Ankara 1953, tür.yer.; Esin Atıl, The Age of Sultan Süleyman the Magnificent, Washington 1987, s. 29-36; Filiz Çağman, "Saray Nakkaşhanesinin Yeri Üzerine Düşünceler", Ünsal Yücel Anısına Sempozyum Bildirileri: Sanat Tarihinde Doğudan Batıya, İstanbul 1989, s. 35-46;

a.mlf., "Behind the Ottoman Canon: The Works of the Imperial Palace", Palace of Gold and Light: Treasures from the Topkapı, İstanbul 2000, s. 46-56; Gülru Necipoğlu, Architecture, Ceremonial and Power: The Topkapi Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries, New York 1991, s. 47-48; Rauf Tuncay, "Türk Nakış Sanatı ve Nakkaş Molla Kasım", BTTD, III/13 (1968), s. 71-77; Muammer Kemal Özergin, "Temürlü Sanatına Ait Eski Bir Belge: Tebrizli Ca'fer'in Bir Arzı", STY, VI (1976), s. 471-516; Carol G. Fisher, "Naḳḳās̠h̠-k̠h̠āne", EI² (İng.), VII, 931-932.

Zeren Tanındı

NAKŞA

Ege denizinin güneybatısında Yunanistan'a bağlı ada.

Yunanistan'ın doğu kıyısı açıklarında bulunan Kyklad / Kiklad (Tavşan adaları) takımadaları içinde yer alır. Bu takımadaların tamamı küçüklü büyüklü otuzu aşkındır. 428 km² yüzölçümü ve 1003 m. yüksekliğindeki Dia / Zia dağı ile Kikladlar'ın en büyük ve en yüksek adası özelliğini taşır. Adanın merkezi batı kıyısındaki Naksos / Nakşa (Chora / Hora) kasabasıdır. Ada çeşitli kaynaklarda Naxos, Naxia, Nixia, Axia, Nicsia, Naksia, Nasso gibi adlarla anılırken Türkçe literatürde Nakşa şeklinde geçer.

Adanın yerleşim tarihi antik dönemlere kadar iner. Buraya ilk iskânı Trakyalılar'ın gerçekleştirdiği, daha sonra Giritliler'in, Karyalılar'ın ve Teselyalılar'ın etkisi altına girdiği belirtilir. İyonyalı göçmenlerin yerleştiği ada milâttan önce VI. yüzyılda Tiran Lygdamis tarafından yönetildi. Persler burayı milâttan önce 490'da yağmaladı ve on yıl boyunca idareleri altında tuttu. Delos birliğine katılan adayı Atinalılar milâttan önce 471'de ele geçirip milâttan önce 404'e kadar burada yönetimlerini sürdürdüler. Bir müddet Ispartalılar'ın, ardından yine Atinalılar'ın ve Makedonyalılar'ın hâkimiyetine girdikten sonra Roma İmparatorluğu'na katıldı. Doğu Roma'nın bir parçası olan ada Girit'e yerleşen müslüman Araplar'ın akınlarına mâruz kaldı. 904 yılındaki bir akında Nakşalılar'ın bir bölümü esir alınıp Girit'e götürüldü. Ada bir süre Girit Arap Emirliği'nin haraçgüzârı oldu. Tahminen 910'dan sonra yine Doğu Roma'ya bağlandı. Gerek bu dönemde gerekse Anadolu Selçukluları zamanında Anadolu ile ticarî ilişkiler gelişti. Arap coğrafyacısı Şerîf el-İdrîsî eserinde buradan "Naksiyye" şeklinde söz eder. Yapılan arkeolojik çalışmalar neticesinde adada Selçuklular'a ait sikkeler bulunmuştur. Ayrıca XIII. yüzyıl başlarında Antalya ve Alanya'dan gelen hıristiyan göçmenlerin adaya yerleştiğinden söz edilir.

IV. Haçlı seferi sırasında İstanbul'da Latin İmparatorluğu kurulunca Venedikli Marco Sanudo 1205'te sekiz gemiyle adayı ve yakın çevresini ele geçirdi, 1207'de İstanbul'daki Latin imparatorundan Nakşa dükü unvanını

aldı. Böylece Kiklad adalarında Nakşa merkezli Arkhipelagos Dukalığı oluştu. Adaya yönelik tesbit edilebilen ilk Türk akınları XIV. yüzyılın başlarında gerçekleşti. Aydın ve Menteşe Beyliği'ne bağlı denizciler buraya birçok akın yaptı. 1304, 1309-1310'daki akınların ardından Gazi Umur Bey, 1336-1341 yıllarında düzenlediği seferlerle Nakşa dahil Kiklad adalarını yağmaladı. Bu hadiseden söz eden Enverî, buranın beyinin adını verip kalesinin müstahkem oluşunu anlatırken adayı "Nahşa" adıyla anmıştır (Düstûrnâme, s. 40-41). Bazı Batı kaynaklarında 1341'deki akında 6000 Nakşalı'nın esir edildiği belirtilirse de bu rakamın adanın nüfusu düşünüldüğünde hayli abartılı olduğu anlaşılır.

Aydınoğulları'nın haraçgüzârı durumundaki adanın ve düklüğün idaresi 1383'te Veronalı Crispi ailesi tarafından ele geçirildi. Buraya yönelik ilk Osmanlı seferi, Nakşa dukası Pietro Zeno'nun Türk gemilerine karşı düşmanca muamelesine bağlanır. Bizans kaynaklarına göre Çalı/Çavlı Bey idaresinde Osmanlı filosu 819'da (1416) Nakşa adasına kadar uzanmıştır. Venedik'in Nakşa üzerindeki vesayeti daha önce Osmanlılar'ca da tanınmıştı. 1403'te Süleyman Çelebi ile yapılan antlaşmada Nakşa'nın adı geçiyordu. Antlaşmalar daha sonra Çelebi Mehmed, II. Murad, II. Mehmed tarafından kabul edilmiştir. Nakşa dukasının Aydınoğulları'na verdiği haracı artık ödemeyeceği ve Osmanlılar'a haraç vereceği hususu 822 (1419) antlaşması ile yürürlüğe girmişti (ayrıca 1426, 1446, 1451, 1454 antlaşmalarında tekrarlanmıştır). Ancak Osmanlı-Venedik savaşı (1463-1479) Nakşa'nın sert akınlara uğramasına yol açtı. 882'deki (1477) seferde adanın Osmanlı kontrolü altına girdiği ve 884 (1479) antlaşmasıyla yine Venedik'in vesayetine bırakıldığı bazı Batı kaynaklarında belirtilir. II. Bayezid döneminde (1481-1512) yeniden başlayan Osmanlı-Venedik savaşları da burayı etkiledi. 908 (1503) antlaşmasıyla eski statü korundu, fakat Türk korsanlarının adaya akınları sürdü. Bunların birinde Nakşa dükü de esir alınmıştı. XV. yüzyılın başlarında adayı tarif eden Pîrî Reis burayı Venedik'e bağlı gösterir ve önceleri Küçük Sicilya dendiğini, verimli ve mâmur bir yer olduğunu, kalesinin önündeki limanın gemiler için müsait bulunmadığını belirtir (Kitâb-ı Bahriye, s. 206).

Nakşa ve civarındaki adalar, 944-945 (1537-1538) yıllarında Barbaros Hayreddin Paşa'nın adalar seferiyle Osmanlı kontrolü altına girdi. 1540'taki Osmanlı-Venedik antlaşmasıyla hâkimiyet Hakkı resmen Osmanlılar'a

devredildi. Başlangıçta buradaki Crispi hânedanı idarecileri statülerini korudu. 1518'de Nakşa dükü olan IV. Giovanni, Osmanlı idaresi altında 1564'te ölümüne kadar yöneticilik yaptı. Yerine geçen oğlu IV. Giacomo ise Osmanlılar'ın Sakız'a el koyup Latin idarecileri uzaklaştırmaya başladıkları bir sırada ada halkının kendisinden şikâyetçi olması üzerine görevden alındı. Ancak adanın statüsüne dokunulmadı ve düklük Yasef Nasi'ye verildi (974/1566). Osmanlı yönetimi adanın yöneticilerini bir nevi vergi toplayıcısı şeklinde görüyordu. Nitekim 954-959 (1547-1552) tarihli haraç teslimat defterinde Yani Hristo diye anılan IV. Giovanni haraç teslimatçısı olarak kayıtlarda geçer. Cemâziyelevvel 974'te (Kasım 1566) adadan kaçan Giacomo, 987'de (1579) Nasi'nin ölümü üzerine düklüğü yeniden ele geçirmek için İstanbul'a başvurduysa da bir sonuç elde edemedi. Nakşa ve civar adaları bir sancak haline getirilip Süleyman Bey ilk sancak beyi olarak tayin edildi. Ayrıca buraya bir kadı gönderildi. 1025'te (1616) Nakşa, Viyana'ya giden Osmanlı heyetinde tercüman olarak bulunan Hırvat asıllı Gaspar Gratiani'ye verildiyse de ertesi yıl yine doğrudan Kaptanpaşa'ya bağlandı ve sancak olma statüsünü devam ettirdi. Ada uzun süren Girit seferi sırasında (1645-1669) Venedik kontrolüne girdi ve bu dönemde baş gösteren korsanlık faaliyetlerinden etkilendi. Özellikle Fransız asıllı korsanlardan Hugues Creveliers 1670'lerde on dört yıl boyunca bu yörede faaliyet gösterdi. Nakşa'dan birçok müslüman ve hıristiyan aile bu saldırılar yüzünden İzmir'e göç etti (1675-1678). Ada XVIII. yüzyılda Osmanlı-Venedik savaşlarından eskisi kadar etkilenmedi. Mora'yı tekrar ele geçiren Osmanlılar adalarda yeni düzenlemeler yaptı. 1768'de başlayan Osmanlı-Rus savaşı sırasında Akdeniz'e inen Ruslar, Haziran 1770'te Nakşa'ya çıkıp burayı 600 askerle koruma altına aldılar ve bölgedeki askerî üslerinden biri haline getirdiler. Rus işgali 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'na kadar sürdü. 1782'de Osmanlılar adada yeni idarî düzenlemeye gittiler. Kaptanpaşa'nın idarî ve

malî kontrolü yeniden tesis edildi. 1821 Yunan isyanına iştirak etmeyen ada halkı daha sonraki baskılar sonucu yeni Yunan devletine katıldı ve 1829 antlaşmasıyla bütün Kiklad adaları gibi Yunanistan'a bırakıldı.

Nakşa adası Osmanlı idaresine girdiğinde halkı Katolik Latin ve Ortodoks Rumlar'dan oluşuyordu. İdareci zümre olan Latinler, Rumlar üzerinde malî ve idarî bir baskı kurmuşlardı, onları kendi hizmetlerinde ve tarlalarında

çalıştırıyorlardı. Osmanlı yönetimi altına girince adadaki bu durum zaman içerisinde değişti. Çıkan çeşitli problemlere müdahale eden Osmanlı idaresi, genellikle Ortodoks Rum halkı koruyucu tedbirler aldığı gibi iki toplumun statüsünü de eşit hale getirmişti. Adanın merkezi olan kasabada Latin unsuru kale kısmında oturmakta, varoş kesiminde de Rumlar yerleşmiş bulunmaktaydı. İdareci ve askerler yanında adada zaman zaman kesintiye uğramakla birlikte ayrıca küçük bir Türk sivil koloni de mevcuttu. 1537 yılı tahminlerine göre adadaki nüfus 5000 kadardı. 1638'de bu sayının 6700'e ulaştığı ve yetmiş kadar Türk'ün adada yaşadığı belirtilir. Bunların çoğunun Girit savaşları döneminde adadan göçmek zorunda kaldığı tahmin edilmektedir. Nitekim 1056'da (1646) Venedikliler altı gemiyle adaya gelip çıkarma yapmışlar ve Osmanlı kadısı ile bazı idarecileri esir almışlardı (BA, MD, nr. 90, s. 120/373). Osmanlı yönetimi, Nakşa merkezli adaların ilk geniş çaplı sayımını 1080-1081'de (1669-1670) gerçekleştirdi (BA, TD, nr. 800, s. 6-28). Buna göre kalede oturan Katolik Latin ailelerin (Osmanlı belgelerinde Efrenc) sayısı doksan sekizi toprak ve emlâk sahibi, yetmiş dördü topraksız olmak üzere 172 idi (tahminen 400-500 kişi). Varoşta oturan Rumlar ise 249 hâneden ibaretti (176'sı emlâk sahibi). Ayrıca doksan üç emlâki bulunan dul kadın vardı. Yine idareci kesim hariç kasabada altı sivil Türk aile bulunuyordu (yaklaşık otuz kişi). Adanın toplam hâne sayısı 1294 idi (tahminen 6000 kişi). Bundan az önce 1667'de adaya gelmiş olan bir seyyah ise Kastro kesimi denilen Latinler'in oturduğu kale kısmında 200 ev saymış, toplam nüfusu da 7000 diye göstermiştir. Osmanlı sayımından yaklaşık on yıl kadar sonra buraya gelen B. Randolph toplam nüfusu 5000 olarak verir ve adada Cizvitler'le (1627'den beri) Fransiskenler'in manastırlarından söz eder (Ege Takımadaları, s. 19-20). Nakşa Hakkında en geniş bilgiyi veren seyyahlardan biri olan J. de Tournefort kasabanın antik yerleşim yerinin üzerine kurulduğunu, Latinler ile Rumlar'ın birbirinden nefret ettiğini, otuz sekiz köyü olan adanın toplam nüfusunun 8000 olduğunu, kadı ile birlikte yedi sekiz Türk ailesinin de burada yaşadığını yazar. Ona göre adanın en önemli ihraç maddesi zımparadır (Tournefort Seyahatnamesi, s. 166-174). Onunla aynı yıllarda, 1700'de burayı gören bir başka seyyah 402'sini Latinler'in oluşturduğu 7000 dolayında nüfustan bahseder.

Adadaki ikinci Osmanlı sayımı Latin senyörlerinin imtiyazlarına karşı Rum ahalinin şikâyetleri sonucu gerçekleşti. Rumlar önceden Kandiye kuşatması

sırasında Girit'ten 300 hânenin adaya yerleştiği, zamanla bunların dağılması sonucu vergi nisbetlerinin kendilerine yüklendiği, bu bakımdan adanın yeniden sayımının yapılması gerektiği yolunda başvuruda bulundular. Receb 1120'de (Eylül 1708) biten sayımda kalede doksan dokuz, varoşta 157 hâne tesbit edilmiş, adanın toplam hâne sayısı 783 olarak (tahminen 4000 kişi) gösterilmişti (BA, KK, nr. 3822). Bu durum otuz yıl öncesine göre 400 hânelik bir düşüşü ortaya koyuyordu. Bunun sebebi karışıklıklar ve korsan faaliyetleri olmalıdır. Pasarofça Antlaşması'ndan sonra Mora kesiminde tahriri yapılan yerler içinde Nakşa da yer aldı. 1132'de (1720) tamamlanan sayım adaya yeni bir düzenleme de getirmekteydi. Vergi uygulamalarıyla ilgili bir de kanunnâme hazırlanmıştı. Bu sayımda kale kesiminde oturan Latinler'in seksen dört hâne olduğu, buraya bağlı oluşan yeni mahalle kesiminde de on dokuz Latin'in oturduğu belirlenmişti. Varoştaki Rum ailesi sayısı 173 idi. Buradaki yeni yerleşme birimi olan Yeni Varoş'ta civar köylerden gelen yirmi üç Rum ailesi ikamet ediyordu. Ayrıca kasabada beş Fransız tebaasının bulunduğu tesbit edilmişti. Kasabanın toplam nüfusu 299 hâneyi bulmuştu (tahminen 1500 kişi). Adanın yirmi üç köyü dahil genel nüfusu 819 hâne idi (yaklaşık 4000 kişi). 1708'e göre nüfusta önemli bir değişme olmamıştı. Bu rakamlar 1700'lerde seyyahların verdiği genel nüfus tahminlerinin (7000-8000) gerisinde kalır.

Rus işgalinin ardından 1790'larda adayı gören seyyah Olivier adanın tahminî nüfusunu 10.000'e çıkarır. Kasabada 2000 kişinin yaşadığını, 600 Katoliğin bulunduğunu, bunların bir piskopos ile altı yedi rahipten ibaret olduğunu belirtir. XIX. yüzyıl başlarında bir Osmanlı coğrafyacısı kırk elli köyden ibaret Nakşa'yı 10.000 nüfuslu bir ada şeklinde gösterir. Başlıca ürünlerini buğday, arpa, pamuk, tuz, ipek, keten, zeytinyağı, şarap ve narenciyenin oluşturduğunu yazar (Örfî-i Şîrâzî, vr. 35b). Genel olarak Kiklad adalarıyla ilgili Osmanlı arşiv kayıtlarındaki son belge 1236 yılının Safer sonlarına (Aralık 1820) ait olup Nakşa kadı nâibine yollanmıştır (BA, Cezayir-i Bahr-i Sefîd Defterleri, nr. 18, s. 80).

Nakşa bugün aynı adlı idarî birimin merkezi olup adada elli kadar köy vardır. Adanın 1991'de 14.800 dolayındaki nüfusu 2001'de 17.600 olarak gösterilir. Bunun yarısının adanın merkezi Nakşa kasabasında oturduğu belirtilir. Bir turizm merkezi olan Nakşa'da Antikçağ'dan ve Latin

hâkimiyeti döneminden kalma tarihî eserler bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 800, s. 6-28; BA, MAD, nr. 385, s. 95-96; nr. 619, s. 66-68; nr. 3277, s. 70; nr. 7922, s. 42; nr. 9525, s. 173-174; nr. 16104, s. 9; BA, KK, nr. 3822; BA, MD, nr. 6, s. 248/536; nr. 41, s. 259/561; nr. 90, s. 120/373; BA, Cezayir-i Bahr-i Sefîd Defterleri, nr. 18, s. 23-24, 80; TK, TD, nr. 93, 180; Şerîf el-İdrîsî, La géographie d'Edrisi (trc. A. Jaubert), Paris 1836, II, 128; Enverî, Düstûrnâme, s. 40-41; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ahmed Demir, ed. Bülent Arı), Ankara 2002, s. 206; Örfî-i Şîrâzî, Coğrafya, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2045, vr. 35b; J. de Thévenot, 1655-1656'da Türkiye (trc. Nuray Yıldız), İstanbul 1978, s. 231; B. Randolph, Ege Takımadaları: Arşipelago (trc. Ümit Koçer), İstanbul 1998, s. 19-20; J. de Tournefort, Tournefort Seyahatnamesi (ed. Stefanos Yerasimos, trc. Ali Berktay), İstanbul 2005, s. 166-174; Olivier, Türkiye Seyahatnâmesi, II. Kitap (trc. Oğuz Gökmen), İstanbul 1991, s. 60-62; W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1945, s. 300, 302, 526; B. J. Slot, Archipelagus Turbatus. Les Cyclades entre colonisation Latin en occupation ottomane c. 1500-1718, İstanbul 1982, I-II, tür.yer.; Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri, İstanbul 1990, s. 32, 146, 240-241, 280-281; E. A. Zachariadou, "The Sandjak of Naxos in 1641", Festgabe an Josef Matuz: Osmanistik-Turkologie-Diplomatik (ed. G. Winkelhane), Berlin 1992, s. 329-342; D. M. Nicol, Bizans ve Venedik (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 2000, s. 148, 394; Feridun Emecen, "XV-XIX. Yüzyıllarda Ege Adalarında Osmanlı İdari Teşkilatı", Ege Adalarının İdari, Mali ve Sosyal Yapısı (ed. İdris Bostan), Ankara 2003, s. 13, 14, 17, 21, 27-28; a.mlf., "Osmanlı Klasik Döneminde Ege Adalarının Mali Yapısı ve Vergi Sistemi", a.e., s. 73-74,78, 80; Safvet, "Yasef Nasi", TOEM, III/16 (1330), s. 988-989; a.mlf., "Nakşa (Naksos) Dukalığı, Kiklad Adaları", a.e., IV/23 (1329), s. 1444-1457; Tayyib Gökbilgin, "Venedik Devlet Arşivindeki Vesikalar Külliyatında Kanuni Sultan Süleyman Belgeleri", TTK Belgeler, I/2 (1964), s. 121-128; R. Herbst, "Naxos", RE, XVI/2, s. 2079-2080, 2090-2091; A. Savvides, "Naḳs̲h̲e", EI² (İng.), VII, 939-941.

Feridun Emecen

NAKŞÎ-i AKKİRMÂNÎ

(نقسئ آق كرماني)

(ö. 1065/1655)

Mutasavvıf şair.

Divriği’de doğduğu belirtilmektedir (Osmanlı Müellifleri, I, 171). Asıl adı Ali olup hayatı Hakkında yeterli bilgi yoktur. İstanbul’a giderek Halvetiyye’nin Ramazâniyye kolunun kurucusu Pîr Ramazan Efendi’ye intisap etti (Mehmed Şükrü, vr. 43a). Koca Mustafa Paşa Dergâhı’nda mânevî eğitimini tamamladıktan sonra şeyhi Murad Efendi’nin Kırım’a gitmesi üzerine irşad vazifesiyle bugün Ukrayna sınırları içinde bulunan Akkirman’a gönderildi. Bu sebeple bazı kaynaklar, Divriğili olmasından hiç bahsetmeden onun Akkirman’da yaşamış bir Halvetî dervişi olduğunu yazar. Vefatına kadar Sultan II. Bayezid’in Akkirman Kalesi içinde yaptırdığı tekkede şeyhlik yaptı. Şiirlerinde kullandığı Nakşî mahlasının kendisine ne sebeple verildiği belli değildir. Nakşî’nin ölümü için “hasta” kelimesi (Müstakimzâde, vr. 428a) ve “târâc-ı Nakşî” terkibi olmak üzere iki tarih düşülmüştür (Tuman, II, 1089). Kabri, Akkirman’da şeyhlik yapmış olduğu tekkenin hazîresindedir.

Nakşî, daha çok müridlerini eğitmek amacıyla kaleme aldığı didaktik ve tasavvufî şiirlerinde hem hece hem aruz veznini başarıyla kullanmıştır. Şiirlerinde tasavvufî temalar ağırlıktadır. Eserlerini sanat gayesinden uzak, samimi, akıcı ve kolayca anlaşılabilecek bir dille ortaya koymuştur. Bu eserlerde Allah, Allah-âlem ilişkisi, zikir, ibadet, iman, aşk, âhiret hayatı, dünyanın geçici olması ve bazı gizli sırlar gibi konuları ele almıştır. İnsanın mutluluğunun hayatın anlamını bilmesiyle mümkün olabileceğini vurgulayan Nakşî eserlerinin temelini hep bu düşünce üzerine kurmuştur. Hüseyin Vassâf bu özelliğini vurgulamaktadır (Sefîne, vr. 12a vd.). Şiirlerine Zâtî Süleyman Efendi, Köstendilli Süleyman Şeyhî ve Abdullah Salâhî Uşşâkī gibi şairler tarafından şerhler yazılmıştır. M. Fuad Köprülü, Nakşî’yi Yûnus Emre takipçileri arasında zikrederken Rıza Tevfik

Bölükbaşı onu Sokrat'la kıyaslamaktadır (Atik, s. 202).

Eserleri. 1. Divan. Kütüphanelerde altmış civarında yazma nüshası tesbit edilen divandaki 243 şiirin dördü kaside, biri terciibend, ikisi murabba, dördü muhammes, 206'sı gazel ve yirmi altısı hece vezniyle yazılmış şiirlerdir. Eser üzerine Hikmet Atik bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.). 2. Aynü'l-hayât. Dinî-tasavvufî özellikteki bu didaktik mesnevi klasik tertipte olmayıp çeşitli yerlerinde tevhid, na't ve münâcâtlar bulunmaktadır. Şair eserinde bazı âyetlerin işârî tefsirini ve hadislerin tasavvufî şerhini yaparak insanları uyarmakta ve hayatın mânasını anlamak için kendi içlerine bakmalarını söylemektedir. Eserin birçok yazması mevcuttur (meselâ bk. TTK Ktp., nr. Y 451; TDK Ktp., nr. Yz A 472; DTCF Ktp., İsmail Saib Sencer, I, nr. 1021, Muzaffer Ozak I, nr. 802; Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1464, Hacı Mahmud Efendi, nr. 3537, 3538). Eser kaynaklarda Manzûme-i Aynü'l-hayât olarak da zikredilmektedir (Aslanoğlu, s. 54). 3. Manzûme-i Gavriyye. İşârî tefsir mahiyetinde kaleme alınan 4029 beyitlik bir mesnevidir. Şair bu eserinde birçok âyeti manzum şekilde tefsir ederek tasavvufî yorumlar yapmıştır. Belli başlı nüshaları Konya İzzet Koyunoğlu Müzesi (nr. 11330), Kıbrıs Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Arşivi (nr. A 1077), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı (Osman Ergin, nr. 238, 319, 633), Süleymaniye (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3392), Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi (Muzaffer Ozak I, nr. 829) kütüphanelerindedir. 4. Esrarnâme. Bu manzum eser de tasavvufî mahiyettedir. Kitapta Allah'ın insanlara akıl, fikir, ruh ve kalp olarak dört fazilet verdiği anlatılmaktadır. Bunlardan akıl daima Allah'ı hatırlama ve hakla bâtılı ayırma gayesini taşır. Kalbin yaratılması ve ruhun varlığı Hakkındaki bilgilerden sonra Hz. Peygamber'le ilgili konulara yer verilerek onun zâhir ve bâtın ilmine vâkıf olduğu belirtilmektedir. Eserin bilinen tek nüshası İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda kayıtlıdır (Osman Ergin, nr. 1708).

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Ayvansarâyî, Vefeyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1375 vr. 53b; Safâî, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 337b; Müstakimzâde, Mecelletü'n-nisâb (tıpkıbasım), Ankara 2000, vr. 428a; Köstendilli Süleyman Şeyhî, Bahrü'l-velâye, Berlin Staatsbibliothek, nr. 1683; Osmanlı Müellifleri, I, 171; Hüseyin Vassâf, Sefîne, V, vr. 12a vd.; Mehmed Şükrü, Silsilenâme-i Sûfiyye, Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 1098, vr. 43a; Köprülü, İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), Ankara 1981, s. 346; Rıza Tevfik, "Nakşî Efendi", Yeni Sabah Gazetesi, İstanbul 26 Ağustos 1944, 2 Eylül 1944, 8 Eylül 1944; İbrahim Aslanoğlu, Divriği Şâirleri, İstanbul 1961, s. 54-60; Vasfi Mâhir Kocatürk, Tekke Şiiri Antolojisi, Ankara 1968, s. 302; Mehmet Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî (haz. Cemâl Kurnaz - Mustafa Tatcı), Ankara 2001, II, 1089; "Nakşî", Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1987, VI, 38; Ali Yılmaz, Köstendilli Süleyman Şeyhî, Ankara 1989, s. 280; Suat Umagan, Nakşî Ali Akkirmânî, Aynü'l-Hayat: Tenkitli İnceleme-Metin (yüksek lisans tezi, 1996), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; A. Halim Ulaş, Nakşî Ali Akkirmanî: Hayatı, Sanatı, Edebi Şahsiyeti ve Ğavriye Mesnevisi (yüksek lisans tezi, 1998), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ömür Ceylan, Tasavvufî Şiir Şerhleri, İstanbul 2000, s. 35; Hikmet Atik, Nakşî Ali Akkirmânî Dîvânı: İnceleme-Metin (doktora tezi, 2003), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 2-28, 104-140, 202; "Nakşî Ali", TDEA, VI, 505-506.

Hikmet Atik

NAKŞÎ MUSTAFA DEDE

(ö. 1854)

Mevlevî şeyhi, şair, hattat, bestekâr ve neyzen.

Edirne'de doğdu. Öğrenimini burada tamamladı; Arapça ve Farsça öğrenimi yanında tasavvuf, edebiyat ve mûsiki dersleri alarak kendini yetiştirdi. Mevleviyye

tarikatına intisap etmek için Şemsi Dede adlı bir arkadaşıyla birlikte Konya'ya gitmek üzere yola çıktı. Yolda Afyonkarahisar Mevlevîhânesi'ne uğradıklarında arkadaşı burada kaldığından tek başına Konya'ya ulaşarak âsitânede çilesini tamamladı. 1825'te Mısır'a gitti. Kahire Mevlevîhânesi'nde kudümzenbaşılık yaptı. 1838'de Şeyh Fikri Dede'nin vefatı üzerine Hemdem Çelebi tarafından mevlevîhânenin meşihatına getirildi. 1844 yılında Gelibolu üzerinden Edirne'ye kısa bir seyahat yaptı. Kahire'de vefat eden Nakşî Dede mevlevîhânenin hazîresine defnedildi, yerine İbrâhim Rüşdî Dede postnişin oldu. Vefat tarihini gösteren "Allah Allah deyü gittin vahdete Nakşî Dede" tarih mısraının ölümünden bir süre önce bizzat kendisi tarafından söylendiği rivayet edilir. Ahmet Irsoy'un, muhtemelen Sicill-i Osmânî'ye dayanarak onun vefat tarihini Sultan Abdülaziz devrinin (1861-1876) ortaları olarak göstermesi doğru değildir.

Devrinin tasavvufî şahsiyetleri arasında önemli bir yeri bulunan Nakşî Dede ayrıca şairliği ve mûsikişinaslığı ile tanınmıştır. Türkçe ve Farsça şiirler kaleme alan Nakşî Dede'nin rubâîlerinde çok başarılı olduğu, Gelibolu Mevlevîhânesi'nde onun bir âyin mecmuasının kenarına yazdığı yetmiş dört rubâîsini inceleyen Sadettin Nüzhet Ergun tarafından ifade edilmiştir. Ayrıca Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî için kaleme aldığı elli üç beyitlik bir hilyesi vardır (Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 2163, vr. 48a-49b). Osman Nuri Peremeci'nin, Edirne Tarihi'nde Nakşî Dede'nin birçok âyin bestelediğini söylemesine rağmen günümüze sadece şedd-i araban Mevlevî âyini ulaşmıştır. Muhtemelen Kahire'de bestelenip ilk mukabelesi aynı yerdeki dergâhta yapılan bu âyini bizzat kendisi, Gelibolu Mevlevîhânesi'nde

misafir olarak bulunduğu sırada dergâhın şeyhi Hüseyin Azmi Dede ile müridlerine meşketmiştir. Hüseyin Azmi Dede'nin oğlu Şeyh Ahmed Celâleddin Dede tarafından aralarında Ahmet Irsoy'un da bulunduğu pek çok kişiye geçilerek İstanbul'da yaygınlaşan bu âyin, XX. yüzyılın başlarında İstanbul mevlevîhânelerinde bilenlerinin azalması sebebiyle çok az okunmasına rağmen nağme yapısı, yumuşak ve kıvrak üslûbuyla âyin repertuvarının önemli eserleri arasında değerlendirilmiştir. Yılmaz Öztuna, Nakşî Dede'nin ayrıca araban peşreviyle şevk-efzâ saz semâisinin bulunduğunu belirtmektedir. Nakşî Dede'nin Şeydâ Hâfız diye tanınan Abdürrahim Dede'nin bestelediği hicâzeyn makamındaki âyini bilen son kişi olduğu söylenir. Aynı zamanda iyi bir hattat ve neyzen olan Nakşî Dede mûsikide pek çok talebe yetiştirmiştir. Şişman Ahmed Dede, Hidiv Abbas Hilmi Paşa'nın hizmetçisi Mehmed Suphi ve Şeyh Hüseyin Azmi Dede bunlardan bazılarıdır. Bazı güfte mecmualarında din dışı formalarda birtakım eserlerine rastlanan hattat ve mûsikişinas Mustafa Nakşî ile (ö. 1178/1764) Nakşî Mustafa Dede'yi birbirine karıştırmamak gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Fatîn, Tezkire, s. 418; Sicill-i Osmânî, IV, 577; Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevî Âyinleri (İstanbul Konservatuvarı neşriyatı), İstanbul 1937, XIV, 685-697, 730; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 280, 310; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 424-428; Sadettin Heper, Mevlevî Âyinleri, Konya 1974, s. 165-172, 517-518; Rıdvan Canım, Başlangıçtan Günümüze Edirne Şairleri, Ankara 1995, s. 431; Avni Erdemir, Anadolu Sahası Musikişinas Divan Şairleri, Ankara 1999, s. 308-309; Sezai Küçük, Mevlevîliğin Son Yüzyılı, İstanbul 2003, s. 223; Gültekin Oransay, "Yayınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtlarının Ezgileyicileri", AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, III, Ankara 1977, s. 173; "Nakşi Mustafa Dede", TDEA, VI, 506; Öztuna, BTMA, II, 98-99.

Nuri Özcan

NAKŞİBEND, Bahâeddin

(bk. BAHÂEDDİN NAKŞİBEND).

NAKŞİBENDİYYE

(النقشبنديّة)

Bahâeddin Nakşibend'e (ö. 791/1389) nisbet edilen tarikat.

İslâm dünyasında Kādiriyye'den sonra en yaygın tarikat olan Nakşibendiyye, anavatanı Orta Asya'da Kübreviyye ve Yeseviyye başta olmak üzere hemen hemen diğer bütün tarikatların yerini almış, Arap yarımadası, Mağrib ve aşağı Sahrâ Afrikası dışında İslâm dünyasının hemen her bölgesine yayılmıştır. Nakşîliğin pîri Bahâeddin Nakşibend'in bir tarikat kurmayı düşünmediği ve bunu gerçekleştirmediği âşikârdır. Nitekim XV. yüzyılın sonlarında Abdurrahman-ı Câmî, Bahâeddin Nakşibend'in mensup olduğu, Hâcegân denilen tarikatın silsilesini Hâce Yûsuf el-Hemedânî ile başlatmıştır. Bazı kaynaklarda ise bu silsile Yûsuf el-Hemedânî'nin halifesi Abdülhâlik-ı Gucdüvânî'ye dayandırılmaktadır (bk. HÂCEGÂN). Bahâeddin Nakşibend'den iki asır önce yaşayan Gucdüvânî tarikat geleneğinde Nakşibend'in Üveysî yoluyla şeyhi sayılmaktadır. Bahâeddin Nakşibend'in halifelerinin çoğu Buhara veya çevresinden olup Mâverâünnehir'in Farsça konuşan halklarına mensuptur. Şeyhleri gibi Bahâeddin Nakşibend de birçok kaynakta "Türk şeyhleri" diye anılan Yesevî meşâyihiyle irtibat halindeydi. Bu iki tarikat mensupları arasında etnik köken ve dile dayalı farklılıklar bulunmaktaysa da ilişkiler ve yakınlıklar daha önemlidir. Nakşibendiyye, Farsça konuşan halkların yanı sıra Türkler arasında da yaygınlık kazanırken Yesevîler, Türkçe'nin yanında eserlerinde Orta Asya'nın yaygın dili Farsça'yı da kullanmışlardır. İlk dönemde belli bir coğrafî bölgeyle sınırlı kalan tarikat bu yakınlaşma sayesinde nüfuzunu giderek arttırmıştır.

Bahâeddin Nakşibend'in Hâcegân silsilesinde niçin hâkim bir konuma yerleştirildiği ve silsilenin önemli bir halkası olmaktan ziyade niçin Nakşibendîliğin pîri kabul edildiği açık değildir. Onu daha önceki hâcelerden farklı kılan tek husus hafî zikir konusunda ısrarlı olmasıdır. Nitekim kendisine yöneltilen bir soruya verdiği cevapta cehrî zikri, halveti ve semâı reddetmiş, "Tarikin neleri içermektedir?" denildiğinde "zâhirde

halk, bâtında Hak ile olmak” (halvet der encümen) şeklinde cevap vermiştir (Câmî, s. 391). Bu ifade, ilk dönem Nakşîliğinde merkezî öneme sahip sekiz ilkeden (kelimât-ı kudsiyye) biridir. Şeriata bağlılığı vurgulayan diğerleri de Horasan Melâmetiyyesi’nin temel ilkelerinin bir nevi devamı mahiyetindedir. Dolayısıyla tarikatın Melâmetiyye’nin ilkelerini tevarüs ettiği söylenebilir. Tarikat Alevî silsileye (silsiletü’z-zeheb) sahip olmakla birlikte Sünnîliğe güçlü bir şekilde bağlıdır, Bekrî silsilenin ön plana çıkarılması da bu bağlılığa işaret etmektedir. Nakşîlik’te Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin bazı sistematik düşüncelerine yönelik eleştirel bir tavır söz konusudur. Ancak bu tavrın, tarikatın Müceddidiyye kolunun kurucusu İmâm-ı Rabbânî Ahmed-i Sirhindî öncesinde kökleri bulunmamaktadır. Ubeydullah Ahrâr, Muhammed Pârsâ ve Abdurrahman-ı Câmî gibi ilk dönem Nakşibendî şeyhleri İbnü’l-Arabî’nin vahdet-i vücûd görüşünü benimsemişlerdir. Geç dönem Nakşîliğinin siyasetle ilişkileri abartılı şekilde bütün Nakşibendî geleneğinin bir özelliği olarak tanıtılmak istenmiştir. Halbuki VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren Yeseviyye, Kübreviyye ve Nakşibendiyye şeyhleri dahil Orta Asya şeyhlerinin büyük bir kısmı aynı esasları paylaşıyordu. Şeriata bağlılık, bir şeyhin denetimi altında olmak, bazı durumlarda siyasî

faaliyette bulunmaktan ibaret olan bu esaslar Bahâeddin Nakşibend’den sonra Ubeydullah Ahrâr, Ahmed-i Sirhindî ve Hâlid el-Bağdâdî’de korunarak merkezî bir doktrin niteliği kazanmıştır. Tarikat son dönemlerde Bahâeddin Nakşibend’in adına nisbetle Bahâiyye diye de anılmıştır (Harîrîzâde, I, vr. 171b). Harîrîzâde, Nakşibendiyye mensuplarına “büzürgân” adı verildiğini kaydeder (a.g.e., I, vr. 128a).

Bahâeddin Nakşibend’in üç halifesi Muhammed Pârsâ, Alâeddin Attâr ve Ya‘kūb-i Çerhî tarikatın yayılmasında önemli rol oynamıştır. Değerli bir âlim ve müellif olan Muhammed Pârsâ, tarikatın ulemâ kesimi tarafından benimsenmesinde etkili olan ilk Nakşibendî şeyhidir. Pârsâ’nın beş müridinden hiçbiri halife bırakmamıştır. Bahâeddin Nakşibend’in tarikatın yayılmasında önemli katkıya sahip olan halifesi Alâeddin Attâr’dır. Bahâeddin Nakşibend’in onun Hakkında, “Müridlerimi terbiye etmekle yükümü hafifletmiştir” dediği kaydedilir. Alâeddin Attâr şeyhinin emriyle Hârizm’e seyahatte bulunmuş ve Nakşibendiyye onun vasıtasıyla bu şehre ulaşmıştır. Seyyid Şerif el-Cürcânî, oğlu Hasan Attâr ve Nizâmeddin

Hâmûş, Attâr'ın on müridi içerisinde en dikkate değer olanlardır.

Nakşibendiyye, Herat'a Nizâmeddin Hâmûş'un halifesi Sa'deddîn-i Kâşgarî tarafından götürülmüş ve tarikat böylece ilk defa anayurdu Orta Asya'nın sınırları dışına çıkmıştır. Nakşibendiyye Hakkında birkaç risâlesi bulunan Sa'deddîn-i Kâşgarî'nin en tanınmış müridi Abdurrahman-ı Câmî'dir. Bazı şiirlerinde Nakşibendîliğin temel ilkelerini Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin terimleriyle ustaca meczeden ve tarikata dair Risâle-i Serrişte-i Ṭarîḳ-i Ḫâcegân adlı bir eser kaleme alan Câmî irşad faaliyetiyle pek ilgilenmemiş, şeyhinin vefatının (860/1456) ardından Herat Nakşibendîleri'ne Muhammed Şemseddin Rucî'nin etrafında toplanmalarını tavsiye etmiştir. Kaynaklarda Câmî'nin müridi olarak sadece oğlu Ziyâeddin Yûsuf ile Abdülgafûr-i Lârî'nin adı geçmektedir. Nakşibendiyye'nin bir kolu olduğu belirtilen Câmiyye fiilen teşekkül etmemiştir.

Câmî, mensuplarından Tebrizli Sun'ullah Kûzekünânî'yi seyrü sülûkünü tamamlaması için şeyhi Kâşgarî'nin diğer bir müridi Mevlânâ Alâeddin Mektebdâr'a göndermiştir. Akkoyunlu Yâkub'un saltanatının ilk dönemlerinde Tebriz'e dönen Kûzekünânî, Şah İsmâil'in Tebriz'i 907'de (1501) ele geçirmesinin ardından Bitlis'e sığınmış, yıllar sonra doğduğu şehre geri dönmüş ve 929'a (1523) kadar burada yaşamıştır. İlk dönem Safevî hânedanının Sünnî tarikatlara yönelik düşmanca tutumuna rağmen Kûzekünânî'nin iki halifesi Tebriz civarında irşad faaliyetini sürdürmüş, bunlardan Derviş Celâleddin Hüsrevşâhî, Mevlânâ İlyâs Bâdâmyârî'yi yetiştirmiştir. Mevlânâ İlyâs'ın oğlu ve halifesi Muhammed Bâdâmyârî, Tebriz bölgesini terkedip ahalisinin büyük bölümü Kürt ve Sünnî olan Urmiye'ye göç etmiştir. Urmiye XI. (XVII.) yüzyılın ilk yarısında Safevî hânedanının hâkimiyetine girince Muhammed Bâdâmyârî'nin torunu Şeyh Mahmud Urmevî, Osmanlı idaresi altındaki Diyarbekir'e yerleşmiş, burada halkın büyük teveccühünü kazanmış ve Şeyh-i Azîz lakabıyla meşhur olmuştur. Osmanlı devlet adamlarıyla yakın ilişkiler kuran, IV. Murad'ın Revan seferine katılan ve padişahtan ilgi ve yakınlık gören Mahmud Urmevî'nin etrafında Doğu Anadolu ve Güney Kafkasya kökenli 40.000 mürid toplanması IV. Murad'ı endişelendirmiş ve 1048'de (1639) onu idam ettirmiştir. Mahmud Urmevî'nin silsilesi Diyarbekir'de iki nesil daha devam ettikten sonra yeğeni Açıkbaş Mahmud Efendi tarafından Bursa'ya taşınmıştır. Açıkbaş Mahmud Efendi, Bursa'da Nakşibendî-i Atîk

Tekkesi’ni kurmuş, bu tekke Müceddidiyye koluna geçinceye kadar iki nesil Urmevî ailesinin elinde kalmıştır. Mahmud Urmevî’nin tarikat silsilesi Erzurum ve Van’da kısa bir müddet daha sürmüştür.

Bahâeddin Nakşibend’in üçüncü önemli halifesi Mevlânâ Ya‘kūb-i Çerhî’dir. Herat ve Kahire’de ilim tahsil ettikten sonra 782 (1380) yılında Buhara’ya gelen Çerhî, Bahâeddin Nakşibend’e Buhara’da kaldığı son yıllarda intisap etmiştir. Nakşibend onu müridliğe kabul etme konusunda bir müddet kararsız kalmış, kabul ettikten sonra mânevî terbiyesi için Alâeddin Attâr’ı görevlendirmiştir. Çerhî, Bahâeddin Nakşibend’in vefatı üzerine Çagāniyân’da bulunan Attâr’ın yanına giderek ölümüne kadar onunla beraber kalmış, ardından günümüzde Tacikistan sınırları içinde bulunan Hisârışâdmân bölgesine yerleşmiş, 851 (1447) yılında burada vefat etmiştir. Harap olan türbesi Sovyet rejiminin yıkılmasından sonra restore edilmiştir. Çerhî’nin tasavvufa dair çeşitli eserleri bulunmaktadır. Nakşibendî silsilesinde Bahâeddin Nakşibend’den sonra en önemli şahsiyet olan Ubeydullah Ahrâr onun mürididir.

Ubeydullah Ahrâr’ın hayatına dair bilgiler Bahâeddin Nakşibend Hakkındaki bilgilerden daha fazla ve ayrıntılıdır. Ahrâr’ın faaliyetleriyle Nakşibendiyye, Orta Asya’nın en yaygın tarikatı haline gelmiş, Orta Asya’nın doğu, batı ve güneyinde teşekkül eden kollarıyla nüfuzunu arttırmış, doktriner yapısı da kuvvetlenmiştir. 806 (1404) yılında Taşkent yakınlarındaki Bâğıstan’da dünyaya gelen Ubeydullah Ahrâr ilk eğitimini Semerkant’ta aldıktan sonra Herat’a gitmiş, burada Hâce Hasan Attâr’a intisap etmek istemişse de şeyh ona önce savaş sanatlarını öğrenmesi tavsiyesinde bulunmuştur. Ahrâr bu tavsiyenin aksine Çagāniyân’a gidip Ya‘kūb-i Çerhî’nin halkasına iştirak etmiş ve 835 (1431) yılına kadar şeyhiyle birlikte kalmıştır. Taşkent’e döndükten sonra irşad faaliyetine başlamış ve şöhreti Taşkent dışında uzak bölgelere kadar yayılmıştır. Timurlu Emîri Ebû Said Mirza’nın Semerkant hâkimiyeti için giriştiği mücadele sırasında Ebülhayr kumandasındaki Özbek birliklerine katılmıştır. 858’de (1454) Semerkant savunmasındaki rolü, Buhara ve Semerkant’ta uygulanan damga vergisinin ve bütün ülkede alınan gayri şer‘î vergilerin yürürlükten kaldırılması için Emîr Ebû Said nezdinde teşebbüste bulunması gibi faaliyetler onun nüfuzlu bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. Bu siyasî faaliyetleri dinî amellerin bir parçası olarak telakki eden Ubeydullah

Ahrâr tarikatın yayılmasında önemli roller üstlenecek olan birçok halife yetiştirmiştir. Bunlardan Mevlânâ Muhammed Kādî, Ahrâr'a intisap ettikten sonra gizlice Semerkant'ı terkedip Herat'ta bulunan Abdurrahman-ı Câmî'nin yanına gitmiş, şeyhi onun bu hatasını bir süre mutfakta çalışması karşılığında affetmiştir. Siyasî şartlar, yaklaşık on yıl Ahrâr'ın hizmetinde bulunan Mevlânâ Muhammed Kādî'yi şeyhinin vefatının ardından Herat, Taşkent, Buhara ve Fergana vadisindeki Ahsî'ye gitmeye zorlamış, sonunda tekrar Taşkent'e dönmüş ve 921 (1515) yılında burada vefat etmiştir.

Ahrâr'ın menkıbelerine dair iki kitap yazan Mevlânâ Muhammed Kādî iki halife

yetiştirmiştir. Bunlardan biri oğlu Kutbüddin Ahmed, diğeri ve daha önemlisi Mahdûm-i A'zam adıyla meşhur Hâcegî Ahmed el-Kâsânî'dir. Fergana vadisindeki Ahsîkes'te doğan Mahdûm-i A'zam'ın soyu sekizinci imam Ali er-Rızâ'ya dayanır. Mürşidi Muhammed Kādî'ye Taşkent'te iken intisap ederek on iki yıl hizmet ettikten sonra onunla birlikte irşad faaliyetinde bulunmak için Kâsân'a geri dönmüş, ardından Semerkant yakınlarındaki Dehbîd köyüne yerleşmiş ve 949'da (1542) burada vefat etmiştir. Kendisinden gelen tarikat silsilesi Dehbîdiyye veya Kâsâniyye adıyla bilinmektedir (bk. KÂSÂNİYYE).

Mahdûm-i A'zam'ın yetmiş iki halifesi olduğu rivayet edilse de bu rakam abartılıdır. Orta Asya'nın birçok bölgesinde ve özelikle Doğu Türkistan'da etkili olan Mahdûm-i A'zam'ın halifelerinin faaliyetleri sonucu Yeseviyye ve Kübreviyye'nin tesir sahası giderek zayıflamıştır. Mahdûm-i A'zam'ın tarikat silsilesine mensup olan Abdullah Nidâî onu "Nakşibendî silsilesinin serhalkası" diye nitelendirir ve hafî zikir yolunu en yüksek dereceye yükselttiğini söyler. Bununla birlikte Mahdûm cehrî zikre de izin vermiş, Bahâeddin Nakşibend başta olmak üzere ilk dönem Nakşibendî meşâyihinin sakındığı veya açıkça yasakladığı bazı uygulamaları kabul etmekte bir mahzur görmemiştir. Mûsikiye dayalı âyin (semâ), baş açık gezmek ve cemaatle teheccüd namazı kılmak bunlar arasında sayılabilir. Öte yandan Mahdûm siyasî faaliyetlerle de ilgilenmiş, halifeleri bu faaliyetleri Ubeydullah Ahrâr'ın yaptığı gibi Nakşibendî ilkeleriyle uzlaştırmıştır.

Kâsânî'nin yetiştirdiği halifelerin en önemlisi Mevlânâ Lutfullah Çûstî'dir.

Şeyhinin vefatından sonra Semerkant'a giden Çûstî'nin Kübrevî meşâyihine ağır eleştiriler yöneltmesi tepkiyle karşılanmış ve şehirden çıkarılmıştır. Tekrar Çûst'a dönüp hayatının geri kalanını burada geçiren Mevlânâ Lutfullah'ın halifelerinden biri Kâsânî'nin oğlu Hâce İshak Dehbîdî'dir. Hâce İshak, seyrü sülûkünü tamamlamasının ardından muhtemelen Mâverâünnehir'in Özbek Sultanı II. Abdullah Han'ın kendisine düşmanlığı sebebiyle bölgeden ayrılıp Doğu Türkistan'a giderek burada özellikle Kırgızlar arasında İslâm'ı tebliğ etmiş, ayrıca Çağatâyî hânedanlığının hükümet işlerine müdahale etmiş, bu arada hânedanın başşehri Yarkend'de hânedana mensup Muhammed Han'ı da müridleri arasına katmıştır. Bu bölgede on iki yıl kaldıktan sonra Semerkant'a dönmüş ve burada vefat edip (1008/1600) Dehbîd'de defnedilmiştir. Doğu Türkistan'da tarikatla hânedanlığın iç içe geçme süreci üç nesil sonra torunlarından Dânyâl'in (ö. 1149/1736) yönetime hâkim olmasıyla neticelenmiştir. Tarikatın Hâce İshak'a nisbet edilen bu şubesine İshâkıyye veya Karatağlık hâceleri adı verilmiştir. Karatağ adı, muhtemelen Hâce İshak ve torunlarının güçlü bir etki bıraktığı Kırgızlar'ın yurdu Pamirler'e göndermede bulunmaktadır.

Kâsâniyye'nin bir diğer kolu Ahmed Kâsânî'nin Hâce Kelân diye tanınan büyük oğlu Muhammed Emîn (ö. 1006/1598) tarafından sürdürülmüştür. Hâce Kelân, babası tarafından halife tayin edilmesine rağmen babasının halifelerinden Muhammed İslâm Cûybârî'ye intisap etmiş, yirmi iki yıl sohbetinde bulunarak icâzet almış ve Dehbîd'de irşad faaliyetine başlamıştır. Hâce Kelân yerine oğlu Hâce Hâşim'i halife tayin etmiştir. Hâce Hâşim de kardeşi Hâce Muhammed Yûsuf ile Muhammed Hatîb Sîvincî'yi yetiştirmiştir. Mâverâünnehir'de etkili olamayınca Doğu Türkistanda nüfuz alanı bulmak için gayret gösteren Hâce Yûsuf, Çin'de özellikle Kansu bölgesinde İslâm'ı ve tarikatı yaymaya çalışmış, bu arada siyasî faaliyetler içine girmiş ve zehirlenerek öldürülmüştür (1063/1653). Bunun üzerine Kansu bölgesinden kaçmak zorunda kalan oğlu Hîdâyetullah Hâce Âfâk (Afak Hoca), 1082 (1671) yılında geri dönüp Ma Wu T'ai-yeh adıyla meşhur Ma l-ch'ing, Pai-shihlo-li-ai-mini ve Ma Tai Pa Pa adlı üç önemli halife yetiştirmiştir. Babasının politik hırsını sürdürerek Budizm'e yeni giren Dzugaria Sultanı Galdan ile dostane ilişkiler kurmuş ve akrabası olan Karatağlık hâcelerine karşı tavır almıştır. Sultan Galdan, 1679'da Uyguristan'ı işgal edip saltanat merkezini Yarkend'den Kâşgar'a naklettiğinde onun hizmetine girmiştir. Hâce Âfâk'ın torunlarının siyasî

iktidarla kurdukları akrabalık ilişkileri XII. (XVIII.) yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir. Aile mensuplarından Kılıç Burhâneddin ve Hâce-i Cihân, Batı Tarım'da siyasî-dinî bir yönetim kurmaya teşebbüsten dolayı tutuklanmış (1168/1755), yaklaşık dört yıl sonra da bölge tamamıyla Çinliler'in eline geçmiştir. Tarikatın Hâce Âfâk'a nisbet edilen koluna Âfâkıyye veya Aktağlık hâceleri adı verilmiş, bu iki kol uzun süre Çin iktidarına karşı direnişin önderliğini yapmıştır.

Kâsânî'nin halifelerinden Muhammed İslâm Cûybârî'ye nisbet edilen Cûybâriyye özellikle Buhara ve çevresinde etkili olmuştur. Cûybâriyye'de soya dayalı şeyhlik yapısı geliştirilmiş, şeyhler kayda değer bir mal varlığı ile kendilerini güçlendirmiş, Özbek sultanları Abdülaziz Han ve Abdullah Han ile sıkı bağlar tesis etmişlerdir. X. (XVI.) yüzyılın ortalarında Merv'e, bir süre sonra İstanbul'a kadar ulaşan Cûybâriyye, diğer Nakşibendî kollarının gölgesinde kalmakla birlikte İstanbul'da XIX. yüzyılın başlarına kadar varlığını devam ettirmiştir.

Tarikatın Ubeydullah Ahrâr'dan sonra Kâsânî ile devam eden Orta Asya'da yaygın kollarında tarikatın âdâb ve erkânında yukarıda zikredilen bazı değişiklikler yapılırken Ubeydullah Ahrâr'dan gelen diğer kollarda Nakşibendî geleneği daha otantik biçimde sürdürülmüştür. Ahrâr'ın Muhammed Emîn Bulgārî, Baba Ni'metullah Nahcuvânî ve Abdülvehhâb Hemedânî adlı üç müntesibi İran'da Safevî hâkimiyetinin kurulmasından hemen önce Tebriz'deydiler. Ancak bunlar tarikatın yayılmasıyla pek ilgilenmemiştir. Buna karşılık Ahrâr'ın çocuklarının mürebbîsi olan Seyyid Ali Kürdî X. (XVI.) yüzyılın başlarında Kazvin'e giderek tarikatın bölgede yayılması için girişimlerde bulunmuş ve Safevîler'in baskıcı Şiî propagandası döneminde Tebriz'de idam edilmiştir (925/1519). Seyyid Ali Kürdî'nin beş halifesinden dördü Tebriz'de irşad faaliyetini sürdürmüştür. Onların ölümlerinin ardından Nakşibendiyye, Safevîler'in merkez şehirlerinde tamamıyla silinmiştir.

Ahrâriyye, Ubeydullah Ahrâr'ın bir diğer halifesi Kütahya Simavlı Molla Abdullah-ı İlâhî vasıtasıyla Anadolu'ya getirilmiş ve Anadolu, Orta Asya'dan sonra Nakşibendiyye'nin ikinci büyük merkezi olmuştur. Dinî ilimleri İstanbul'da tahsil eden Abdullah-ı İlâhî, doğum yeri İran'a yerleşmek üzere İstanbul'dan ayrılan hocası Alâeddin Tûsî'yi Kirman'da

bulmuş, ilmî meşgaleden yorgun düşüp usanınca Ubeydullah Ahrâr'ın halkasına katılmak için Semerkant'a gitmiş, Ahrâr'ın terbiyesinde geçirdiği uzunca bir dönemin ardından Anadolu'ya dönerken Abdurrahman-ı Câmî'ye hürmetlerini arzetmek için yolu üzerindeki Herat'a uğramış, Simav'a geldiğinde Ubeydullah Ahrâr'ın diğer bir müridi Emîr Buhârî ile dost olmuş, İstanbul'a yerleşmesi için yapılan teklifleri reddedip yerine Emîr Buhârî'yi göndermiştir. 882'de (1477) İstanbul'u ziyaret eden Abdullah-ı İlâhî, Fâtih Sultan Mehmed'in ölümünün ardından İstanbul'a gelip daha önceleri ilim tahsil ettiği Zeyrek Medresesi'ne yerleşmiş, İstanbul'daki ilk Nakşibendî tekkesi 895 (1490) yılında burada kurulmuştur. Abdullah-ı İlâhî, Makedonya'daki Yenice-i Vardar'a gitmek için yerine Emîr Buhârî'yi

bırakarak İstanbul'dan ayrılmış, bir yıl sonra da vefat etmiştir.

Emîr Buhârî'nin faaliyet merkezi önceleri Fatih semtindeki evi olmuş, ardından buraya II. Bayezid'in desteğiyle bir tekke inşa etmiş ve son olarak da Ayvansaray'da bir tekke daha kurmuştur. Birçok halife yetiştiren Emîr Buhârî'nin en önemli halifeleri, Edirnekapı'da şeyhi adına kurduğu tekkede şeyhlik yapan damadı Mahmud Çelebi, Koska'da bir tekke açan Hekim Çelebi ve Anadolu'nun Abdurrahman-ı Câmî'si (Câmî-i Rûmî) lakabıyla meşhur Lâmiî Çelebi'dir. Nakşibendiyye'nin Ahrâriyye kolu, XVIII. yüzyılın başlarına yani Müceddidiyye'nin yükselişine kadar İstanbul ve Anadolu'nun her tarafında yayılma imkânı bulmuş, Osmanlı sultanları Anadolu'daki bu ilk Nakşibendîler'in faaliyetlerini müsamaha ile karşılamıştır. Nakşibendiyye'nin Sünnî bir tarikat olduğu için Anadolu'da Şiî-Safevî propagandasını engellemek amacıyla himaye edildiği ileri sürülmüştür. Ancak bu iddianın delillerle temellendirilmesi gerekir. Çünkü Nakşibendiyye'nin Osmanlı topraklarındaki tarihi söz konusu olduğunda Nakşî şeyhlerinin yoğun biçimde hânedan desteğini aldıkları veya alma arzusu içinde olduklarına dair herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Nakşibendîliğin bu topraklarda yaygınlık kazanması daha çok şeyhlerinin Fars-İslâm edebî kültürünün taşıyıcı, yayıcı ve koruyucuları olarak faaliyette bulunmasıyla açıklanabilir. Osmanlı kültürünün önemli parçası olan bu kültür Türkçe ve Arapça telif eserler ve tercümelerle dengelenmiştir (Le Gall, s. 172-173).

Müceddidiyye. Nakşibendiyye tarihinin en önemli safhalarından biri XVII. yüzyılda Ahmediyye diye de anılan Müceddidiyye kolunun ortaya çıkışıdır. Müceddidiyye, Nakşîliği Hindistan'ın en faal tarikatlarından biri haline getirmiş, Hint alt kıtası Orta Asya ve Anadolu'dan sonra tarikatın üçüncü büyük merkezi olmuştur. Hindistan ve ötesinde hızlı bir şekilde yayılan Müceddidiyye birkaç nesil sonra tarikatın diğer bütün kollarının yerini almıştır. Müceddidiyye'nin kurucusu İmâm-ı Rabbânî Ahmed-i Sirhindî, hem politik hem polemik anlamında Şiîliğe muhalefeti de içeren Mektûbât'ı ile tarikatın mahiyetine dair ilk defa hacimli doktriner bir eser ortaya koymuş ve tarikat muhafazakâr Sünnî tavrıyla ulemâ kesimini de kendine çekmeyi başarmıştır.

Ubeydullah Ahrâr'ın ailesine mensup bazı kişiler Hindistan'a yerleşmiş, Bâbür sultanlarının hizmetinde çeşitli askerî ve resmî görevler üstlenmişlerdi. Ancak Nakşibendiyye Hindistan'da önemli bir konumda değildi. Bir görüşe göre Timurlu kültür ve kurumlarının bir kısmının Orta Asya'dan Hint alt kıtasına intikali Nakşibendiyye'nin Hindistan'da teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Bu doğru olmakla birlikte Bâbür'ün askerî emellerinden feragat ederek Ubeydullah Ahrâr'ın Risâle-i Vâlidiyye'sini Çağatay Türkçesi'ne tercüme etmesi de zikredilmeye değerdir.

Sirhindî'nin mürşidi Bâkī-Billâh 971'de (1563) veya ertesi yıl Kâbil'de doğmuş, Mâverâünnehir ve Keşmir seyahatleri sırasında otuz yaşlarında iken silsilesi iki farklı kolla Ubeydullah Ahrâr'a ulaşan Muhammed Hâcegî İmgenegî'ye intisap etmiş ve şeyhinin emriyle tarikatı yaymak için Hindistan'a gitmiştir. Delhi'ye hareketinden önce bir yıl kadar Lahor'da kalmış, 1012'de (1603) Lahor'da vefat etmiştir. Çeşitli konularda veciz risâleler yanında halifesi İmâm-ı Rabbânî'nin reddedeceği vahdet-i vücûdu anlatan şiirler yazan Bâkī-Billâh'ın oğulları da vahdet-i vücud neşvesi içindeydiler ve semâ yapıyorlardı. İmâm-ı Rabbânî, kendini Bâkī-Billâh'ın meşrebinin "en saf muakkibi" olarak kabul etmesine rağmen şeyhinin yolundan farklı bir yol takip etmiştir (ter Haar, s. 45). Bâkī-Billâh'ın Şeyh İlâhdâd ve Şeyh Tâceddin b. Zekeriyyâ adlı iki halifesi daha vardı. Bunlardan şeyh Tâceddin, Hicaz'da irşad faaliyetinde bulunmuştur.

"Böyle bir tarikat olmasaydı geliştirdiğim faaliyet bu kadar bereketli olmazdı" diyen Sirhindî için Nakşibendiyye'nin silsilesi oldukça önemlidir.

Zira diğer bütün tarikatlar silsilelerini Hz. Ali’ye ulaştırırken sadece Nakşibendiyye’de silsile Hz. Ali’nin yanı sıra Hz. Ebû Bekir’e ulaşır. Ebû Bekir’e atfedilen sıddîkıyyet velâyette en üst mertebe olarak değerlendirilir ve nübüvvet mertebesinin hemen altında yer alır. Sirhindî’nin Nakşibendiyye’de mevcut olmakla birlikte bilfiil hariçte tuttuğu Alevî silsilenin yerine Bekrî silsilenin üzerinde durması, tarikata intisabından önce de açıkça vurguladığı Şîa karşıtlığı ile tamamen örtüşmektedir. Sirhindî, sülûkünün başlangıcında vecd halinin ifadesi olan şiirlerinde terennüm ettiği vahdet-i vücûdu sonraları seyrü sülûkte sadece bir aşama ve hakikate ulaşmada düşük bir mertebe görerek terketmiş, onun yerine vahdet-i şühûd görüşünü temellendirmeye çalışmıştır. Seyrü sülûkünü tamamlama aşamasında ilk üç halifenin makamının ötesine geçip geri döndüğünü söyleyen Sirhindî’nin bu mütekebbir tavrı, daha sonra Bâbürlü Hükümdarı Cihangir tarafından hapse atılmasına gerekçe yapılmıştır. Ayrıca o “hakîkat-i Kâ‘be’nin hakikati Muhammediyye’den daha üstün olduğunu ileri sürmüş, bu konudaki tartışmalar XII. (XVIII.) yüzyıla kadar devam etmiştir. Öte yandan kutbun işlevine yakın anlamlar yüklediği “kayyûm” kavramına Müceddidî gruplar da dahil pek ilgi gösterilmemiştir.

Bütün bunlardan daha önemlisi, Sirhindî’nin kendisinin hicrî II. binyılın müceddidi olduğunu iddia etmesidir. Bu iddiasını temellendirirken kullandığı terimlerden onun, kendini Hz. Peygamber’le ilişkisi konusunda özel bir imtiyaz ve nasibe sahip biricik kişi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Nakşibendîliğin Müceddidî kolunda Sirhindî’nin bu oldukça kapsamlı ve fevkalâde iddialarının zımnen kabul edildiği söylenebilir. Müceddidiyye’yi Nakşibendî geleneğinden farklı kılan diğer bir özellik Sirhindî’nin letâif konusundaki analizleridir (Tosun, İmâm-ı Rabbânî, s. 55-63). Modern yazarlar onun Hinduizm’e karşı kesin tavrı ve Bâbürlü devlet adamlarıyla gergin ilişkileri üzerinde ayrıntılı biçimde durmuşlardır. Ancak bu iki hususun Müceddidiyye’nin özellikle Hindistan dışında yayılmasında önemli rolü bulunduğu söylenemez.

Sirhindî birçok halife yetiştirmiştir. Bunlar arasında dört oğlu Hâce Muhammed Sıddîk, Hâce Muhammed Saîd, Hâce Muhammed Ma‘sûm ve Hâce Muhammed Yahyâ öncelikle zikredilmelidir. İçlerinde en önemlisi, Hind Müceddidî geleneğinde dört kayyûmun ikincisi olarak görülen Hâce Muhammed Ma‘sûm’dur. On dört yaşında ileri sülûk derecelerine ulaştığını

ve babası tarafından kendisinden sonraki kayyûm olarak tanıtıldığını söyleyen Muhammed Ma‘sûm, çoğunu babasının vefatından sonra kaleme aldığı mektuplarında onun bazı tartışmalı düşüncelerini savunmuş ve hakiki tasavvufun şeriata bağlılığı gerektirdiğini vurgulamıştır.

Müceddidiyye, Sind bölgesinde Muhammed Ma‘sûm'un Mahdûm Âdem ve Thattalı Miyân Muhammed adlı iki halifesi tarafından yayılmıştır. Halifelerinden Hâce Seyfeddin, Seyyid Nûr Muhammed Bedâûnî'yi yetiştirmiştir. On beş yıl istiğrak halinde yaşadığı kaydedilen Bedâûnî, Mazhar Cân-ı Cânân'ın şeyhidir. Mazhar Cân-ı Cânân'ın faaliyetleri doğrultusunda Müceddidiyye'nin merkezi Pencap'tan Delhi'ye intikal etmiştir. Mazhar'ın dikkate değer bir yönü Sirhindî'nin tam tersi Hinduizm'e göz yuman bir tavır içinde olmasıdır. Nitekim Hindular'ı monoteistik bir inanç içinde

görmüş ve Sirhindî'nin onlara yönelik putperestlik ithamlarını reddetmiş, Ramaçandra ve Krişna'nın peygamber olmalarının mümkün olabileceğini söylemiş, ancak aynı hoşgörüyü Şiîler'e karşı göstermemiştir. Suikast sonucu ölümüne (1195/1781) muhtemelen Şiîler'in Kerbelâ törenlerini sert bir dille kınaması sebep olmuştur.

Dekken'e bağlı Burhânpûr'da faaliyet gösteren Mîr Muhammed Nu‘mân, Şeyh Muhammed Lâhûrî, Müceddidiyye'yi Bâbürlü başşehri Agra'da yaymaya çalışan Bedîuddin Sehârenpûrî, Patnalı Şeyh Nûr Muhammed, tarikatı Bengal'e götüren Şeyh Hamid Mangolkoti, Kâbil ve Kandehar'da faal olan Mevlânâ Ahmed Berkî ve Mektûbât'ın derlenmesinde katkısı bulunan ve Sirhindî'nin hayatına dair kitap yazan Hâce Muhammed Hâşim-i Kişmî, Müceddidiyye'yi Pathanlar arasında yayan Âdem Benûrî, Sirhindî'nin diğer halifeleri arasında zikredilebilir. Faaliyetleri Bâbürlü İmparatoru Şah Cihan tarafından sakıncalı bulunarak Hicaz'a sürülen Benûrî, burada Sirhindî'nin bazı mektuplarını muhtemelen ilk defa Farsça'dan Arapça'ya tercüme etmiş, onun hakîkat-i Kâ‘be'nin hakîkat-i Muhammediyye'den üstünlüğüne dair görüşlerini en başta tarikatın bir başka koluna mensup olan Ahmed Kuşâşî dahil birçok muhalife karşı savunmuştur.

Benûrî'nin bir diğer yönü, Hindistan'da Sirhindî'den sonra ortaya çıkan

önemli şahsiyetlerden biri olan Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin tarikat silsilesinde temel halka olmasıdır. Şah Veliyyullah'ın silsilesi babası ve müridi Şah Abdürrahim vasıtasıyla Benûrî'nin halifesi Seyyid Abdullah Ekberâbâdî'ye ulaşır. İlgileri oldukça geniş bir alana yayılan Şah Veliyyullah ed-Dihlevî vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd meselesini yeniden ele almış ve ikisi arasında mahiyet farkı bulunmadığını, farkın sadece terminolojik olduğunu söyleyerek Sirhindî'nin görüşünden ayrılmıştır. Bununla birlikte "müceddid" statüsüne işaret eden bir hırkayı (hil'at-i Müceddidiyye) elde ettiğini iddia etmesi ve kendisini kāim-i zamân şeklinde tanıtması, Sirhindî'nin temellendirdiği müceddid ve kayyûm kavramlarını benimsediğini göstermektedir. Şah Veliyyullah, Nakşibendî sülûkünde iki yol bulunduğunu, Benûrî'den gelen ve kendisinin mensubu bulunduğu kolun Allah'a ulaştıran en yakın vuslat yolu "tarîkat-ı ahseniyye" olduğunu söyler. Şah Veliyyullah ile devam eden Nakşibendî-Müceddidî silsilesi başlıca iki kola ayrılır. Bunların ilki oğlu Şah Abdülazîz ed-Dihlevî'den Ahmed Şehîd Birelvî'ye intikal eden kol, diğeri tarikatı Doğu Bengal'e taşıyan sûfî Nûr Muhammed'e nisbet edilen koldur.

Müceddidiyye'nin Hindistan Dışına Yayılması. Ana yurdu Hindistan dışında çok geniş coğrafyada tarikatın diğer kollarından daha fazla ve hızla yayılması ve bu süreçte Sünnî dünyanın tamamını kuşatacak şekilde ulemâ-evliya yakınlığını tesis eden bir ilişkiler ağı oluşturması Müceddidiyye'ye Nakşibendiyye tarihinde önemli bir yer kazandırmıştır. Bu başarıda Sirhindî'nin oğlu Muhammed Ma'sûm ile tarikatı Suriye, Anadolu ve İstanbul'a taşıyan halifesi Murad Buhârî'nin büyük katkısı olmuştur (bk. MURAD BUHÂRÎ). Müceddidiyye'nin Anadolu'da yayılmasında etkisi olanlardan biri de Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'dir.

Hâce Muhammed Ma'sûm'un Müceddidiyye'nin Osmanlı topraklarında yayılmasını sağlayan diğer halifesi 1056'da (1646) Mekke'ye gönderdiği Yekdest Ahmed Cüryânî hacca giden halktan birçok kişinin yanında müderris Cârullah Veliyyüddin gibi bazı Osmanlı aydınları ve Eyüp'te Kâşgarî Tekkesi adıyla meşhur bir tekke inşa eden Yekçeşm Murtaza Efendi onun vasıtasıyla Müceddidiyye'ye intisap etmiştir. Yekdest Ahmed Cüryânî'nin en önemli halifesi Mehmed Emin Tokadî'dir. Tokadî'nin Yekdest'ten aldığı Müceddidî silsilesinin yanı sıra şeyhinin ölümünden sonra Ahmed Nahlî vasıtasıyla aldığı Ahmed el-Kâsânî'ye ulaşan bir diğer

Müceddidî silsilesi daha vardır (bk. MEHMED EMİN TOKADÎ). Tokadî'nin önemli halifelerinden biri Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi'dir.

Murad Buhârî'nin vefatından yaklaşık altmış yıl sonra Müceddidiyye, Bosna'ya intikal etmiştir. Ancak Nakşibendiyye'nin Bosna'da ilk ortaya çıkışı oldukça erken dönemdedir. Saraybosna'da ilk Nakşibendî tekkesi şehrin fethinden (1463) hemen sonra Rumeli Beylerbeyi İskender Paşa tarafından kurulmuştur. Tekke 1920 yıllarına kadar ayakta kalmasına rağmen tarihi, kimliği ve burada faaliyet gösteren meşâyih Hakkındaki bilgiler kısıtlıdır. Buna karşılık Bosna'da Müceddidîliğin tarihine dair geniş bilgi bulunmaktadır. Odun kömürü alım satımıyla geçimini temin eden bir köylünün oğlu olan Hüseyin Zukiç, Saraybosna'da tahsilini tamamlayıp İstanbul'a gittiğinde Şeyh Murad Tekkesi postnişini Şeyh Hâfız Mehmed Çanakhisârî'ye intisap etmiş, hilâfet aldıktan sonra Semerkant ve Buhara'ya gitmek için İstanbul'dan ayrılmış, şeyhinin emriyle üç yıl Konya'da, yedi yıl Buhara'da Bahâeddin Nakşibend'in türbesine bitişik hankahta kalıp Bosna'ya dönmüştür. 1195'te (1781) doğum yeri Zivciç köyünde bir tekke inşa eden Şeyh Hüseyin 1213 (1798-99) veya 1214 (1800) yılında vefat etmiştir. Tek halifesi Abdurrahman Sırrî Baba daha şeyhin sağlığında Oğlavak'ta ikinci bir tekke kurmuştur. Sırrî Baba'nın başta gelen halifesi, Batı Anadolu'dan kâmil şeyh aramak üzere Balkanlar'a gelen Mehmed Meylî Baba'dır. Meylî Baba şeyhinin vefatının ardından Zivciç Tekkesi'nin postnişini olmuş, vefatından (1270/1853) önce tekkeye oğlu Şeyh Hasan Efendi'yi halife bırakmıştır. Bosna'da üçüncü Müceddidî tekkesi İstanbul, Kahire ve Medine'de eğitim görmüş bir müderris olan Hâfız Hüsnü Efendi tarafından XIX. yüzyıl sonlarında Visoko'da kurulmuştur. Bosna'da tarikatın liderliği neseben sırasıyla Sırrî Baba, Meylî Baba ve Hâfız Hüsnü Efendi'ye, ardından Sikiriç, Hacı Meyliç ve Numanagiç ailelerine intikal etmiştir. Bosna Müceddidîleri tarikat ve tasavvufa dair çok az eser vermişlerdir. Bunların önemli bir kısmı Türkçe, bazıları Boşnakça ilâhilerden ibarettir. Bu ilâhilerde Bosna'da Müceddidîliğe has vurguların izine rastlamak zordur. Bosna'da Müceddidî tekkelerinde zikir cehrî olarak icra edilmiş, âdâb ve erkân Kādirî, Rifâî, Halvetî ve Bektaşî âdâb ve erkânından uyarlanmıştır.

Müceddidiyye'nin yayıldığı üçüncü önemli bölge olan Orta Asya'ya tarikat

Muhammed Ma‘sûm’un halifelerinden Hacı Habîbullah Buhârî tarafından XI. (XVII.) yüzyılda götürülmüştür. Hacı Habîbullah, Nakşibendiyye’nin tarihî merkezi Buhara’ya öncelik verip tarikatı burada ihyâ etmesiyle tanınır. Başlıca müridlerinden biri Semerkant yakınlarındaki Kattakurgan şehrinden Sûfî Allahyâr’dır. Sûfî Allahyâr dinî konularda Farsça ve Türkçe birçok risâle yazmıştır. Buhara Emîri Haydar’ın desteğini kazanan Niyazkulı Han Türkmânî, Hacı Habîbullah’ın silsilesine mensup önemli bir şahsiyettir. Müceddidiyye’yi destekleyen bir diğer emîr de cehrî zikri kökünden söküp atılması gereken bir bid‘at olarak gören Şah Murad’dır. Emîr Haydar’ın mürşidi Miyân Feyz Ahmed ve 1271’de (1855) Buhara’da vefat eden Ebû Abdullah Abdülkādir Fârûkī gibi Sirhindî’nin soyundan gelen bazı Müceddidîler Orta Asya’ya gidip yerleşmiş ve Sâhibzâde adıyla saygınlık kazanmıştır. Müceddidiyye Mâverâünnehir’in büyük bölümüne yayılmıştır, ancak bu yayılmanın sorunsuz olarak gerçekleştiği düşünülmemelidir. Meselâ Nakşibendiyye’nin

Kâsâniyye koluna mensup Mûsâ Han, Hacı Habîbullah mensuplarına şüpheyle yaklaşmıştır.

Müceddidiyye, Buhara’dan Volga havzasındaki bütün şehirlere hızla yayılmış, bu süreçte Buhara yeniden Nakşibendîliğin merkezi haline gelmiştir. Hacı Habîbullah’ın Tatar müridi Abdülkerîm b. Baltay tarikatı Kargalı şehrinde yayan ilk Müceddidî şeyhi olup meşhur Kursavî’nin mürşidi Niyazkulı Han ve Kursavî başta olmak üzere birçok Tatar müride sahiptir. Bir grup Tatar da Buhara ötesinde Kâbil’e kadar gidip Feyzhan adında bir Müceddidî şeyhine intisap etmiştir. Feyzhan’ın müridlerinden Muhammed Can b. Hüseyin, Kraliçe Katerina’nın Rus çarlığında yaşayan bütün müslüman halklar için kurduğu diyanet teşkilâtının ilk reisidir. Batı Sibirya’daki müslüman topluluklar ve özellikle Tobolsk şehri ahalisi, Müceddidiyye’nin merkezi olan Buhara’yı aynı zamanda dinî eğitim ve öğretim merkezlerinden biri olarak görmüştür.

Buhara, Hicaz ve Yemen’e kadar uzanan bir dizi seyahat gerçekleştiren Ma Mingxin adlı bir Çinli, Yemen’de Nakşibendî şeyhi Abdülhâlıķ el-Mizcâcî’ye intisap etmiştir. Şeyh Abdülhalik’ın silsilesi, muhtemelen diğer tarikatlara da intisabından dolayı cehrî zikir icra eden ve yazdığı bir risâlede genel Nakşibendî geleneğine muhalefetle cehrî zikrin cevazını savunan,

bununla da kalmayıp cehrî zikrin hafî zikre üstünlüğünü vurgulayan İbrâhim Kûrânî'ye ulaşıyordu. Ma Mingxin, Çin'e döndüğünde şeyhinden öğrendiği gibi cehrî zikir uygulamaya başlamış, ancak bu durum hafî zikre sadakatle bağlı Nakşibendîler'ce tepkiyle karşılanmıştır. Ma Mingxin'in mensuplarıyla liderliğini Hidâyetullah Hâce Âfâk'ın kurduğu kola mensup olan Ma Laichi'nin grubu arasında Kansu'da şiddetli çarpışmalar cereyan etmiştir. Hafî zikir taraftarları 1781 ve 1784'te cehrî zikir taraftarlarına karşı giriştikleri savaşta Çin güçleriyle iş birliği yapmalarına rağmen cehrîlere üstünlük sağlayamamışlardır. Çinli yetkililerin "eski ve yeni tarikatlar" diye adlandırdıkları bu iki Nakşibendî grup arasındaki çarpışmalar aralıklarla 1895 yılına kadar devam etmiştir. Her iki grup günümüzde Çin'de varlığını sürdürmektedir.

Hâlidiyye'nin Ortaya Çıkışı ve Müceddidiyye'nin Haremeyn'den Yayılışı. Müceddidiyye'nin yayılışı Abdullah ed-Dihlevî'nin faaliyetleriyle yeni bir aşama kaydetmiştir. Mazhar Cân-ı Cânân'ın başta gelen halifesi olan Abdullah ed-Dihlevî'nin Delhi'de şeyhinin türbesinin bulunduğu mevkide inşa ettirdiği hankah kısa sürede Hint alt kıtasında ve ötesinde tarikatın merkezlerinden biri olmuş, sadece Hindistan'dan değil Mısır, Şam, Bağdat, Rusya, Çin ve Tibet'ten gelen müridler burada toplanmaya başlamıştır. Abdullah ed-Dihlevî'nin en meşhur halifesi, kendisine tarikatı Batı Asya'da yayması için sınırsız yetki verdiği Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'dir. Onunla birlikte Nakşibendiyye'de Hâlidiyye adıyla yeni bir kol ortaya çıkmış ve bu kol hemen hemen bütün Arap topraklarında, Türkiye'de ve Kürtler'in yoğun olduğu bölgelerde Müceddidîliğin yerini almıştır (bk. HÂLİDİYYE).

Abdullah ed-Dihlevî'nin diğer halifelerinin Müceddidiyye'yi yaymadaki rolleri Hakkında çalışmalar daha azdır. Abdullah ed-Dihlevî'nin Mekke'ye gönderdiği halifesi Muhammed Can Bâkūrî kısa bir müddet burada kalıp İstanbul'a gitmiş ve Osmanlı bürokrasisiyle hayatının sonuna kadar sıcak ilişkiler kurmuştur. Sarayla bağlantıları ve Sultan Abdülmecid'in annesi Âdile Sultan'ın şeyhi olması onun Cidde ve Mekke'de birer tekke inşa etmesini kolaylaştırmıştır. Muhammed Can'ın Manisa Turgutlulu Abdullah Ferdî ve Ödemişli Halil Hilmi gibi halifelerinin çoğu Türk ve taşralıdır, diğer halifeleri ise oldukça uzak coğrafyalardan gelmiştir. Meselâ Verkhneural'sk yakınlarındaki bir köyden olup Başkırt soyundan gelen ve Medine'de mücâvir olarak vefat eden Tayyib b. Zâid b. Kulmuhammed

bunlardan biridir. Muhammed Can'ın diğer bir halifesi Muhammed Murad, Abdullah ed-Dihlevî'ye intisap etmek için babası Abdülkayyûm ile birlikte doğum yeri Bedahşan'dan ayrılmış, Taşkent veya Buhara'da bir Nakşibendî şeyhine intisap etmiş, ardından Mekke'ye gidip Muhammed Can'dan hilâfet talep etmiştir. Hilâfet aldıktan sonra Taşkent'e geçen ve burada Karataş Îşân adıyla tanınan Muhammed Murad Ruslar tarafından Urallar'daki bir köye sürgün edilmiştir. Müridleri Hakkında cehrî zikir yaptıklarından ve Nakşibendî geleneğini çiğnediklerinden dolayı şikâyetlerin bulunduğu kaydedilmektedir.

Vefatından bir süre önce Abdullah ed-Dihlevî, hankahının sorumluluğunu Ebû Saîd Müceddidî'ye vermiştir. Ebû Saîd 1249'da (1833) hankahın idaresini oğlu Ahmed Saîd'e emanet ederek hacca gitmiş, hac dönüşü Delhi yakınlarında vefat etmiştir. Abdullah ed-Dihlevî'nin Orta Asya ve Hindistan'da tarikatı yayma konusundaki başarısını kendisine örnek alan Ahmed Saîd, faaliyetlerini Delhi'nin İngilizler tarafından talan edildiği 1274'e (1857) kadar sürdürmüş, bu olayın ardından Medine'ye yerleşmiş ve 1277'de (1860) burada vefat etmiştir. Binlerce müridi olduğu kaydedilen Ahmed Saîd üç oğluna hilâfet vermiştir. Bunlar arasında en etkilisi Muhammed Mazhar'dır. Muhammed Can, Ebû Saîd ve Ahmed Saîd gibi Muhammed Mazhar'ın da müridleri Türkiye, Kazan, Orta Asya ve Hindistan gibi Hanefî nüfusunun yoğun olduğu bölgelerdendir. Şâfiîler'i ve özellikle Haremeyn'de toplanmaya başlayan Malaylar'ı kendisine çekerek bu geleneksel tercihi aşmayı başaran Muhammed Mazhar'ın ilk Şâfiî müridi Mekke'de ders veren Dağıstanlı Abdülhamid Efendi'dir. Daha önemli müridi Hicazlı bir âlim olan Seyyid Muhammed Sâlih ez-Zevâvî'dir. Muhammed Mazhar vefatına yakın Mekke'ye haber göndererek Dağıstânî, Zevâvî ve diğer halifelerin aralarından birini kendi yerine geçmek üzere halife seçmelerini istemiştir. Zevâvî bu sırada Güneydoğu Asya seyahatinde bulunduğundan Dağıstânî'ye halife makamı teklif edilmişse de bilinmeyen bir sebeple kabul etmemiştir. Muhammed Mazhar'ın vefatının ardından kendini halife ilân eden Zevâvî, Kazan bölgesinden çok sayıda mürid edinmiştir. Bunların en tanınmışlarından biri, Kâşifî'nin önemli Nakşibendî metinlerinden Reşeḥât-ı ʿAynü'l-ḥayât'ını ve Sirhindî'nin Mektûbât'ını anlaşılır bir dille Arapça'ya tercüme eden Şeyh Muhammed Murad Minzelevî ya da meşhur adıyla Murad Remzî'dir. Onun Reşeḥât'a yazdığı

zeyil Hicaz'daki Nakşibendî faaliyetlerine dair oldukça değerli bilgiler içermektedir. Zevâvî'nin önemi çok sayıda Malay'ı irşad

etmiş olmasıdır. Güneydoğu Asya seyahati esnasında kendisine intisap eden Riau prensliğinin onuncu sultanı Raca Muhammed Yûsuf ile seyahati sırasında kendisine intisap eden Pontianak sultanı bunlar arasında zikredilebilir. Zevâvî'nin Malay halifelerinden Abdülazîm el-Mandurî, Mekke'de uzun yıllar kaldıktan sonra ülkesine dönüp doğum yeri Cava'nın kuzeydoğu sahillerindeki Madura adasında Müceddidiyye'yi yaymaya çalışmış, diğer halifeleri ise Kalimantan ve Sulavesi'de faaliyet göstermiştir. Zevâvî, Malay müridlerinin tasavvufî eğitimi için Muhammed Murad Minzelevî'yi görevlendirmiştir.

Hicaz'daki tasavvufî faaliyetlerin baskı altına alınıp sindirilmesi, Türkiye'de tarikatların yasaklanması, Orta Asya ve Rusya'nın ateist Sovyetler Birliği'nin hâkimiyeti altına girmesi yaklaşık aynı döneme denk gelmektedir. Bu olumsuz gelişmelere sonraki yıllarda çeşitli Selefî grupların tasavvuf aleyhtarlığı da eklenmelidir. Bununla birlikte Nakşibendiyye, Buhara'da ilk ortaya çıkışından itibaren altı asırdan fazla bir süre hemen hemen yayıldığı bütün coğrafî bölgelerde dikkate değer bir esneklik göstererek varlığını sürdüregelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Nakşibendîler, tarih boyunca tarikata dair çeşitli dillerde (Farsça, Arapça, Türkçe, Kürtçe, Boşnakça, Tatarca, Özbekçe, Peştuca, Bengalce, Malayca-Endonezyaca ve Çince) çok sayıda eser kaleme almışlardır. En önemlileri dışında burada bunların tamamının zikredilmesi yerine gerek Nakşibendî müelliflerin gerek diğer tasavvuf uzmanlarının tarikata dair yazdıkları eserlerin bir listesinin verilmesi amaçlanmıştır. Müceddidiyye öncesi Nakşibendiyye'ye dair birincil ve ikincil kaynakların geniş bir listesi Necdet Tosun'un Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı (İstanbul 2002) adlı kitabında verilmiştir. Rizvi'nin A History of Sufism in India

(Delhi 1983) ve Halil İbrahim Şimşek'in Osmanlı'da Müceddidîlik (İstanbul 2004) çalışmalarındaki bibliyografyaya bakmak da faydalıdır.

Câmî, Nefeḥât, s. 391; Abdullah Nidâî-yi Kâşgârî ve Hakkıyye Risâlesi (haz. Güller Nuhoğlu), İstanbul 2004; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, el-İntibâh fî selâsili evliyâʾillâh, Delhi 1311; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 128a, 171b; M. Hartmann, Ein Heiligenstaat im Islam: Das Ende der Caghataiden und die Herrschaft der Chogas in Kasgarien, Berlin 1905; Ye. E. Bertel's, Iz Arkhiva Sheikhov Dzhuybari, Moscow-Leningrad 1938; Syed Muhammad Naquib al-Attas, Some Aspects of Sūfism as Practised Among the Malays, Singapore 1963; Hamid Algar, "Bibliographical Notes on the Naqshbandī Tarīqat", Essays on Islamic Philosophy and Science (ed. G. F. Hourani), Albany 1975, s. 254-259; a.mlf., "A Brief History of the Naqshbandī Order", Naqshbandis (ed. M. Gaborieau v.dğr.), Istanbul-Paris 1990, s. 3-44; a.mlf., "The Present State of Naqshbandī Studies", a.e., s. 45-66; a.mlf., "Political Aspects of Naqshbandī History", a.e., s. 123-152; a.mlf., "Shaykh Zaynullah Rasulev: The Last Great Naqshbandī Shaykh of the Volga-Urals Region", Muslims in Central Asia (ed. Jo-Ann Gross), Durham-London 1992, s. 112-133; a.mlf., "Devotional Practices of the Khalidi Naqshbandis of Ottoman Turkey", The Dervish Lodge (ed. R. Lifchez), Berkeley 1992, s. 209-227; a.mlf., "Eléments de provenance malāmatī dans la tradition primitive naqshbandi", Melamis-Bayramis: Etudes sur trois mouvements mystiques musulmans (ed. N. Clayer v.dğr.), Istanbul 1998, s. 27-36; a.mlf., "From Kashghar to Eyüp: The Lineages and Legacy of Seyh Abdullah Nidāi", Naqshbandis in Western and Central Asia (ed. Elisabeth Özdalga), Istanbul 1999, IX, 1-15; a.mlf., "Naqshbandis and Safavids: A Contribution to the Religious History of Iran and its Neighbors", Safavid Iran and Her Neighbors (ed. M. Mazzaoui), Salt Lake City 2003, s. 7-48; a.mlf., "Some Notes on the Naqshbandī Tarīqat in Bosnia", WI, XIII/3-4 (1971), s. 168-203; a.mlf., "The Naqshbandī Order: A Preliminary Survey of its History and Significance", St.I, XLIV (1976), s. 39-46; a.mlf., "Silent and Vocal Dhikr in the Naqshbandi Order", Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen: Philologisch-Historische Klasse, XCVIII (1976), s. 39-46; a.mlf., "Reflections of Ibn 'Arabī in Early Naqshbandi Tradition", Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society, X, Oxford 1991, s. 1-20; a.mlf., "The Naqshbandi Order in Republican Turkey", Islamic World Report, I/3, London 1996, s. 51-67; a.mlf., "The Centennial Renewer:

Bediüzzaman Said Nursi and the Tradition of Tajdīd”, Journal of Islamic Studies, XII/3, Oxford 2001, s. 291-311; a.mlf., “Sufism and Tarikat in the Life and Work of Bediüzzaman Said Nursi”, Journal of the History of Sufism, III (2001-2002), s. 199-221; a.mlf., “The Naqshbandī-Khālidis of Tālish”, a.e., V (2006), s. 40; a.mlf., “al-Kurdī, Muḥammad Amīn”, EI² (İng.), V, 486; a.mlf., “Naḳs̲h̲band”, a.e., VII, 933-934; a.mlf., “Naḳs̲h̲bandiyya, 1 in Persia”, a.e., VII, 934-936; a.mlf., “Naḳs̲h̲bandiyya, 2 in Turkey”, a.e., VII, 936-937; a.mlf., “Saʿd al-Dīn Kas̲h̲g̲h̲arī”, a.e., VIII, 704; a.mlf., “Aḥrār, K̲h̲wād̲j̲a ʿUbayd Allah”, EI² Suppl. (İng.), s. 50-52; a.mlf., “Abū Yaʿqūb Hamadānī”, EIr., I, 395-396; a.mlf., “Bābā Sammāsī”, a.e., III, 294-295; a.mlf., “Bağhdādī, Kāled Ziāʾ al-Dīn”, a.e., III, 410-412; a.mlf., “Bahāʾ al-Dīn Naqšband”, a.e., III, 433-435; a.mlf., “Baraqī, K̲h̲wāja ʿAbd-Allāh”, a.e., III, 755-756; a.mlf., “Bokārī, Amīr Aḥmad”, a.e., IV, 329; a.mlf., “Bokārī, ʿAlāʾ al-Dīn”, a.e., IV, 330; a.mlf., “Čarkhī, Mawlānā Yaʿqūb”, a.e., IV, 819-820; a.mlf., “Dahbīdīya”, a.e., VI, 585-586; a.mlf., “Alâeddin Attâr”, DİA, II, 319-320; a.mlf., “Baba Haydar”, a.e., IV, 367; a.mlf., “Bahâeddin Nakşibend”, a.e., IV, 458-460; a.mlf., “Bâkī-Billāh”, a.e., IV, 542-543; a.mlf., “Bedahşi, Şeyh Muhammed”, a.e., V, 293; a.mlf., “Bedâûnî, Nur Muhammed”, a.e., V, 296; a.mlf., “Benûrî”, a.e., V, 466-467; a.mlf., “Emîr Külâl”, a.e., XI, 137-138; a.mlf., “Fağnevî”, a.e., XII, 73; a.mlf., “Gucdüvânî Abdülhâlıḳ”, a.e., XIV, 169-171; a.mlf., “Hâcegân”, a.e., XIV, 431; a.mlf., “Hâlid el-Bağdâdî”, a.e., XV, 283-285; a.mlf., “Hâlidiyye”, a.e., XV, 295-296; a.mlf., “İmâm-ı Rabbânî”, a.e., XXII, 194-199; a.mlf., “Kürdî, Muhammed Emîn”, a.e., XXVI, 564-565; a.mlf., “Mazhar Cân-ı Cânân”, a.e., XXVIII, 195-196; a.mlf., “Mektûbât”, a.e., XXIX, 11-12; a.mlf., “Muhammed Pârsâ”, a.e., XXX, 563-564; a.mlf., “Naqshbandīyah”, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, III, 226-229; a.mlf. - Mustafa Kara, “Abdullah-ı İlâhî”, DİA, I, 110-112; Nûrbahş Tevekkülî, Teẕkire-i Meşâyiḫ-i Naḳşibendiyye, Lahor 1976; Athar Abbas Rizvi, A History of Sufism in India, Delhi 1983, II, 174-263; Ma Tong, Zhongguo Yisilanjiao jiopai menhuan zhidu shilue, Yinchuan 1983; İrfan Gündüz, Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri, İstanbul 1984; J. Fletcher, “Les ‘voies’ (turuq) soufies en Chine”, Les ordres mystiques dans l’Islam: Cheminements et situation actuelle (ed. A. Popovic - G. Veinstein), Paris 1985, s. 13-26; a.mlf., “The Naqshbandiyya in Northwest China”, Studies on Chinese and Islamic Central Asia, Brookfield 1995, s. 1-20; a.mlf., “Central Asian

Sufism and Ma Minghsin's New Teaching", a.e., s. 76-96; Džemal Ćhajić, Derviški Redovi u Jugoslavenskim Zemljama, Sarajevo 1986; a.mlf., "Socio-Political Aspects of the Naqshbandī Dervish Order in Bosnia and Herzegovina and Yugoslavia Generally", Naqshbandis (ed. M. Gaborieau), Istanbul-Paris 1990, s. 663-668; Françoise Aubin, "En Islam Chinois: Quels Naqshbandis?", a.e., s. 491-572; Jasna Šamić, "Les naqshbandī de Bosnie (plus particulièrement ceux de Visoko) et leurs relations avec d'autres ordres soufis", a.e., s. 669-679; Darko Tanasković, "La situation actuelle de l'ordre des naqshbandis au Kosovo et en Macédoine", a.e., s. 681-691; J. Paul, Die Politische und soziale Bedeutung der Naqsbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert, Berlin 1991; a.mlf., Doctrine and Organization: The Khwājagān / Naqshbandīya in the First Generation after Bahā'uddīn, Berlin 1998; J. G. J. ter Haar, Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindī as Mystic, Leiden 1992; M. van Bruinessen, Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia, Bandung 1992; Th. Zarcone, "La Naqchbandiyya", Les voies d'Allah (ed. A. Popovic - G. Veinstein), Paris 1996, s. 451-460; Baxhtiyor M. Babadžhanov, "On the History of the Naqšbandıya Muğaddidīya in Central Māwarā'annahr in the Late 18th and Early 19th Centuries", Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries (ed. A. von Kügelgen v.dğr.), Berlin 1996, I, 385-413; A. von Kügelgen, "Die Entfaltung der Naqsbandīya-Muğaddidīya im Mittleren Transoxanien vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts: Ein Stück Detektivarbeit", a.e., Berlin 1998, II, 101-151; R. Foltz, Mughal India and Central Asia, Karachi 1998, s. 93-105; A. F. Buehler, Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh, Columbia 1998; Naqshbandis in Western and Central Asia (ed. Elisabeth Özdalga), Istanbul 1999; İsenbike Togan, "The Khafī-Jahrī Controversy in Central Asia Revisited", a.e., s. 17-45; Mohd. Shaghir Abdullah, Penyebaran Thariqat-Thariqat Shufiyah Mu'tabarah di Dunia Melayu, Kuala Lumpur 1421/2000, s. 58-89; Shams al-Din Ahmad, Hazrat-i Khwaja Naqshband aur Tariqat-i Naqshbandiya, Srinagar 2001; Necdet Tosun, Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı, İstanbul 2002; a.mlf., İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri, İstanbul 2005; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 229-309; Metin İzeti, Balkanlar'da Tasavvuf, İstanbul 2004, s. 139-158; Halil İbrahim Şimsek, Osmanlı'da Müceddidîlik, İstanbul 2004; D. Le Gall, A Culture of Sufism:

Naqshbandis in the Ottoman World, 1450-1700, Albany 2005; A. Papas, Soufisme et politique entre Chine, Tibet et Turkestan, Paris 2005; Ömer Yılmaz, İbrahim Kurani, İstanbul 2005; Butros Abu-Manneh, “The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th. Century”, WI, XXII (1982), s. 1-36.

Hamid Algar

Âdâb ve Erkân.

Nakşibendiyye’de tasavvufî eğitimin önde gelen ilkeleri on bir terimle ifade edilmiştir. Müridin günlük hayatta ve zikir esnasında riayet etmesi gereken ilkeler Nakşibendî literatüründe “kelimât-ı kudsiyye” adıyla anılır. İlk sekizinin Abdülhâlik-ı Gucdüvânî tarafından belirlendiği kabul edilen bu on bir ilke şunlardır: Her nefes alışverişte bilinçli olmak (hûş der-dem), yürürken öne bakmak (nazar ber-kadem), kötü huylardan iyi huylara doğru yolculuk (sefer der-vatan), toplum içinde yalnız, halk içinde Hak ile olmak (halvet der-encümen), Allah’ı zikretmek (yâd kerd), nefesi tutarak icra edilen kelime-i tevhid zikrinde nefesi salarken, “İlâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî” demek (bâz geşt), kalbi dünyevî düşüncelerden korumak (nigâh dâşt), Allah’ı daima hatırlamak (yâd dâşt), içinde bulunulan halin bilincinde olmak (vukūf-i zamânî), zikri belli sayıya riayet ederek icra etmek (vukūf-i adedî), zikir esnasında kalbe teveccüh edip zikrin mânasının bilincinde olmak (vukūf-i kalbî). Son üç ilkenin kelimât-ı kudsiyyeye ne zaman dahil edildiği belli değildir. XIX. yüzyıl ve sonrasında yazılan bazı eserlerde bu üç ilkenin Bahâeddin Nakşibend tarafından konulduğu öne sürülmüş ve bu bilgi diğer eserlere de intikal etmiştir. Vukūf-i adedîyi Gucdüvânî’ye Hızır’ın öğrettiği şeklindeki rivayet dikkate alındığında bunların Bahâeddin Nakşibend’den çok önce Hâcegân tarikinde bilinip uygulandığı anlaşılır. Ayrıca Nakşibend’in, zikri belli sayıda icra etmeyi gerekli görmediği bilindiğine göre bu ilkelerin onun tarafından ortaya konulduğunu söylemek oldukça güçtür.

Sohbet, ilk dönem Nakşibendîliğinde seyrü sülûkün en önemli unsurlarından biridir. Bahâeddin Nakşibend’in sohbetinde bulunmuş olan Salâh b. Mübârek el-Buhârî onun, “Tarikimiz sohbet tarikidir” şeklindeki

sözünü nakleder. Müridlerinden Muhammed Pârsâ'nın da, "Namazın kazâsı olur ama sohbetin kazâsı olmaz" dediği kaydedilir.

Nakşibendiyye'ye intisap eden müride intisap sırasında şeyh ya da onun yetki verdiği kişi her gün icra edeceği zikirleri öğretir. Tarikatın bazı kollarında farklı uygulamalar bulunmakla birlikte genellikte zikrin hafî olarak icra edilmesi esastır. Nakşibendîlik'te "ism-i zât zikri" ve "nefy ü isbât zikri" adı verilen başlıca iki tür zikir vardır. İsm-i zât zikrinde "Allah" ismi mürşidin tavsiyesine göre günde bin veya birkaç bin defa tekrarlanır. Mürid zikir esnasında "beş latife" (letâif-i hamse) üzerinde yoğunlaşır. Önce göğsün sol tarafında ve sol memenin altında olduğu kabul edilen "kalp latifesi"ne yönelerek zikre başlar, kalbi de zikrin lezzetini hissedip zikre iştirak eder hale gelince kalbin yanı sıra sağ memenin altında olduğu kabul edilen "ruh latifesi"ne yoğunlaşarak zikre devam eder. Ruh da zikre iştirak edince bunlara sırasıyla sol memenin üstündeki sır, sağ memenin üstündeki "hafî", göğsün ortasındaki "ahfâ" zikirleri eklenir. Letâifin yerleri konusunda farklı görüşler öne sürülmüşse de genel kabul gören diziliş bu şekildedir. İki kaş arasında bulunduğu kabul edilen nefsin de zikre katılmasından sonra bütün bedenin zikretmesi sağlanır. Buna "sultânü'l-ezkâr" veya "zikr-i sultânî" adı verilir.

Daha sonra nefyü isbât zikrine geçilir. Bu zikirde kelime-i tevhid nefes tutularak ve genelde üç aşamada okunur. "Lâ" derken tutulan nefes göbek altından başa çekilir, "ilâhe" derken sağ omuza indirilir, "illallah" derken göğsün solunda bulunan kalbe vurulur. Bu zikrin icrasında nefesin tutulması bazı âlimlerle Kübreviyye tarikatı mensuplarınca eleştirilmiştir. Nefyü isbât zikrinin gayesi nefsin kötü arzularını yok etmek ve letâifi fenâ haline ulaştırmaktır. Letâif fenâ haline ulaşınca arşın üzerindeki asıllarına yükselir. Bu asıllardaki yolculuğunu tamamlayan letâifin imkân dairesindeki yükselişini bitirdiğine ve sâlikin velâyet-i suğrâ mertebesine ulaştığına inanılır. Ardından sâlik seyrü sülûkünü velâyet-i suğrâ dairesinde sürdürür. Bunu velâyet-i kübrâ, velâyet-i ulyâ, kemâlât-ı nübüvvet, kemâlât-ı risâlet, kemâlât-ı ülü'l-azm dairelerinin seyri takip eder.

İsm-i zât ve nefyü isbât zikirlerinden sonra belli âyet ve kavramların derinlemesine tefekküründen ibaret olan murakabeler devresine geçilir. Murakabe, feyzin Allah'ın zâtından sâlikin letâifine gelişini beklemek ve

düşünmektir. Birinci murakabe olan “murâkabe-i ahadiyyet”te İhlâs sûresi bağlamında bütün kemal sıfatlarına sahip ve noksan sıfatlarından uzak olan Allah isminin mânası tefekkür edilir ve feyzin bu mertebeden sâlikin kalp latifesine geldiği düşünülür. Bu murakabe, imkân dairesinin seyri esnasında ism-i zât ve nefyü isbât zikirlerinden sonra yapılır. Velâyet-i suğrâ mertebesinde yapılan ikinci murakabeye “murâkabe-i maiyyet” denir. Burada, “Her nerede olursanız O (Allah) sizinle beraberdir” âyetinin (el-Hadîd 57/4) anlamı üzerinde derinlemesine düşünülür. Velâyet-i kübrâ mertebesinin başlangıcında yapılan “murâkabe-i akrabiyyet”te ise “Ve biz ona (insan) şah damarından daha yakınız” âyeti (Kāf 50/16) tefekkür edilir. Dördüncü murakabe olan “murâkabe-i muhabbet”e velâyet-i kübrâ mertebesinin ilerleyen aşamalarında başlanıp velâyet-i ulyâ mertebesinin sonuna kadar icra edilir. “Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler” (el-Mâide 5/54) bu murakabenin âyetidir. Beşinci murakabe “murâkabe-i zât-ı baht” olup kemâlât-ı nübüvvet mertebesinde ve sonraki bütün mertebelerde yapılır. Allah’ın zâtını (zât-ı baht) düşünmek zor bir iş olduğu için bazı Nakşibendî kollarında bu son murakabe icra edilmez. Murakabeleri hakkıyla tamamlayan ve yukarıda anılan yedi dairenin yanında diğer

on dairenin de mertebelerini aşan sâlik seyrü sülûkünü tamamlamış sayılır. Murakabelerde bazı âyetlerin tefekkür edilmesi ve on yedi mertebenin aşılması usulü Nakşibendîliğin Müceddidiyye kolunun kurucusu İmâm-ı Rabbânî tarafından temellendirilip bu kola mensup bazı şeyhlerce sistematik hale getirilmiştir.

Nakşibendiyye seyrü sülûkünde önemli unsurlardan biri de râbıtadır. Tasavvufta genel bir ilke olan şeyhi sevme ve onu örnek alma prensibi zamanla Nakşibendiyye’de şeyhin sûretini düşünme, onların ifadesiyle râbıta uygulamasına dönüşmüş olmalıdır. Râbıtanın gayesi kalbi dünyevî düşüncelerden temizlemek, mürşidin ruhaniyetinden feyiz almak ve gıyabında onunla mânevî beraberlik tesis etmek şeklinde açıklanmaktadır (bk. RÂBITA).

Nakşibendîlik’te topluca icra edilen zikre “hatm-i hâcegân” ismi verilir. Adına ilk defa XVI. yüzyılda bazı Nakşibendî metinlerinde rastlanan bu uygulamanın ne zaman başladığı bilinmemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla önceleri, istenen bir işin gerçekleşmesi veya bir musibetin giderilmesi

amacıyla ihtiyaç duyulduğunda yapılan bu âyin XVIII. yüzyıldan itibaren periyodik hale getirilmiş, haftada bir ya da iki defa icra edilmeye başlanmış ve farklı şekillerde uygulanmıştır. Meşhur hatm-i hâcegân usulü şudur: Yedi Fâtiha sûresi, yüz salavât, yetmiş dokuz İnşirâh sûresi, bin bir İhlâs sûresi, yedi Fâtiha, yüz salavat. Bunlar zikre katılan kişilere belli miktarlarda taksim edilir ve alçak sesle okunduktan sonra dua yapılır (bk. HATM-i HÂCEGÂN). Tarikatın bazı kollarında farklı uygulamalar olmakla birlikte halvet uygulamasına ve mûsiki dinlemeye (semâ) genellikle ilgi gösterilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Ahmed el-Buhârî, Meslekü'l-ʿârifîn, İÜ Ktp., FY, nr. 185, vr. 87b; Muhammed Pârsâ, Tuḥfetü's-sâlikîn, Delhi 1970, s. 119; Ubeydullah Ahrâr, Fıḳarât, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2143, vr. 24a, 42a-b, 83a, 99b; Ali b. Hüseyin Safî, Reşeḥât-ı ʿAynü'l-ḥayât (nşr. Ali Asgar Muîniyân), Tahran 2536 şş./1977, I, 38-40, 43-50, 112-113, 162, 164; Ahmed el-Kâsânî, Âdâbü's-sâlikîn, İÜ Ktp., FY, nr. 649, vr. 46b; Tâceddin b. Zekeriyyâ en-Nakşibendî, Câmiʿu'l-fuʾâd, İÜ Ktp., AY, nr. 5490, vr. 19a, 21a; Ahmed Sirhindî, Mebdeʾ ü Meʿâd, Karaçi 1968, s. 60; a.mlf., Maʿârif-i Ledünniyye, Karaçi 1388/1968, s. 48; Muhammed Maʻsûm Sirhindî, Mektûbât-ı Maʿṣûmiyye, Karaçi 1976, II, 193-197; Mîr Muhammed Nuʻmân Bedahşî, Risâle-i Sülûk (nşr. Gulâm Mustafa Hân), Karaçi 1969, s. 7; Murad Buhârî, Mektûbât, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1838, vr. 40b-41a; Naîmullah Behrâiçî, Meʾmûlât-ı Maẓhariyye, Kanpur 1275, s. 71-72; Senâullah Pânîpetî, İrşâdü'ṭ-ṭâlibîn, Delhi 1899, s. 45-46; Abdullah ed-Dihlevî, Mekâtîb-i Şerîfe, İstanbul 1992, s. 157, 175-176, 206-208; Hâlid el-Bağdâdî, Buġyetü'l-vâcid (der. Muhammed Esʻad Sâhibzâde), Dımaşk 1334/1916, s. 149; Ebû Saîd Fârûkī, Hidâyetü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Gulâm Mustafa Hân), Karaçi 1385/1965, s. 18-108; Ahmed Saîd Müceddidî, Erbaʿu enhâr, Delhi 1311, s. 4-8; Muhammed b. Abdullah el-Hânî, el-Behcetü's-seniyye, Kahire 1303/1886, s. 42; Necdet Tosun, Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı, İstanbul 2002, s. 297-338; a.mlf.,

İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri, İstanbul 2005, s. 52-79.

Necdet Tosun

NAKŞİDİL SULTAN

(ö. 1817)

Sultan II. Mahmud'un annesi.

Osmanlı tarih kaynaklarında adı genellikle Nakşidil şeklinde verilmekle birlikte bazı arşiv belgelerinde, mühründe ve mezar kitâbesinde Nakşî, Nakşî Kadın olarak geçer. Kimliği ve saraya getirilişi Hakkındaki romantik hikâyelerin aksine onun I. Abdülhamid'in kız kardeşi Büyük Esmâ Sultan'ın câriyelerinden olduğu yeni bir belgeden anlaşılmaktadır. Düzenli olarak misafirliğe gittiği kız kardeşinin sarayında I. Abdülhamid'in dikkatini çektiği ve daha sonra buradan Topkapı Sarayı'na alındığı bilinmektedir. XVIII. yüzyılda hareme getirilen câriyelerin büyük bir kısmı gibi Kafkas kökenli olması muhtemeldir. Onun 1776'da doğan ve 1788'de Nantes'da bulunduğu bilinen, Hakkında sonradan pek çok haber, makale, roman yazılan, sinema-televizyon filmleri çevrilen, Fransız kraliyet ailesine mensup Aimée du Buc de Rivery olduğu bilgisi doğru değildir. Nakşidil'le ilgili bir efsanenin hâlâ sürdürülmesinde diplomatik ve politik amaçlar yanında cazip romantik hikâye merakı da öne çıkmaktadır.

I. Abdülhamid'in yedinci kadınefendisi olan Nakşî Kadın'ın dünyaya getirdiği ilk çocuğu 25 Zilkade 1197'de (22 Ekim 1783) doğan Şehzade Murad Seyfullah'tır (TSMA, D. nr. 6364; BA, KK, nr. 5253, vr. 51a). Şehzade Murad 10 Rebîülâhir 1198'de (3 Mart 1784) çiçek hastalığından ölünce ona ait yiyecek içecek maddeleri tahsisatı padişahın isteği üzerine kesilmeyerek annesine devredildi. Nakşidil'in ikinci çocuğu olan Şehzade Mahmud'un doğum tarihi 13 Ramazan 1199 (20 Temmuz 1785) olup ancak yedi ay kadar yaşayacak son çocuğu Sâliha Sultan ise 6 Safer 1201'de (28 Kasım 1786) dünyaya gelmiştir (TSMA, D. nr. 70, vr. 48b; nr. 6364).

Hayatı Hakkında aktarılan bilgiler son derece sınırlıdır. Bunlar da onun, oğlu Şehzade Mahmud ile birlikte Beşiktaş Sahilsarayı'ndan Topkapı Sarayı'na geliş-gidişleri vesilesiyledir. Konuyla ilgili yazışmasında I. Abdülhamid ondan oğlu dolayısıyla "vâlide-i muhteremeleri" diye söz

etmektedir. İki saray arasındaki bu nakiller sırasında padişah ve diğer saray halkından önce hareket etmesi, onun ayrıcalıklı bir konumda olduğuna ve “gözde” kimliğiyle tanındığına dair rivayetleri güçlendirir.

I. Abdülhamid’in 11 Receb 1203’te (7 Nisan 1789) vefatından bir hafta sonra mûtat üzere, özellikle erkek çocuk sahibi olan diğer kadınefendiler gibi Topkapı Sarayı’ndan Beyazıt’taki Eski Saray’a taşındı (BA, KK, nr. 7252, vr. 1a). “Vâlide-i Şehzâde Mahmûd” olarak kayıtlarda geçen Nakşî Kadın’a verilen yiyecek içecek maddelerinin çeşit ve miktarı gibi birtakım bilgiler dışında onun Eski Saray’daki günlerine dair farklı bir mâlûmat yoktur. Üvey oğlu Sultan IV. Mustafa’nın 21 Rebîülevvel 1222’de (29 Mayıs 1807) tahta çıkışından üç hafta sonra günlük / haftalık bazı tahsislerine zam yapıldığı tesbit edilir. III. Selim’in katledildiği ve Şehzade Mahmud’un hayatının kaçırılarak kurtarıldığı günlerde de yine Eski Saray’da idi. Topkapı Sarayı’nda ve olayların içinde bulunduğuna dair bilgiler ve yorumlar yanlıştır. Bu yıllarda Nakşî Kadın’ın aylık ve yıllık gelir kaynakları arasında üç çiftliğiyle Fâtih Camii yakınındaki Taşçılar Hanı bulunmaktaydı (TSMA, D. nr. 9506/1; E. nr. 8682/1-2).

Nakşidil, oğlunun 4 Cemâziyelâhir 1223’te (28 Temmuz 1808) cülûsu ile birlikte Vâlide Sultan “Mehd-i ulyâ-yı saltanat-ı seniyye” oldu. 15 Cemâziyelâhir’de (8 Ağustos) Vâlide Alayı ile Eski Saray’dan

Topkapı Sarayı’na nakledildi. Bu nakil için Ahretlik Hanım lakabıyla bilinen padişahın kız kardeşi Ayşe Dürrişehvar görevlendirildi. II. Mahmud annesini Ortakapı dışında Hasfırın / Ekmeklik önünde elini öperek karşıladı ve Araba Kapısı’ndan Harem-i Hümâyun’a kadar eşlik ederek içeri girdi (BA, A. TŞF, nr. 357, s. 108-109, 115). Bu sırada yapılan tören, hem son Vâlide Alayı olması hem de II. Mahmud’un büyük karışıklıklarla birlikte tahta çıkışı dolayısıyla önemli görülmektedir.

II. Mahmud’un saltanat döneminin ilk dokuz yılında hayatta olan Nakşidil Vâlide Sultan’la ilgili kayıtlar, yine kendisine verilen yiyecek içecek maddelerinin miktarları ile birtakım teşrifattaki yerini belirten bilgilerden ibarettir. Geçmişteki bazı vâlide sultanlar gibi Nakşidil’in devrin siyasî gelişmelerinde taraf olduğuna veya bazı kararların oluşmasında etkisinin bulunduğuna dair bir kayıt yoktur. Hânedanın bu üyelerinin giderek iç

dayanışmaya önem veren ve bu tür tartışmalardan uzak duran bir tavır izlediği anlaşılmaktadır. Daha çok Beşiktaş Sahilsarayı'nda ikamet eden Nakşidil bayılma ile birlikte kendini gösteren verem hastalığına yakalandı ve tedavi için bir süre Çamlıca'daki Gümrükçü Osman Paşa Köşkü'ne götürüldü. Padişahın endişe ve özenle takip ettiği tedavisi hekimbaşı ve birkaç tabibin gözetiminde sürerken 24 Şevval 1232'de (6 Eylül 1817) Beşiktaş Sahilsarayı'nda vefat etti (BA, A. TŞF, nr. 453, s. 93). Cenaze namazını Şeyhülislâm Seyyid Mehmed Zeynelâbidîn Efendi kıldırdı. Kiraz Hamdi Paşa'nın beyan ettiği doğum yılı doğru kabul edilirse Nakşidil'in vefatında elli altı yaşında bulunduğu anlaşılır. Vâlide Sultan'ın bütün haslarının belirtildiği deftere göre, toplam 161.696,5 kuruş tutan ve yüksek bir rakamı gösteren gelirleri ceyb-i hümâyun hazinesine tahsisen Darbhâne-i Âmire tarafından zaptedilmiştir (BA, Cevdet-Saray, nr. 7361/1-2).

Nakşidil Vâlide Sultan'ın birtakım hayratı vardır. Çeşitli tarihlerde bunlarla ilgili vakfiyeler tanzim ettirmiştir. Fâtih Camii'nin kıble yönünde ve Tabhâne Medresesi'nin karşısında bulunan Nakşidil Vâlide Sultan Külliyesi sıbyan mektebi, sebil, çeşme, türbe ve birkaç odadan meydana gelmektedir (İnşa masraf defteri: TSMA, D. nr. 9506/2, vr. 1b-5b). Bu külliyenin büyük kısmında bugün Diyanet İşleri Başkanlığı Çırçır Kız Kur'an Kursu faaliyet göstermektedir. Nakşidil Sultan Türbesi'nde, II. Mahmud'un isimleri Abdülhamid olan iki şehzadesiyle Cevrî Kalfa gibi onun nesli ve yakın çevresindeki hânedan üye ve mensuplarına ait toplam on beş sanduka mevcuttur.

I. Abdülhamid'in vefatı yılında yaptırdığı çeşmesi Sultanahmet semtinde bugün otel olan eski hapishane binasının deniz cephesindedir. Ayrıca Ayvansaray Karabaş mahallesinde Ebû Zer el-Gıfârî Türbesi'nin bitişiğindeki, Şehid Ali Paşa'nın inşa ettirdiği Çınarlıçeşme Tekkesi Mescidi'ni -daha sonra Nakşidil Vâlide Tekkesi Mescidi olarak anılır-bir sıbyan mektebi ilâvesiyle yeniden yaptırmıştır (1812). Harap olan mescid 1980'lerde tekrar ihya edilmiştir. Onun 23 Zilkade 1229 (6 Kasım 1814) tarihli masraf defterine göre Üsküdar Sarıkadı / Dudullu'da Nurbânû Vâlide Sultan'ın çeşmesi tekrar inşa edilmiş, bu arada su yolları yenilenmiş ve aynı köydeki caminin tamiri gerçekleştirilmiştir (TSMA, D. nr. 5734). Sarıgazi Köyü Camii'nin kıble tarafındaki söz konusu çeşme tamir kitâbesiyle birlikte bugün mevcuttur ve Nakşidil Vâlide Sultan Çeşmesi olarak

bilinmektedir. Ayrıca II. Mahmud Küçükçamlıca'daki Cihanbağı Kasrı yerine vâlidesi adına yeni bir kasır inşa ettirmiştir (1812).

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, D. nr. 70, vr. 48b; nr. 5734; nr. 6364; nr. 9506/1; nr. 9506/2, vr. 1b-5b; E. nr. 7028/72, 250; 7029/242; 8682/1-2; BA, A. TŞF, nr. 350, vr. 60b, 73b; nr. 357, s. 108-109, 115; nr. 453, s. 80, 93-94; BA, KK, nr. 5253, vr. 51a; nr. 7252, vr. 1a; nr. 7259, s. 10, 18, 21, 26; BA, D. BŞM, nr. 41659, s. 2-3, 13, 17, 20, 40; BA, Nezaret Sonrası Evkaf Defterleri, Nakşidil Vâlide Sultan Evkafı, nr. 8659, 8718, 8720, 8890; BA, Cevdet-Saray, nr. 7361/1-2; BA, Ali Emîrî, I. Abdülhamid, nr. 11, 194, 24638, 25434; Sırkâtibleri İsmail Zihnî - Ebûbekir Sıdkî - Bolevî İbrâhim, Rûznâme-i Sultan Abdülhamîd Han, TSMA, E. nr. 12360/17, vr. 1a, 8a, 10a-b, 17b, 20a, 21a; Sırkâtibi Ârif Muhît v.dğr., Rûznâme-i Sultan Selîm Hân-ı Sâlis-Sultan Mustafa Hân-ı Râbi'-Sultan Mahmud Hân-ı Sânî, BA, Millî Emlak'dan Devr Alınan Defterler, nr. 11, s. 57; Rûzmerre, TTK Ktp., Yazma, nr. 1001, s. 21, 26, 31, 41; Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul'un Uzun Dört Yılı: 1785-1789 (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 62, 81-82, 178, 204; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 216-217, 279-280, 371-372; Şânîzâde, Târih, II, 344-345; Câbî Ömer Efendi, Câbî Tarihi (haz. Mehmet Ali Beyhan), Ankara 2003, I, 190-191, 211-212; Hızır İlyas, Târîh-i Enderûn, İstanbul 1276, s. 132-133; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1293, III, 65-66; Kiraz Hamdi Paşa, Âl-i Osmân veyâhud Hânedân-ı Osmânî Hazerâtı, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2173, s. 67; M. Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1980, s. 107-108; Kemal Beydilli, Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü, İstanbul 2001, s. 105, 107, 151; Ahmed Refik, "Mahmûd-ı Sânî'nin Vâlidesi", TOEM, XV/87 (1341), s. 218-224; Fikret Sarıcaoğlu, "Nakşıdil Valide Sultan", MÜTAD, sy. 9 (2001), s. 97-109; J. Deny - [Bekir Kütükoğlu], "Vâlide Sultan", İA, XIII, 185-187.

Fikret Sarıcaoğlu

NAKŞİDİL SULTAN KÜLLİYESİ

İstanbul'da Fâtih Camii'nin kıble tarafında XIX. yüzyılın ilk yarısına ait yapılar topluluğu.

Fâtih Külliyesi'ne ait tabhânenin karşısında ortak bir avlu etrafına dizilmiş türbe, sebil, çeşme, imaret ve mektepten ibaret yapıların bânisi Nakşidil Hanım, I. Abdülhamid'in eşi ve II. Mahmud'un annesidir. Oğlunun 1808'de tahta geçmesiyle vâlide sultan olmuş ve 1817 yılında vefat etmiştir.

Türbe. Bu küçük külliyenin en gösterişli binası olup inşa kitâbesi yoktur. Vâlide sultanın ölüm tarihinde başlanıp bir yıl içinde tamamlanmış olması muhtemeldir. 1233'te (1818) inşa edilen sebil de bu kanaati kuvvetlendirmektedir. Barok üslûbundaki türbelerin İstanbul'daki en gösterişli örneklerinden biri olan türbe, Fâtih Camii'nin güneyindeki avlu kapısının doğusunda iki basamaklı bir kaide ile düzlenmiş

zemin üzerine oturtulmuş silindirik gövdeli bir yapıdır. Giriş cephesi kuzeydoğu yönünde olup sekiz adet mermer sütuna dayanan, aynalı tonoz örtülü geniş bir revak halindedir. Caddeye bakan muhteşem cephe ise dalgalı hatları olan kornişler arasına yerleştirilmiş iki sıra pencere ve satıhtan taşarak ön plana çıkan mimari elemanlara sahiptir. Alt sıradaki pencereler dikdörtgen biçimli yuvarlak basık kemerlidir. Aralarındaki ince gövdeli sütunçelerin başlıkları dalgalı bir hat şeklinde uzanan kornişe bağlanmaktadır. Bu başlıkların tablaları üzerine iri kenger yaprağı şeklindeki süs konsolları yerleştirilmiştir. Üst sırada bulunan oval biçimli ve alınlıkları girlant şeklindeki pencereler, kademeli kırık bir korniş halindeki saçak seviyesine kadar uzanan birer pilastır ile ayrılmıştır. Kubbe eteğine doğru çapı gittikçe azalan geniş bir kuşak halinde olan kasnak birer pâyende şeklinde iri gömme sütunlarla desteklenmiştir. Yapının dilimli basık kubbe ve kasnağının üzeri kurşun kaplıdır. Türbenin içi bol sayıdaki pencereden aldığı ışıkla oldukça aydınlıktır. Üst pencereler hizasından başlayarak kubbenin içini tamamen kaplayan kalem işi süslemeler siyah, gri ve sarı renkli girlantlar ile birbirine bağlanan kupa desenleri ihtiva eder. Aynı bezemeler giriş revakının tavanında da görülür. Arka kapısı ve türbe

kapısının üzerinde iç ve dış yüzlerde celî sülüs hatla muhtelif âyet kitâbeleri mevcuttur. Kubbe kasnağının iç yüzünde ise girift bir sülüs hatla yazılmış âyet kuşağı yer almaktadır. Yazıların hepsi Mustafa Râkım Efendi'ye aittir. Türbede Nakşidil Vâlide Sultan'dan başka birinin sahibi belli olmayan on dört sanduka bulunmaktadır. Bunlar II. Mahmud'u şehzade iken ölümden kurtaran, daha sonra padişahın hazinedarbaşılığını yapmış olan Cevrî Kalfa, II. Mahmud'un kadınları Zernigâr, Zeynifelek hanımlar, her ikisinin de adları Abdülhamid olan şehzadeleri Nizâmeddin ve Hamid efendiler, kızları Mihrimah, Münîre, Hayriye ve Fatma sultanlar, Ebrû Fettah ve Mislî Nayup Kadın'a aittir.

Sebil. Avlu kapısının batısında yer alan, Yesârîzâde Mustafa İzzet hattıyla 1233 (1818) tarihli kitâbesine göre II. Mahmud tarafından annesinin anısına yaptırılmıştır. Üç basamakla çıkılan taş kaide üzerine oturan sebil mermer kaplamalı cephesiyle dikkat çekmektedir. Yarım daire biçiminde dışarıya taşan sebilin dikdörtgen şeklinde ve yuvarlak basık kemerli dört büyük penceresi bulunmaktadır. Şebekeleri dökme demirden yapılmış pencereler birbirinden ince gövdeli zarif sütunçelerle ayrılmaktadır. Bunların kenger yaprakları ile süslü başlıkları türbede olduğu gibi konsollara uzanmaktadır. Konsolların tabla hizasından başlayarak gövdeyi dolanan dar bir korniş çatı hizasına yakın ikinci bir kornişle birlikte kitâbeye sınır teşkil eder. Üzeri kurşun kaplı yayvan bir kubbe ile örtülen sebilin ahşap saçağı oldukça geniş tutulmuştur. Yapıda çok az miktarda kullanılmış barok öğelerden biri olan saçak altındaki iri kenger yaprakları kitâbe panolarının arasına yerleştirilmiştir. Dört panodan meydana gelen kitâbe nefis bir ta'lik hatla yazılmış üçer beyitlik bir manzumedir. Sebil türbeye oranla daha yalın, küçük detaylar dışında daha çok empire üslûbunun hâkim göründüğü bir yapıdır. Avlunun batı kenarındaki tonoz örtülü odacıklar külliyenin imaret bölümüne aittir. Bu bölümün fazla bir mimari özelliği bulunmamaktadır. Burası halen Fatih Müftülüğü Çırçır Kız Kur'an Kursu'nun derslikleri, sebil ise hoca odası olarak kullanılmaktadır.

Hazîre ve Sıbyan Mektebi. Türbenin revakı önünde, bir kuyu ve türbe ile sıbyan mektebi arasındaki alanda demir parmaklıkla sınırlandırılmış küçük bir hazîre bulunur. Avlunun kuzeydoğu köşesinde ise fevkanî sıbyan mektebi yer almaktadır. Özgönül Aksoy, yapının inşa tarihini İstanbul Belediyesi Eski Eserler Arşivi'ndeki bir kayda göre 1133 (1721) olarak

vermekteyse de (bk. bibl.), bu doğru değildir.

Çeşme. Külliyenin çevre duvarının dış kısmında cephesi Mıhçılar caddesine bakan kesme taştan çevre duvarının üzerindeki mermer cepheli zarif çeşme İmaret Çeşmesi adıyla anılmaktadır. Ayna kemeri içine yerleştirilmiş, inşa tarihi bulunmayan kitâbesinde su ile ilgili âyet (el-Enbiyâ 21/30) nefis bir celî sülüs hatla müsennâ olarak yazılmıştır. Bunun üzerinde bulunan üçgen şeklinde köşebentlerin arasındaki oval şekilli, dışbükey bir madalyon içinde ise besmele yer alır. Bu kitâbe de hattat Mustafa Râkım'ın elinden çıkmıştır. Fransız empire üslûbunun sade bir örneğini oluşturan çeşme külliyenin türbe, sebil ve avlu kapıları ile aynı dönemde, yani Nakşidil Sultan'ın ölümünden hemen sonra onun sağlığında yaptırdığı imaret ve sıbyan mektebinin yakınına inşa edilmiştir. Basık kemerli bir niş halindeki aynayı ince uzun sütunçeler sınırlamakta, bunun içindeki ayna taşını iri ve satıhtan taşkın iri kenger yaprakları taçlandırmaktadır. Teknesinin iki yanında testi koymaya mahsus setler bulunan çeşme halen harap durumda olup suyu akmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, D. nr. 9506/2, vr. 1b-5b; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 48-50, şekil 58; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, I, 240-241; Doğan Kuban, Türk Barok Mimarisi Hakkında Bir Deneme, İstanbul 1954, s. 37-38, 67, 110, 123, şekil 82-83, 167-168; Özgönül Aksoy, Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme, İstanbul 1968, s. 93; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 416; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 511; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, I, 58; Fâtih Câmileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 341, 358; Hakkı Önkal, Osmanlı Hanedan Türbeleri, Ankara 1992, s. 252-256, rs. 135-138, şekil 40; Arzu İyianlar, Vâlide Sultanların İnşa Faaliyetleri (yüksek lisans tezi, 1992), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 200-201, rs. 107; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve

Sebilleri, İstanbul 1993, s. 425-426, 656-667, rs. 887; Ömer Faruk Şerifoğlu, Su Güzeli İstanbul Sebilleri, İstanbul 1995, s. 108-110; Behçet Ünsal, “Türk Sebil Anıtları Üzerinde Stil Araştırması”, İstanbul Devlet Mühendislik ve Mimarlık Akademisi Dergisi, sy. 7, İstanbul 1981, s. 49, rs. 18-D, 30; a.mlf., “İstanbul Türbeleri Üzerinde Stil Araştırması”, VD, XVI (1982), s. 88-89, rs. 33-34b; a.mlf., “Stil Yönünden, Klasik Sonrası, Türk Mimarlığında Sebil Anıtları”, Taç, I/3, İstanbul 1986, s. 22-23, rs. 18; İsmet Parmaksızoğlu, “Nakşidil Valide Sultan”, TA, XXV, 88; Semavi Eyice, “İstanbul”, İA, V/2, s. 1214/98; Hale Tokay, “Nakşidil Sultan Külliyesi”, DBİst.A, VI, 40-41.

Enis Karakaya

NÂKŪR

(الناقور)

Kıyametin kopması veya haşrin başlaması için görevli melek tarafından üflenecek boru

(bk. SÛR).

NAKZÜ'l-MANTIK

(نقض المنطق)

İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) Aristo mantığına ve genel olarak Meşşâî felsefesine yöneltti̇ği eleştirileri içeren eseri

(bk. er-RED ale'l-MANTIKIYYÎN).

NA‘L-i ŞERİF

(نعل شريف)

Hz. Peygamber’e nisbet edilen ayakkabı.

Türkçe’ye tekil hali nal ve ikil biçimi nalın (nâlîn / nâleyn) şeklinde geçen na‘l ismi Arapça’da sandalet tarzı ayakkabılar için kullanılır. İmam Mâlik’in, na‘li Araplar’a mahsus bir giyecek olarak kabul ettiğine dair bir söz nakledilirse de (İbn Ebû Zeyd, s. 228) bu doğru değildir. Hz. Ömer, Azerbaycan’daki orduya gönderdiği mektupta gördükleri birtakım kıyafetleri almamalarını, ataları Hz. İsmâil’in kıyafetini giymeyi sürdürmelerini ister; bunlar arasında na‘l de vardır (İbn Balabân, XII, 268). Hz. Mûsâ’nın na‘l giydiği Kur’an’da (Tâhâ 20/12) ve Tevrat’ta (Çıkış, 3/5) zikredilmektedir. Mukātil b. Hayyân’ın ifadesine göre Hz. Îsâ’nın Resûl-i Ekrem’in vasfına dair aldığı bir vahiyde onun da na‘l giyeceği belirtilmiştir (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Delâʾilü’n-nübüvve, I, 378). İbnü’l-Esîr na‘li yaşadığı dönemde “tâsûme” adı verilen ayakkabıyla izah eder (en-Nihâye, V, 83). Hz. Peygamber’in, üzerindeki tüyler kazınıp karaz bitkisiyle tabaklanmış (İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî, X, 308, 309) deri sandaletler giydiği ve bunları abdest alırken de kullandığı bilinmektedir (Buhârî, “Vuḍûʾ”, 30; Müslim, “Ḥac”, 25). Rivayete göre bu sandaletlerin önde parmaklar arasından geçen, “kıbâl” veya “zimâm” denilen bir tür tasmaları vardı (Buhârî, “Libâs”, 37) ve bunlar çift çift idi (İbn Ebû Şeybe, V, 177). Resûl-i Ekrem’in na‘lleri “muakkabe” (ökçeli), “muhassara” (tabanın orta kısmı içe doğru alınıp inceltilmiş), “mülessene” (tabanın ön kısmı dil biçiminde) tarzında (İbn Sa‘d, I, 481) ve sarı renkte (Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, vr. 13a) olduğu rivayet edilir. Onun zaman zaman ayakkabılarını bizzat onardığı (Müsned, VI, 106, 121, 167, 260), bazan da bu işi Hz. Ali’nin yaptığı ve bunun için kendisine “hâsifu’n-na‘l” denildiği bilinmektedir (Müsned, III, 33, 82; Tirmizî, “Menâḳıb”, 20). Abdullah b. Mes‘ûd’a da Hz. Peygamber’e ayakkabılarının muhafazasında ve giyinmesinde yardımcı olduğu için “sâhibü’n-na‘leyn” lakabı takılmıştı (Abdülhay el-Kettânî, I, 115-117). Makkarî’nin verdiği ölçüye göre na‘lin uzunluğu bir karış iki parmaktı (Fetḥu’l-müteʿâl vr. 38b). Fetḥu’l-

müteʿâl'de taban şekliyle ilgili bazı hayalî çizimler yer almaktadır (bk. vr. 38a, 39b, 41a-b, 42a-b).

Resûl-i Ekrem'in ayakkabıları vefatından sonra muhafaza edilmiştir. Bunlardan bir çift kendisine on yıl hizmette bulunan Enes b. Mâlik'te kalmıştı (Buhârî, "Farżü'l-ḫumus", 5; "Libâs", 37). İbn Asâkir'in rivayetine göre bir çifti de Şeddâd b. Evs'te idi, daha sonra oğlu Muhammed'e intikal etti, o da bir tekini kız kardeşi Hazrec'e verdi. Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh Kudüs'e geldiğinde Hazrec'de bulunan teki almış ve karşılığında büyük ihsanda bulunmuştu. Na'lin diğer tekini Muhammed'den almaya çalışmışsa da o, bizzat Hz. Peygamber'in ailesine hediye ettiği na'lin hiç değilse elindeki bir tekinin kendisinde bırakılmasını istemiş ve na'li vermemiştir (Târîḫu Dımaşḳ, XXII, 409-410). Resûl-i Ekrem'in Hz. Âişe'de bulunan bir na'li sonradan onun kız kardeşi Ümmü Külsûm'e geçmiş, Ümmü Külsûm'un kocası Talha b. Ubeydullah'ın Cemel Vak'ası'nda ölümünün ardından Abdurrahman b. Abdullah b. Ebû Rebîa el-Mahzûmî ile evlenmesinden sonra da onun torunlarına intikal etmiştir (Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, vr. 33b). Bu na'lin ve Ubeydullah b. Abbas'ın kızı Fâtıma'nın elindeki diğer bir na'lin sonraları model alınarak benzerlerinin yapıldığı anlaşılmaktadır (İbn Sa'd, I, 479; İbn Hacer, el-Meṭâlibü'l-ʿâliye, II, 281; Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, vr. 33b). Hz. Peygamber'in na'llerinden bir parçanın (kılâde) sahâbeden Süleyman b. Ebû Hadîd es-Sülemî'de olduğu ve ondan torunlarına kaldığı, vârissiz ölen son torunundan el-Melikü'l-Eşref Mûsâ tarafından alınıp Şam'daki Eşrefiyye Medresesi'ne konulduğu bilinmektedir (İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 173). Ayrıca Şam'da Eşrefiyye Dârülhadisi'nde Resûl-i Ekrem'in tam bir na'linin bulunduğu ve sonraları kaybolduğu söylenir (Abdülhay el-Kettânî, I, 245).

Hz. Peygamber mest türü ayakkabılar da (huff) giymiştir. Rivayete göre bunların Habeş Necâşîsi Ashame tarafından gönderilen bir çifti siyah deriden ve üzerinde

herhangi bir motif bulunmayan sade bir ayakkabıydı; Resûl-i Ekrem abdest alırken onun üzerini meshederdi (İbn Sa'd, I, 482). Bundan başka Dihye b. Halîfe de kendisine bir çift huff hediye etmiş ve Resûlullah bunları eskiyinceye kadar giymiştir (Tirmizî, "Libâs", 30). Hz. Peygamber, na'l bulamayan ihramlıların topuk altına gelen kısımlarından kesilmiş mest

giyebileceklerini belirtir (Buhârî, “Ḥac”, 21; “Cezâʾü’ṣ-ṣayd”, 15; “Libâs”, 37; Müslim, “Ḥac”, 1, 2, 3). Topkapı Sarayı Müzesi Mukaddes Emanetler Dairesi’nde (Envanter nr. 21/518) yer alan ve “başmak-ı şerif” adıyla da anılan ayakkabı aşık kemikleri hizasından kesilmiş bir mest olmalıdır; bunun diğer teki Fatih’te Hırka-i Şerif Vakfı’ndadır.

Topkapı Sarayı Müzesi Mukaddes Emanetler Dairesi’nde Hz. Peygamber’e ait olduğu söylenen sandalet tipi üç na‘l bulunmaktadır. Bunların saraya intikali farklı zamanlarda vuku bulmuştur. Evliya Çelebi, Mısır’dan getirilişini anlattığı mukaddes emanetler arasında bir “pâybûş-i şerif”ten söz eder. 21/190 envanter numarasında kayıtlı sandalet yukarıda verilen tanıma uymakta ve koyu kahverengi birer çift sırımdan oluşan, biri baş parmakla yanındaki, diğeri orta parmakla yanındaki parmaklar arasından geçen iki kıbâlinin olduğu ve bunların ayak tarağı üstünde topuklardan gelen birer çift bağ ile (şirâk) birleştiği görülmektedir. Bağlar yanlardan tabana tutturulan ve aşık kemiklerine kadar yükselen, ikiye katlanmış örgü şeklindeki iki parçanın içlerinden geçirilerek arkada düğümlenmiştir. Taban dört kat ince kösele ve bir kat koyu kahverengi meşinin (taban astarı) tığla birbirine dikilmesiyle oluşturulmuş, topuk altına biri en alta eklenen, diğerleri taban köselelerinin aralarına yerleştirilen dört kösele parçasıyla -kaynaklarda belirtildiği gibi- (İbn Sa‘d, I, 478) ökçe yapılmıştır. Taban astarının kenarlarına ve ortasına koyu sarı sırımla oyulgama dikiş görünümünde süslemeler işlenmiştir. Sultan Abdülaziz zamanında Bitlis’te ortaya çıkan ve 1872’de mukaddes emanetler arasına dahil edilen na‘l muhtemelen bu na’l-i şeriftir. Aynı tarihte Pertevniyal Vâlide Sultan tarafından yaptırılan gümüş mahfaza da (TSMA, Envanter nr. 21/91) bunun için olmalıdır. Şîrinzâde Hâfız Sâdeddin na‘lin Bitlis’ten İstanbul’a getirilişini, yolda karşılaşılan olağan üstü hadiseleri ve insanların ona gösterdiği ilgi ve saygıyı anlatan “Na’l-i Resûl” adında bir manzume kaleme almıştır (Millet Ktp., Manzum, nr. 1407; yeni yazı çeviri metni için bk. Aydın, s. 130-135).

Mukaddes emanetler arasındaki diğer iki sandaletten 21/528 envanter numaralı olanı baş parmak ve yanındaki parmak arasından geçen tek kıbâllidir ve kıbâl de arka yanlardaki örgülere giden şirâklar da tek kat meşinden olup diğer na‘linkine göre daha kalındır. Bu sandaletin ayrıca takunya kayışı gibi koyu kahverengi meşinden enli tasması bulunmakta ve

yine koyu sarı sırımla yanlarına kısa verev çizgiler, ortasına çift sıra oyulgama dikiş şeklinde süslemeler yapıldığı görülmektedir. Bir önceki na‘l gibi bunun da tabanı dört kat ince kösele ile -etrafı koyu sarı sırımla işlenen çift sıra oyulgama dikiş bezemeli-koyu kahverengi meşin astardan oluşturulmuş ve topuğu diğerininki gibi dört kösele parçasıyla yükseltilmiştir. Her iki na’l-i şerif yapım tekniği ve malzemeleri açısından birbirine benzemektedir. 21/508 envanter numarası ile kayıtlı diğer sandalet teki takunya modelidir ve kayışının bir kısmı koparak kaybolmuştur. Yürürken esneyen yerlerinden kırılmış, ökçe kısmının en üst tabaka kösele dahi aşınacak derecede yıpranmış ve tasmanın da kopmuş olması bu ayakkabının artık giyilemez hale gelinceye kadar kullanıldığını göstermektedir.

Uğur getirdiğine ve bulunduğu yeri her türlü kötülükten koruduğuna inanıldığı için stilize edilmiş na’l-i şerif tabanı şeklinde modeller ve sancak alemleri bulunmakta, yine Mukaddes Emanetler Dairesi’nde muhafaza edilen içi arabesk motifler ve dualarla doldurulmuş ahşap bir yazmacı kalıbı (Envanter nr. 21/71) bu şekillerin tekstil üzerinde de kullanıldığını göstermektedir (resim için bk. a.g.e., s. 84, 136-137). Ayrıca na’l-i şerif şekli işleme motifleri arasında da yer almaktadır (resim için bk. a.g.e., s. 138).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, V, 83; Müsned, II, 60, 66, 110, 114; III, 33, 82; VI, 106, 121, 167, 260; Buhârî, “Vuḍû ͗”, 30, “Farżü’l-ḫumus”, 5, “Ḥac”, 21, “Cezâ ͗ü’ṣ-ṣayd”, 15, “Libâs”, 37, 41; Müslim, “Ḥac”, 1, 2, 3, 25; Tirmizî, “Libâs”, 30, “Menâḳıb”, 20; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 478, 479, 480, 481, 482; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, V, 177; İbn Ebû Zeyd, el-Câmiʿ fi’s-sünen ve’l-âdâb ve’l-meġāzî ve’t-târîḫ (nşr. M. Ebü’l-Ecfân - Osman Bittîh), Beyrut 1406/1985, s. 228; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 72, 73, 287; V, 37-38; a.mlf., Delâ ͗ilü’n-nübüvve (nşr. Abdülmu‘tî Kal‘acî), Beyrut 1405/1985, I, 378; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ

(Amrî), XXII, 409-410; XXVII, 362, 363; XLII, 455; İbn Balabân, el-İḥsân fî taḳrîbi Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1412/1991, XII, 268; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), III, 173; a.mlf., Fetḥu'l-bârî (nşr. M. Fuâd Abdülbâkī - Muhibbüddin el-Hatîb), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), X, 308, 309, 312; a.mlf., el-Meṭâlibü'l-ʿâliye (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Küveyt 1393/1973, II, 281; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XVIII, 53; Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, Fetḥu'l-müteʿâl fî vaṣfi'n-niʿâl, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 1307, vr. 7a-b, 8a, 13a, 14b, 26b, 27b, 29a-b, 31b, 33b, 34a-b, 38a-b, 39b, 41a-b, 42a-b; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 123; Ahmed Râsim, Menâkıb-ı İslâm, İstanbul 1326, s. 340; Danişmend, Kronoloji, II, 43; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 115-117, 245; III, 239; Ali Yardım, Peygamberimiz'in Şemâili, İstanbul 1997, s. 133 vd.; Hilmi Aydın, Hırka-i Saadet Dairesi ve Mukaddes Emanetler, İstanbul 2004, s. 84, 125-138; D. S. Margoliouth, "Relics of the Prophet Mohammed", MW, XXVII (1937), s. 25; Nebi Bozkurt, "Mukaddes Emanetlerin Tarihi ve Osmanlı Devletine İntikali", MÜİFD, sy. 13-15 (1997), s. 12, 13, 20; U. Rubin, "al-Naʿl al-S̲h̲arīf", EI² Suppl. (İng.), s. 660-661.

Nebi Bozkurt

TÜRK EDEBİYATI.

Na'l-i şerif, İslâmî edebiyatta hem Resûl-i Ekrem'in zatı hem de ayağının kutsiyetine nisbetle iki yönden önemli görülmüştür. Hz. Peygamber'in giydiği ayakkabılar (huff ve na'l) na't ve mevlidlerin yanı sıra sîre ve şemâil gibi eserlerde "na'l-i pâk, na'l-i şerif, na'l-i mübârek, na'l-i saâdet, na'l-i resûl, başmak-ı şerif" gibi isimlerle anılmıştır. Resûlullah'ın "kadem-i şerif" veya "nakş-i kadem-i saâdet" denilen ayak izleri de İslâmî edebiyata intikal etmiş ve her iki konuda müstakil manzumeler kaleme alınmıştır. Bu arada Hz. Peygamber'in ayakkabılarını saklama ve kendisine giydirme görevi sebebiyle "sâhibü'n-na'leyn" diye anılan İbn Mes'ûd Hakkında da şiirler yazılmıştır (M. Abdülhay el-Kettânî, s. 169, 170).

Na'l-i şerif için yazılan manzumelerde, içinde Resûl-i Ekrem'in ayak izinin

bulunduğu evlerin yanmayacağı ve ziyaretçiden mahrum kalmayacağı, ayrıca ayağının izini gören kimsenin gözlerine hastalık ârız olmayacağı ve nakş-ı kademe yüz sürenlerin insanların ve cinlerin zararına uğramayacağına dair inanca yer verilmesi bunların yazılmasına rağbetin sebeplerini de ortaya koymaktadır. Arap edebiyatında Hz. Peygamber'in ayakkabılarıyla ilgili elli küsur eser olduğu ileri sürülmektedir. Bunların yazarları arasında Ebü'l-Yümn İbn Asâkir, Sirâcüddin el-Bulkīnî, Büstî, Şemseddin Muhammed b. Îsâ el-Makkarî sayılabilir.

Hadis kaynaklarında ayrıntılı biçimde tarif edilen Resûl-i Ekrem'e ait ayakkabılar Osmanlı kültüründe "başmak-ı şerif" diye de anılır. Na'l-i saâdetlerden birinin 1872 yılında İstanbul'a getirilişini anlatan şiirler yazılmıştır. Şîrinzâde Hâfız Sâdeddin'in, bu yolculukla ilgili olarak yazdığı mesnevi şeklindeki 235 beyitlik "Na'l-i Resûl" manzumesini (Millet Ktp., Manzum, nr. 1407) Nihat Öztoprak neşretmiştir (bk. bibl.). Manzumeden müellifin bu yolculukta bizzat bulunduğu ve bu sırada oluşan mânevî ortamı müşahede ettiği anlaşılmaktadır. Na'l-i şerifin İstanbul'a nakli sırasında onu ziyaret eden Trabzonlu Emin Hilmi Efendi'nin hissiyatına dair fıkra ise münşeatında yer almaktadır (Divan ve Münşeât, s. 243-247). Bir başka manzume ise şair Senîh'e aittir (Aydın, s. 123). Şairi meçhul bir manzume de Topkapı Sarayı'ndaki resm-i kadem-i şerif üzerinde bulunan şu dörtlüktür: "Fahr-i rusülü bâis-i rahmet biliriz biz / Hâk-i rehini kühl-i saâdet biliriz biz / Nakş-ı kademi başımız üstünde yer etsin / Yüz sürmeyi sermâye-i devlet biliriz biz" (a.g.e., s. 123).

BİBLİYOGRAFYA

Emin Hilmi Efendi, Divan ve Münşeât, Trabzon 1293, s. 243-247; M. Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtîbu'l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I, 168-171; Nihat Öztoprak, "Na'l-i Resül Manzumesi", Ayakkabı Kitabı (haz. Emine Gürsoy Naskali), İstanbul 2003, s. 93-115; Hilmi Aydın, Hırka-i Saadet Dairesi ve Mukaddes Emanetler, İstanbul 2004, s. 118-135; Nebi Bozkurt, "Kadem-i Şerif", DİA, XXIV, 57-58.

Vildan Serdaroğlu

NALLI MESCİD

İstanbul Cağaloğlu’nda Fâtih Sultan Mehmed dönemine ait mescid.

Bâbıâli’de İstanbul valilik binasının yakınında bulunduğu için Bâbıâli Mescidi veya bânisine nisbetle İmam Ali Mescidi diye anılırsa da bir zamanlar minare kürsüsünde bulunan nal şeklindeki izlerden dolayı halk arasında Nallı Mescid olarak tanınır. Hadîkatü’l-cevâmi‘de Akşemseddin’in akrabası İmam Ali tarafından yaptırıldığı kayıtlıdır. Fâtih Sultan Mehmed’in sadrazamı Mahmud Paşa vakfına bağlı olduğu belirtilmişse de Ekrem Hakkı Ayverdi, Mahmud Paşa’nın vakfiyesinde isminin geçmediğini yazmaktadır (Osmanlı Mi‘mârîsi III, s. 475). Minberini Hekimoğlu Ali Paşa’nın kardeşi Feyzullah Efendi koydurmuştur. Yapı inşa edildiği dönemin özgün mimarisine göre büyük ölçüde değişikliklere uğramıştır. Nitekim caminin ana kapısı üzerinde yer alan âyet (en-Nisâ 4/103) levhasındaki 1283 (1866) ve yan cephede açılan kapının üzerinde bulunan hadis levhasındaki 1320 (1902) tarihleri söz konusu tâdilâtlarla ilgili olmalıdır. Bina Cumhuriyet döneminde 1961-1962, 1968 ve 1993 yıllarında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından restore edilmiştir. Asıl yapı, üzeri bir kubbe ile örtülü kare planlı harimle son cemaat revakından ibaretken Sultan Abdülaziz devrindeki tâdilât sırasında harimin kuzey duvarına yakın bir parçasının duvarla kesilerek son cemaat yeri haline getirildiği anlaşılmaktadır.

Yapıda kenarları 8,5 m., kalınlıkları yaklaşık 1 m. olan masif duvarlar bağlantıları Türk üçgenleriyle sağlanmış olan kubbeyi taşımaktadır. İnce uzun, gösterişsiz bir niş halindeki mihrabı iki yandan yivli sütunçelerle sınırlanmakta, mihrabın kavsarasında baklava dilimli mukarnas alçı süslemeler bulunmaktadır. Yine mukarnaslı çift sıralı bir bordürün üstünde rûmî ve palmetlerden meydana gelen süslemeli bir alınlık yer almaktadır. Ahşap olan minber ve vaaz kürsüsü bitkisel süslemeli olup üzerindeki motifler kabartma olarak beyaz boya üzerine altın yaldızla belirginleştirilmiştir. Minber külâhı ucu sivriltilmiş soğan kubbesiyle Doğu etkisi taşımaktadır. Hünkâr mahfiliyle olan bağlantıyı ahşap korkuluklu bir merdiven temin etmektedir. Nallı Mescid alt sırada dört büyük, mahfil

hizasında sekiz ve kasnak üzerindeki dört küçük pencereden ışık alan, oldukça aydınlık bir yapıdır. Çok renkli revzenlerin bulunduğu orta sıradaki pencerelerin doğu duvarında mahfile yakın olanı ile kuzey duvarındaki iki pencere örülmüştür.

Üç kapısından kuzey cephesindeki ana kapıya geometrik desenli geçmeleri olan ajurlu korkuluğa sahip bir merdivenle ulaşılır. Üzerindeki âyet levhasının hattı Kazasker Mustafa İzzet Efendi’ye, batı cephesindeki kapının yazısı Sâmi Efendi’ye aittir. Doğu cephesindeki pencereden bozma kapı ise hünkâr mahfiline açılır. Mescidin beyaz, siyah, koyu sarı ve kiremit rengi hâkim kalem işi süsleri bitkisel kompozisyonlar içermektedir. Kesme taştan inşa edilmiş olan yapının yine aynı malzemeden yapılan tek şerefeli minaresi, mescidin kuzeydoğu köşesine yakın ve cepheden taşkın olmasına rağmen kapısı yapının içindedir. Yüksek bir kürsü üzerinde yükselen bodur gövdesi bir bilezikle son bulduktan sonra sekiz sıra stalaktitli şerefe altı başlar. İnce sütunçelerin desteklediği İran tarzı bir sakīfenin örttüğü peteğin üstünde soğan şeklinde bir külâh bulunmaktadır. Minaresindeki bu görünüm, kubbe eteğindeki palmet kuşağıyla çatı saçağındaki

stalaktitli bordürde de belirgindir. Bu detaylar yapıya XVIII. yüzyıl sonlarında ve XIX. yüzyıl başındaki tâdilâtlar sırasında ilâve edilmiştir. Minare şerefesine ise bu biçim 1866 tâdilâtında verilmiştir ki o dönemde inşa edilen birçok yapının minaresiyle benzerlik gösterir. Minarenin bu kısmı 1961 yılı sonu ve 1962 yılı başlarında tamir edilmiştir. Mescidin bânisi olan İmam Ali Efendi’nin şâhide taşı kitâbesiz mezarı mescidin yakınında Cevad Paşa Kütüphanesi’nin arka kısmında yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 213; a.e.: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, II, 64-66; Ekrem Hakkı Ayverdi, Fâtih Devri Mi‘mârîsi, İstanbul 1953, s. 19; a.mlf., Osmanlı Mi‘mârîsi III, s. 475-476, rs. 745-746; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 109; Semavi Eyice, “İstanbul Minareleri”, Türk San’atı Tarihi Araştırma ve

İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 51, rs. 144; a.mlf., “İstanbul’da Bazı Cami ve Mescid Minareleri”, TM, X (1953), s. 257, rs. 24; Eminönü Camileri (nşr. Eminönü Müftülüğü), İstanbul 1987, s. 148-149; “Nallı Mescit”, DBİst.A, VI, 42-43.

Enis Karakaya

NALLINO, Carlo Alfonso

(1872-1938)

İtalyan şarkiyatçısı.

Torino'da doğdu. İlk ve orta tahsilini babasının işi sebebiyle Udine şehrinde tamamladı; bu sırada okul dışında bazı eğitim çevrelerine girerek tarihî coğrafya kitapları ve seyahatnâmeler okudu. 1889'da Torino Üniversitesi'ne kaydoldu. Grekçe, Latince ve başlıca Batı dillerini öğrenmeye devam ederken Arapça, Farsça, Türkçe, ardından İbrânîce, Süryânîce öğrendi ve tarihî coğrafyaya olan tutkusuna astronomiyi de kattı. Arap asıllı coğrafyacıların meridyen hesaplarını incelemek için ülkesindeki kaynaklardan faydalandıktan sonra 1891'de Almanya'ya gidip Münih Kütüphanesi'ndeki Hamdullah el-Müstevfî'nin Nüzhetü'l-ḳulûb'undan başlayarak bu alandaki tesbitlerini güçlendirdi. Tahsilini sürdürürken Torino Kütüphanesi'ndeki Arapça, Farsça, Türkçe ve Süryânîce kitapların katalogunu hazırladı. 1893'te üniversiteden mezun olmak için kaleme aldığı "Al-Khuwarizimi e il suo rifacimento della geografia di Tolomeo" (Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî ve onun Batlamyus coğrafyasını yeniden düzenlemesi) başlıklı tezini Accademia Nazionale dei Lincei'de (Roma) sundu ve büyük övgü aldı. 1893-1894 kışını bir devlet bursuyla Kahire'de geçirdi ve Ezher'e devam ederek Arapça'sını, Mısır'da konuşulan lehçenin bir el kitabını (L'arabo parlato in Egitto. Grammatica, dialoghi e raccolta di circa 8000 vocaboli, Milano 1900) yazacak kadar ilerletti. 1894 sonbaharında İspanya'ya gitti ve Escurial'deki Doğu yazmalarını inceledi.

Akademik kariyerine 1894 sonlarında Napoli Üniversitesi'nde başlayan Nallino, görevine 1900-1913 yılları arasında Palermo Üniversitesi'nin Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde devam etti ve burada Michele Amari için iki ciltlik bir armağan kitabının çıkarılmasını sağladı (Centenario della nascita di Michele Amari, I-II, Palermo 1910). Daha sonra profesör olarak Michelangelo Guidi'nin ısrarı üzerine ölümüne kadar kaldığı Roma Üniversitesi'ne gitti ve Michele Amari'nin başlattığı çalışmaları sürdürdü. Ayrıca onun Storia dei Musulmani di Sicilia (Firenze 1854-1872) adlı

büyük eserini tekrar ele alıp yeni ilâvelerle neşretti (Storia dei Musulmani di Scilia. Seconda edizione modificata e accresciuta dall'autore, pubblicata con note a cura di Carlo Alfonso Nallino, I-III, Catania 1933-1939). 1909-1912 ve 1927-1931 yılları arasında Kahire Üniversitesi'nde ders verdi.

Nallino'nun ilim dünyasına en büyük katkılarından biri, 1921'de müdürlüğüne tayin edildiği Roma Üniversitesi Şarkiyat Enstitüsü'nün aynı yıl içerisinde ünlü yayın organı Oriente Moderno'yu kurmasıdır. Bundan başka sempatizanı olduğu faşist iktidarının âbidevî eseri Enciclopedia Italiana'nın da kurucu kadrosu arasında yer aldı ve bütün ciltlerine (I-XXXV [1929-1937]) maddeler yazdı.

Çalışmalarını daha çok Arabistik ve İslâmoloji üzerinde yoğunlaştıran Nallino arkasında birçok kitap, makale, nekroloji ve kitap tanıtım yazısı ile başta Enciclopedia Italiana ve The Encyclopaedia of Islam olmak üzere çok sayıda ansiklopedi maddesi bırakmış, bunların sağlığında basılmayanları dahil tamamı kızı Maria Nallino'nun düzenlemesiyle Roma Üniversitesi Şarkiyat Enstitüsü tarafından altı ciltlik bir külliyat halinde yayımlanmıştır (Raccolta di scritti editi e inediti (a cura di Maria Nallino, Istituto per l'Oriente, Roma 1939-1948). Külliyatın ciltleri Nallino'nun şu konularda yazdığı eserleri kapsamaktadır: I (1939): Suudi Arabistan; II (1940): İslâmiyet, sûfîlik, tarikatlar; III (1941): İslâm öncesi Arabistan tarihi, İslâmî kurumlar; IV (1942): İslâm hukuku, Doğu hıristiyanları hukuku; V (1944): Astroloji, astronomi, coğrafya; VI (1948): Edebiyat, dil, dil bilimi, çeşitli konular. Enstitü Nallino'nun ayrıca şu üç kitabını da tekrar yayımlamıştır: Vita di Maometto (Roma 1946), La letteratura araba dagli inizi all'epoca della dinastia umayyade (Roma 1948), Chrestomathia Qorani Arabica (Roma 1963).

BİBLİYOGRAFYA

J. Fück, Die Arabischen Studien in Europe, Leipzig 1955, s. 299-301; F. Gabrieli, La storiografia arabo-islamica in Italia, Napoli 1975, s. 75-77; a.mlf., Orientalisti del Novecento, Roma 1993, s. 3-13; a.mlf., "Ricordando

Carlo Alfonso Nallino", Levante, XVII/2, Roma 1970, s. 5-11; a.mlf., "Nallino e la letteratura araba", a.e., XX/1 (1973), s. 42-46; A. Baldinetti, Carte private di Carlo Alfonso e Maria Nallino: Inventario, Roma 1995, s. 85-88; E. Littmann, "Carlo Alfonso Nallino 1872-1938", ZDMG, XCII (1938), s. 633-653; G. Levi Della Vida, "Carlo Alfonso Nallino (1872-1938)", OM, XVIII (1938), s. 459-478; a.mlf., "A un venticinquennio della morte di Carlo Alfonso Nallino", a.e., XLIII (1963), s. 526-530; "Bibliografia degli scritti di Carlo Alfonso Nallino", a.e., XVIII (1938), s. 479-482; E. Rossi, "Come il Nallino dirigeva Oriente Moderno", a.e., s. 483-486; a.mlf., "Nel primo anniversario della morte di Carlo Alfonso Nallino", a.e., XIX (1939), s. 408-413; M. Guidi, "Carlo Alfonso Nallino", RSO, XVIII (1940), s. 155-162; "Bibliografia degli seritti di C. A. Nallino", a.e., s. 163-171; Levante, XX/1, Roma 1973 (Palermo Üniversitesi'nin Istituto di studi Orientali bölümünde düzenlenen toplantıda sunulan bildiriler).

Mahmut H. Şakiroğlu

NALLINO, Maria

(1908-1974)

İtalyan şarkiyatçısı.

Palermo'da doğdu; Carlo Alfonso Nallino'nun kızıdır. 1929 yılında Roma Üniversitesi Edebiyat-Felsefe Fakültesi'nin Şarkiyat Bölümü'nden Nâbiga el-Ca'dî ve şiirleri üzerine hazırladığı lisans teziyle mezun oldu. 1962'de Venedik Üniversitesi'nde Arap Dili ve Edebiyatı Kürsüsü'nü kurdu ve profesörlüğüne getirildi. Yetişmesi sırasında babasından ve onun ilmî çevresinden sonra özellikle Giorgio Levi Della Vida'dan

faydalandı. Roma'da kaldığı sürece şarkiyat araştırmaları merkezi Istituto per l'Oriente ve yayın organı Oriente Moderno'nun gelişmesine katkılarda bulundu; vefatından önce de mal varlığını ve babasıyla kendisinin özel notları dahil bütün kitaplarını bağışlayıp enstitüye babasının adını verdirdi (özel notların katalogu yayımlanmış [Carte private di Carlo Alfonso e Maria Nallino. Inventario a cura di Anna Baldinetti, Roma 1995], kitaplarınki de yayıma hazırlanmaktadır).

Maria Nallino, sonraki yıllarda monografi haline getirdiği lisans tezi dışında kitap yazmamış, alanında büyük değer taşıyan çalışmalarını makaleler halinde sunup ayrıca babası gibi bazı araştırmacıların eserlerinden seçtiklerini yayımlamıştır; başlıcaları şunlardır: A) Kendi eser ve makaleleri: Le poesie di an-Nābiġah al-Ǧaʿdī (Roma 1953); "Le varie edizioni a stampa della Ǧamharat Ašʿār al-ʿArab" (RSO, XIII [1931-1932], s. 334-341; "an-Nābiġah al-Ǧadi e le sue poesie", a.g.e., XIV [1934], s. 135-190, 380-432); "Abū Ǧaʿfer Muḥammed Ibn al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī e un nuovo manoscritto del suo 'Kitāb al-istibsār'" (a.g.e., XII [1947], s. 12-22); "Notizie biobibliografiche su Taha Huseyin Bey" (OM, XXX [1950], s. 53-87); "La terza parte degli Ayyam di Taha Husein" (a.g.e., XLII [1962], s. 111-120); P. Minganti ve G. Ventrone'nin birlikte neşrettikleri Storia della Letteratura ʿAraba adlı eserin (Milano 1971) I. cildinde çeşitli tercümeleri bulunmaktadır: İmruülkays'ın Muʿallaḳāt'ı ("della Muʿallaqāt di Imru l-

Qays", s. 16-20), "ʿ Amr b. Kulthūm" (s. 22-27), "Hārith b. Milkza" (s. 28-32), "Costituzione di Medina" ([Medine sözleşmesi], s. 69-71), Kâ'b b. Züheyr'in Ḳaṣîdetü'l-bürde'si ("della burda di Kaʿ b b. Zuhayr", s. 75-77); "Una cinquecentesca edizione del Corano stampata a Venezia", Atti dell'Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti (CXXIV [Venezia 1965-1966], s. 1-12); "Venezia in antichi scrittori arabi", Annali della Facoltà di Lingue e Letterature straniere di Ca' Foscari ([Milano 1963], s. 111-120); "Mirabilia di Roma negli antichi geografi arabi", Miscellanea di studi in omaggio del pro. Italo Siciliano (Firenze 1966, s. 875-893); "Documenti arabi sulle relazioni fra Genova e il Marocco nella seconda meta del secolo XVIII" (RSO, XXI [1946], s. 51-76); "L'Egitto dalla morte di Qā ʾit Bāy all'avvento di Qansūh el-Gūri (1496-1501) nei 'Diarii' di Marin Sanudo", Rendiconti della classe Scienze Morali dell'Accademia Nazionale dei Lincei (XX [Roma 1965], s. 414-453). B) Editörlüğünü yaptığı eserler. Carlo Alfonso Nallino, Raccolta di scritti editi e inediti (I-VI, Roma 1939-1948); Michele Amari, Storia dei Musulmani di Sicilia (III/3, Catania 1939); G. Levi Della Vida, Note di storia letteraria arabo-ispanica (Roma 1971); Ettore Rossi, Manuale di lingua turca (I-II, Roma 1963-1964), Ettore Rossi, Storia di Tripoli e della Tripolitana dalla conquista araba al 1911 (Roma 1971).

BİBLİYOGRAFYA

F. Gabrieli, "Addio a Maria Nallino", OM, LIV/9-10 (1974), s. 1; a.mlf., "In Memoria di Maria Nallino", Levante, XXII/1, Roma 1975, s. 7-9; P. Minganti, "Maria Nallino (1908-1974)", OM, LIV/9-10 (1974), s. 560-563; A. Francisi, "Bibliografia degli Scritti di Maria Nallino", a.e., s. 564-565; Fr. Castro, "Ricordo di Maria Nallino", Annali della Facoltà di Lingue e Letterature straniere di Ca' Foscari, XIII/3, Milano 1974, s. 241-245; OM, new series: V (1986), s. 6-8, 30-31.

Mahmut H. Şakiroğlu

NÂM-ı MÜSTEAR

(bk. MÜSTEAR İSİM).

NÂMAHREM

(bk. MAHREM).

NAMAZ

(نماز)

İslâm’ın beş şartından biri.

Farsça’da “tâzim için eğilmek, kulluk, ibadet” anlamına gelen namâz, sözlükte “dua etmek, ibadet etmek, bağışlanma dilemek, yalvarmak” mânalarındaki Arapça salât kelimesinin (çoğulu salavât) karşılığı olarak Türkçe’ye geçmiştir. Terim olarak salât tekbirle başlayıp selâmla son bulan, belirli hareket ve sözlerden oluşan bedenî ibadeti ifade eder. Namaz ibadetindeki rükünlerin aynı zamanda fiilî ve sözlü bir dua niteliğinde olması salât kelimesinin terim ve sözlük anlamları arasındaki ilişkiyi teyit etmektedir. Salât kelimesiyle aynı kökten türeyen musallî “namaz kılan kişi” ve musallâ “namaz kılınan yer” anlamına gelir. Kur’ân-ı Kerîm’de namazı ifade etmek üzere zikr kelimesinin yanı sıra (meselâ bk. el-Ankebût 29/45; el-Cum‘a 62/9) tesbîh kelimesinin türevleri de kullanılmıştır (er-Rûm 30/17). Diğer taraftan İslâmî literatürde, İslâm’ın beş rüknünden biri olan ve bu dinin müntesiplerinin en önemli ortak paydalarından birini teşkil eden namaz ibadeti esas alınarak bazı inanç meselelerinde farklı yorumları benimseyen değişik mezheplere bağlı müslümanları ifade etmek üzere “ehlü’s-salât” (ehl-i salât: namaz ehli) tabirinin kullanıldığı görülmektedir. Salât kelimesi ve türevleri Kur’an’da sözlük (meselâ bk. et-Tevbe 9/103) ve terim (meselâ bk. el-Bakara 2/43, 238; Hûd 11/114) anlamında doksan dokuz yerde geçer (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ṣlv” md.). Ahzâb sûresinin 56. âyetinde müminlere yöneltilen Hz. Peygamber’e salât etme buyruğu, ona olan saygı ve bağlılığı gösterme amacıyla okunan dua ile ilgili olup bunun şeklini bizzat Resûl-i Ekrem ashabına öğretmiştir (Buhârî, “Tefsîr”, 33/10). Hadislerde de salât kelimesinin sözlük ve terim anlamlarında sıkça kullanıldığı görülür (Wensinck, el-Muʿcem, “ṣlv” md.).

Namazın Tarihçesi. Kur’ân-ı Kerîm’den hemen bütün ilâhî dinlerde namaz ibadetinin mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Âdem, Nûh ve İbrâhim’den sonra namazı terkeden nesillerin geleceği (Meryem 19/59), Hz. Zekeriyyâ’nın namaz kıldığı (Âl-i İmrân 3/39), Hz. Îsâ’nın beşikteki

mûcizevî konuşmasında namaz vecîbesine atıfta bulunduğu (Meryem 19/31), Hz. İbrâhim'in yanı sıra Lût, İshak ve Ya'kūb'a namaz emrinin vahyedildiği (el-Enbiyâ 21/73), Hz. İsmâil'in halkına / ailesine namazı emrettiği (Meryem 19/55), Hz. Lokmân'ın oğluna namazı Hakkıyla kılmasını öğütlediği (Lokmân 31/17), Hz. İbrâhim'in namazı yalnız Allah rızâsı için kıldığını söylediği (el-En'âm 6/162), kendisini ve neslini namazı dosdoğru kılan kullarından eylemesi için dua ettiği (İbrâhîm 14/40), Hz. Mûsâ'ya Allah'ı anmak üzere namaz kılmasının emredildiği (Tâhâ 20/14) ifade edilmekte, Allah'ın İsrâiloğulları'ndan yerine getirme sözü aldığı görevler arasında namazın da yer aldığı görülmektedir (el-Bakara 2/83; el-Mâide 5/12). Yine Ashâb-ı Kehf kıssası anlatılırken mescid kelimesinin zikredilmesinden (el-Kehf 18/21) o dönemde namaz ibadetinin var olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.

Hadis ve tarih eserlerinden, İslâm öncesi Hicaz-Arap toplumunda Hz. İbrâhim'in tebliğ ettiği tevhid dininin etkilerinin ve bazı ibadet türlerinin şekil ve mahiyet değiştirerek de olsa devam ettiği, Ebû Zer el-Gıfârî ve Zeyd b. Amr b. Nüfeyl gibi bu dine tâbi olup Hanîf diye isimlendirilen kimselerin Kâbe'ye yönelerek namaz kıldıkları anlaşılmakta (Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣahâbe", 132; Cevâd Ali, VI, 473-475),

buna karşılık Câhiliye Arapları arasında muayyen bir namaz şeklinin bulunduğu bilinmemektedir. "Onların (müşrikler) salâtı ıslık çalmak ve alkışlamaktan ibarettir" meâlindeki âyette geçen (el-Enfâl 8/35) "salât" kelimesi, daha çok müşriklerin müslümanların Kâbe'deki ibadetlerine karşı ibadet görüntüsü verdikleri bir engelleme hareketi olarak yorumlanmıştır. İbn Abbas'ın bir açıklamasına dayandırılan bir yoruma göre ise Kureyş kabilesinin ıslık çalıp el çırparak Kâbe'yi tavaf etme şeklinde bir ibadetleri vardı (Taberî, XIII, 521 vd.).

Kaynaklarda, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren namaz ibadetinin mevcut olduğu ve beş vakit namaz farz kılınmadan önce sabah ve akşam olmak üzere günde iki vakit namaz kılındığı belirtilmektedir. Kur'an'daki bazı âyetlerin (Tâhâ 20/130; el-Mü'min 40/55) bu iki vakit namaza işaret ettiği görüşünde olanlar da vardır (Tecrid Tercemesi, II, 279; Şevkânî, IV, 497). Vahyin başlangıç döneminde -bazı kaynaklara göre Müddessir sûresinin 1-3. âyetleri nâzil olunca-Cebrâil, Hz. Peygamber'i Mekke'nin yakınlarındaki

bir vadiye götürmüş, orada fışkıran su ile önce kendisi, sonra Resûl-i Ekrem abdest almış, ardından Resûlullah'a namaz kıldırmıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber sevinçli bir şekilde eve gelmiş, Hz. Hatice'nin elinden tutarak oraya götürmüş ve aynı şekilde onunla birlikte abdest alıp iki rek'at namaz kılmışlardır (İbn Hişâm, I, 243-245). Üç yıl kadar süren gizli davet ve daha sonraki açık davet döneminde Resûl-i Ekrem evinde, ıssız dağ eteklerinde, öğle tenhalığı sırasında Harem'de namaz kılmıştır. Zaman zaman Hz. Ali'yi de yanına alarak Mekke dışındaki vadilerde akşam namazını kıldığı ve hava karardıktan sonra döndüğü nakledilir. İlk müslümanlar da Mekke içinde gizli yer bulamadıklarında şehir dışına çıkıp ıssız yerlerde ve zaman zaman mescid haline getirdikleri Erkam adlı sahâbînin evinde namaz kılmışlardır. Bazı rivayetlere göre, "Namazda yüksek sesle okuma!" meâlindeki âyet (el-İsrâ 17/110) gizli namaz dönemiyle ilgili olup Hz. Peygamber'in ashabıyla namaz kılarken âyetleri yüksek sesle okuduğu için müşriklerin Kur'an'a hakaret etmeleri üzerine inmiş, Resûl-i Ekrem'in sesini alçaltması, fakat yanında bulunanların duyamayacağı kadar da gizli okumaması istenmiştir. Bu iki vakit namazın dışında Müzzemmil sûresinin ilk âyetleriyle gece namazına kalkılması ve bunun belli bir vakit içinde eda edilmesi emredilmişken aynı sûrenin 20. âyetinde, Allah Teâlâ'nın bu hususta yaşanan zorluğu bildiği ve müminleri bağışladığı haber verilmiştir. Bu âyetin Medine'de indiği rivayet edildiği gibi âyetten çıkan sonuç Hakkında farklı yorumlar da vardır (bk. TEHECCÜD).

İslâmiyet'te bugün bilinen şekliyle beş vakit namaz hicretten bir buçuk yıl kadar önce Mi'râc gecesinde farz kılınmıştır (Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 6; Müslim, "Îmân", 259; Tirmizî, "Ṣalât", 213). Hadis mecmualarında yer alan bilgilerden namazların önce ikişer rek'at olarak farz kılındığı, hicretten kısa bir süre sonra öğle, ikindi ve yatsı namazlarının farzlarının dörder rek'ata çıkarıldığı anlaşılmaktadır (Buhârî, "Ṣalât", 1; Müslim, "Ṣalâtü'l-müsafirîn", 1, 3; geniş bilgi için bk. Bedreddin el-Aynî, III, 287).

Kur'an ve Sünnet'te Namaz. Kur'ân-ı Kerîm'de mutlak biçimde namaz emrine defalarca yer verildiği gibi bazı âyetlerde çeşitli üslûplarla namazın önemine işaret edilerek namaz kılanlardan övgü ile söz edilmiş (el-En'âm 6/92; el-Mü'minûn 23/9; el-Meâric 70/22-35), namazı ciddiye almayıp özünden uzaklaşanlar yerilmiştir (el-Mâûn 107/5). Birçok âyette "salât" ile birlikte "ikāme" kelimesi ve türevleri kullanılarak (meselâ el-Bakara 2/110,

277; el-Mâide 5/55; el-Enfâl 8/3) namazın vaktinde eksiksiz bir biçimde erkânına riayet edilerek ve devamlı olarak kılınması gereğine dikkat çekilmiştir. Bununla birlikte “namazı ikāme etmek” ifadesinin bazı âyetlerde “namazı tasdik etmek” anlamına geldiği de belirtilmektedir (Mukātil b. Süleyman, s. 139). Diğer taraftan Kur’an’da salât kelimesinin sıkça zekât ve zekâta yakın mânadaki infak kelimesiyle birlikte kullanılmasının (meselâ el-Bakara 2/83; et-Tevbe 9/18; en-Nûr 24/56) namaz ibadetinin ruhu arındırma işleviyle zekât ibadetinin malı arındırma özelliği arasındaki paralelliğe vurgu anlamı taşıdığı söylenebilir.

Bir âyette namazın müminler için vakitleri belli bir farîza olduğu belirtilmiş (en-Nisâ 4/103), kılınacağı vakitlere de Kur’an’ın kendine özgü üslûbu içinde sarih biçimde veya işaret yoluyla değinilmiştir. Meselâ sabah (salâtü’l-fecr) ve yatsı (salâtü’l-işâ) namazları ismen zikredilirken (en-Nûr 24/58) diğer vakit namazlarına işaretlerde bulunulmuştur. Tefsir kaynaklarında Rûm sûresinin 17 ve 18. âyetlerinde “akşam vaktine eriştiğinizde” ifadesinin akşam ve yatsı namazlarına, “sabah kalktığınızda” ifadesinin sabah namazına, “akşam üstü” ifadesinin ikindi namazına, “öğle vaktine ulaştığınızda” ifadesinin de öğle namazına işaret ettiği; ayrıca namazın farz kılındığı mi‘rac olayının ardından inen İsrâ sûresinin 78. âyetinde geçen “dülûkü’ş-şems”in öğle ve ikindiyi, “gasaku’l-leyl”in akşam ve yatsıyı, “kur’ânü’l-fecr”in sabah namazını ifade ettiği belirtilmektedir. Bu iki âyetin dışında; “Gündüzün iki tarafında ve gecenin -gündüze-yakın saatlerinde namaz kıl” meâlindeki âyette (Hûd 11/114) gündüzün iki tarafında kılınması emredilen namazlardan biri sabah namazı, diğeri ise güneş batmadan önceki kısım (taraf) olarak alındığında öğle ve ikindi, battıktan sonraki taraf olarak alındığında akşam ve yatsı olarak yorumlanmıştır. Âyette geçen zülef (gündüze yakın saatler) kelimesinin gecenin gündüze yakın olan ilk saatlerini ifade ettiği dikkate alınarak bu saatlerde kılınması emredilen namazın da yatsı namazı olduğu görüşü benimsenmiştir. Âlimlerin çoğunluğu, Bakara sûresinin 238. âyetinde yer alan “orta namaz” (es-salâtü’l-vustâ) ifadesiyle ikindi namazının kastedildiği kanaatindedir; Hz. Peygamber’in bir hadisi de (Buhârî, “Cihâd”, 98; Müslim, “Mesâcid”, 202, 205, 206) bu görüşü desteklemektedir. Özellikle namazın fazileti Hakkındaki bazı rivayetlere dayanarak bu namazın sabah namazı olduğunu söyleyenler de vardır (bk. SALÂT-ı VUSTÂ). Hadis kaynaklarında, mi‘rac hadisesini takip eden

günlerde Cebrâil'in Kâbe'de Hz. Peygamber'e imamlık yapmak suretiyle beş vakit namazı kıldırdığı, her bir namazın başlangıç ve bitiş vakitlerini uygulamalarıyla gösterdiği ve bunları ayrıca sözlü olarak da açıkladığı kaydedilmiştir (Müslim, "Mesâcid", 176, 179). Cum'a sûresinin 9. âyetinden beş vakit namaz dışında cuma günü (öğle namazı yerine) kılınacak namazın da farz olduğu ve cemaatle kılınması gerektiği anlaşılmaktadır. Teheccüd namazıyla ilgili âyet (el-Müzzemmil 73/20) ve bayram namazına delâlet ettiği belirtilen âyetin (el-Kevser 108/2) hükmü Hakkında ise farklı yorumlar vardır.

Namazın kılınış şekline dair Kur'an'da ayrıntılı bilgi verilmemekle birlikte çeşitli âyetlerde kıraat (el-Müzzemmil 73/20), kıyam (el-Bakara 2/238), ka'de (Âl-i İmrân 3/191), kıble (el-Bakara 2/144), abdest (el-Mâide 5/6), rükû ve secde (el-Hac 22/77) gibi namazın bazı şartlarına ve rükünlerine işaret edilmiştir. Ayrıca yolculukta ve düşman tehlikesinin bulunması hallerinde namazın nasıl kılınacağı hususuna yer verilmiştir (en-Nisâ 4/101-103). Hz. Peygamber namazın İslâm'ın beş şartından biri (Buhârî, "Îmân", 1, 2; Müslim, "Îmân", 19-22; Tirmizî, "Îmân", 3) ve amellerin en faziletlisinin vaktinde kılınan namaz olduğunu (Buhârî, "Tevḥîd", 48), kulun kıyamet

günü ilk olarak namazdan hesaba çekileceğini (Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 145; Tirmizî, "Ṣalât", 188) bildirmiş, yeni müslüman olan birine her gün beş vakit namaz kılması gerektiğini söylemiştir (Buhârî, "Îmân", 34; Müslim, "Îmân", 8, 10, 29, 31). Ayrıca, "Namazı benden gördüğünüz gibi kılınız" diyerek (Buhârî, "Ezân", 18; Dârimî, "Ṣalât", 42) namazların rek'at sayılarını ve kılınış şeklini uygulamalarıyla öğretip açıklamış, kendisine bu konuda soru soran bir kişiye, "İki gün bizimle kıl" diyerek onu uygulamalı olarak öğrenmeye yönlendirmiştir (Müslim, "Mesâcid", 178; İbn Mâce, "Mevâḳītü'ṣ-ṣalât", 1; Nesâî, "Mevâḳītü'ṣ-ṣalât", 7).

Fıkıh Literatüründe Namaz. Ashap döneminden itibaren namaz ibadeti, bütün çeşitleriyle Hz. Peygamber'in uygulama ve açıklamalarına uygun şekilde nesilden nesile dinî hayatın canlı bir parçası olarak intikal ettirilmiş, bütün müslümanlar ve İslâm âlimleri namazın farz olduğu hususunda görüş birliği içinde olmuştur. Bu sebeple fıkıh eserlerinde namazın farziyetinin kitap, sünnet ve icmâ delillerine dayandığı ve bu ibadetin en kuvvetli dinî

vecîbelerden biri olduğu belirtilir. Ayrıca hadis kaynaklarında yer alan Resûl-i Ekrem'in namazla ilgili fiilî, kavlî ve takrirî sünnetleri fakihler tarafından fıkıh metodolojisi çerçevesinde değerlendirilerek namazın çeşitleri, rek'at sayıları, vücûb ve sıhhat şartları, rükünleri, kılınış biçimleri ve benzeri konular ayrıntılı şekilde incelenmiştir. Fıkıh eserlerinde namazla ilgili konular, tahâret kısmından sonra ibadetlerin ilki olarak "kitâbü's-salât" başlığı altında ele alınır.

Namazın ibadetler içindeki özel konumu ve önemi sebebiyle olağan dışı durumlarda namazın terkedilmesine izin verilmesi yerine eda edilmesi hususunda bazı kolaylıklar sağlanması cihetine gidilmiştir. Genel olarak zorluk ve sıkıntı söz konusu olduğu için hastalık ve yolculuk halleri namazda bir kolaylaştırma sebebi sayılmıştır. Hastanın namazı kendi gücüne göre belirlenmiş, hastalığın ağırlaşması ölçüsünde namazın eda şeklinde kolaylık sağlanmıştır. Yolculuk halinde bulunan kimse için dört rek'atlı namazların kısaltılması (kasr-ı salât) ve bazı mezheplerde iki namazın bir vakitte kılınması (cem') başta olmak üzere bazı ruhsat hükümleri söz konusudur (bk. SEFER).

Namaz sırf bedenî bir ibadet olduğu için bu ibadeti kişinin bizzat ifa etmesi gerekir, dolayısıyla bir başkasının yerine namaz kılmak câiz değildir (öldüğünde üzerinde namaz borcu bulunan kimseyle ilgili bir uygulama için bk. ISKAT). İslâm âlimleri namaz vecîbesini bilerek terketmenin büyük günah olduğu hususunda müttefiktir. Namazı alenen terkedenlere bazı dünyevî müeyyideler uygulanmasıyla ilgili hükümlerin dinî hayata müdahale amacı taşımayıp sosyal düzen mülâhazalarına dayalı olduğu anlaşılmaktadır.

Namaz Çeşitleri. Namaz denilince ilk hatıra gelen günlük beş vakit farz namaz olmakla birlikte hüküm bakımından değişik namazlar bulunmaktadır. Hanefî mezhebi dışındaki fakihler, namazı hüküm bakımından genel olarak farz ve nâfile olmak üzere iki grupta ele almaktadır. Hanefî fıkhında ise çeşitli tasnifler söz konusudur. Bunlardan birine göre namazlar farz, vâcip, nâfile (tatavvu) olmak üzere üç grupta ele alınırken bir diğer tasnif Allah'ın farz kıldığı (mektûbe) namazlar, Hz. Peygamber'in sünnetiyle sabit olan (mesnûn) namazlar ve nâfile namazlar şeklindedir; Resûl-i Ekrem'in sünnetiyle sabit olan namazlar da vâcip olan

ve vâcip olmayan kısımlarına ayrılır (Debbusi'nin "el-Esrar fi'l-Usul ve'l-Furu'" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili, I, 1, 151).

1. Farz Namazlar. Bunlar farz-ı ayın ve farz-ı kifâye olmak üzere iki gruba ayrılır. Farz-ı ayın olanlar, yükümlülük çağına gelmiş her müslümanın yerine getirmekle mükellef olduğu namazlardır. Günde beş vakit namaz ve cuma günleri kılınan cuma namazı bu grupta yer alır. Beş ayrı vakitte kılınan günlük farz namazlar, sabah namazı iki rek'at, öğle namazı dört rek'at, ikindi namazı dört rek'at, akşam namazı üç rek'at ve yatsı namazı dört rek'at olmak üzere toplam on yedi rek'at, cuma günü öğle namazının vaktinde cemaatle kılınan cuma namazının farzı iki rek'attır. Farz-ı kifâye olan namaz ise ölen bir müslüman için cemaatle kılınması gereken cenaze namazıdır. Bir grup bu görevi yerine getirince diğer müslümanların üzerinden sorumluluk kalkar. Rükûlu ve secdeli bir namaz olmadığından bu namazda rekât söz konusu değildir.

2. Vâcip Namazlar. Vâcip oluşu kulun fiiline bağlı olmayan (li-aynihî vâcip) ve vâcip oluşu kulun fiiline bağlı olan (li-gayrihî vâcip) şeklinde iki kısımdır. Hanefîler'e göre, bu mezhepte vâcip kabul edilen vitir namazı ile ramazan ve kurban bayramı namazları birinci grupta yer alır. İkinci grupta ise bozulan nâfile namazın kazâsı ve dinen yüklenmiş bir görev olmamakla birlikte bir vesileyle kişinin kendi iradesiyle kılmayı adadığı nezir namazı bulunur. Vitir namazı ile bayram namazları Hanefîler'in dışındaki fakihlere göre sünnet namazlar arasında yer almaktadır. Öte yandan tilâvet secdesi de Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde bir namaz çeşidi olarak kabul edilir.

3. Nâfile Namazlar. Farz veya vâcip namazların dışında kalan namazlar genel olarak nâfile namaz olarak adlandırılır. Bu sebeple farz namazlardan önce ve sonra kılınan sünnet namazlar nâfile namazlara dahildir. Kaynaklarda Hz. Peygamber'in günlük beş vakit farz namazlardan başka değişik zamanlarda ve değişik vesilelerle nâfile namazlar kıldığı ve bu namazlara önem verdiği ifade edilmektedir. Nitekim bir hadiste kişinin kıyamet gününde ilk olarak namazından hesap sorulacağı ve farzlarında bir eksikliğin bulunması durumunda Allah'ın meleklere bunu nâfilelerle tamamlamalarını emredeceği ifade edilmektedir (Nesâî, "Ṣalât", 9).

Nâfile namazların fıkıh kaynaklarında çeşitli açılardan tasnife tâbi

tutulduğu görülür. Hanefîler'e göre nâfile namazlar farz namazlara tâbi olup olmamaları açısından ikiye ayrılır. Farz namazlara tâbi nâfile namazlar belli bir düzen içinde beş vakit farz namazlarla birlikte kılındığı için "revâtib", farzlara tâbi olmayanlar ise "regāib" şeklinde isimlendirilir. Revâtib nâfile namazlar müekked sünnet (Hz. Peygamber'in devamlı kıldığı) ve gayri müekked sünnet (Hz. Peygamber'in ara sıra terkettiği) şeklinde iki kısma ayrılır. Diğer taraftan Hanefî literatüründe müekked sünnet olan nâfile namazlar sünnet, gayri müekked olanlar ise müstehap ya da mendup şeklinde adlandırılmıştır. Hanefî mezhebine göre farz namazlara tâbi namazlar sabah namazının farzından önce iki; öğlenin farzından önce dört, sonra iki; ikindinin farzından önce dört; akşamın farzından sonra iki; yatsının farzından önce dört ve sonra iki rek'at olmak üzere toplam yirmi rek'attır. Cuma namazının farzından önce ve sonra kılınan dörder rek'at sünnet namazlar da farzlara tâbi nâfile namazlardır. Sabah, öğle, akşam ve cuma namazlarının sünnetleriyle yatsı namazının son sünneti sünnet-i müekkededir. Nâfile namazların en kuvvetlisi sabah namazının sünnetidir. Bazı âlimlere göre bundan sonra en kuvvetli olanları sırasıyla akşamın sünnetiyle öğle namazının ilk sünnetidir. Bazı âlimlere göre ise sabah namazından sonra en kuvvetli sünnet öğle namazının ilk sünneti olup geri kalanlar aynı derecededir. İkindi namazının sünnetiyle yatsı namazının ilk sünneti ise gayri müekked sünnettir.

Revâtib sünnetler dışında regāib olarak isimlendirilen nâfile namazlar, Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayanılarak belirli zamanlarda veya bazı vesilelerle kılınan ya da kişinin kendi isteğiyle herhangi bir zamanda Allah'a yakınlaşmak ve sevap kazanmak amacıyla kıldığı namazlardır. Herhangi bir yükümlülük olmaksızın gönüllü olarak kılındığı için tatavvu namazlar olarak da adlandırılır. Teheccüd, kuşluk (duhâ), istihâre, yağmur duası, husûf (ay tutulması), küsûf (güneş tutulması), tahiyyetü'l-mescid, evvâbîn, tesbih, ihrama giriş ve hâcet namazlarıyla abdest ve gusülden sonra kılınan namaz regāib türünden nâfile namazlardır.

Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre nâfile namazlar cemaatle kılınmasının sünnet olup olmamasına göre iki grupta ele alınır. Farz namazlara tâbi olan nâfile namazlarla kuşluk, tahiyyetü'l-mescid, evvâbîn vb. namazlar cemaatle kılınması sünnet olmayan nâfile namazlardır. Küsûf, teravih gibi namazlar ise cemaatle kılınması sünnet olan nâfile namazlar arasında yer

alır. Şâfiîler'e göre müekked sünnetler sabah namazının farzından önce iki, öğle namazının farzından önce iki, farzından sonra iki, akşamın farzından sonra iki, yatsının farzından sonra iki olmak üzere on rek'attır. Cuma namazının farzından önce ve sonra kılınan iki rek'atlık sünnetler de müekked sünnetlerdendir.

Mâlikî fakihleri mendup namazlar için sünnet, fazilet ve nâfile şeklinde üçlü bir tasnif yaparlar (İbn Rüşd, I, 96, 214). Vitir namazı, sabah namazının sünneti, bayram namazları, küsûf namazı sünnet namazlara dahildir. Abdest aldıktan sonra kılınan namaz, kuşluk namazı, öğle namazından önce ve sonra, ikindiden önce ve akşam namazından sonra kılınan namazlar fazilet olarak isimlendirilir. Nâfile olarak adlandırılan namazlar ise herhangi bir sebebe bağlı olmaksızın kılınanlar ve bir sebebe bağlı olarak kılınanlar (yolculuğa çıkmadan ya da yolculuktan döndükten sonra kılınan namaz, istihâre namazı, hâcet namazı gibi) şeklinde ikiye ayrılır. Mi'rac gecesi, Regaib gecesi, Mevlid kandili gecesi, Berat gecesi, bayram geceleri ve Kadir gecesi gibi mübarek gecelerde kılınması tavsiye edilen özel bir namaz şekli bulunmamaktadır; fakat bu gecelerde Allah'a yakınlaşmak ve sevap kazanmak amacıyla nâfile namaz kılınabilir.

Başlanmış nâfile namazın bozulması durumunda kazâsı Hanefîler'e göre vâcip, Mâlikîler'e göre farzdır. Şâfiîler'e göre ise nâfile bir ibadeti bozan kimsenin o ibadeti kazâ etmesi gerekmez. Şâfiî mezhebine göre sünnet namazlarda iki rek'atta bir selâm verilmesi sünnettir. Hanefîler'e göre ise iki veya dört rek'atta bir selâm verilebilir. Namaz kılmanın mekruh olduğu vakitler dışında istenildiği kadar nâfile namaz kılınabilir. Nâfile namazların bütün rek'atlarında kıraat farzdır. Bu tür namazların ayakta kılınması daha faziletli sayılmakla birlikte oturarak da kılınabilir. Farz namazlara bağlı sünnet namazların camide eda edilmesi, diğer nâfile namazların evde kılınması daha faziletli görülmüştür. Müslümanların ibadet telakkisinde özellikle farz namazların öncesinde veya sonrasında kılınan sünnet namazlar farz namazlara hazırlayıcı ve onları koruyucu ibadetler olarak değerlendirildiği, ayrıca Hz. Peygamber'e bağlılığın bir göstergesi kabul edildiği için olabildiğince bu namazların kılınması tavsiye edilmiş ve terkedilmesi hoş karşılanmamıştır.

Namazın Vücûb Şartları. Namaz ibadetiyle mükellef sayılmak için gerekli

olan şartlara namazın vücûb şartları denir. Bir kimseye namazın farz olması için müslüman, âkıl ve bâliğ olması gerekir. Âkıl olmak Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre hem vücûb hem sıhhat şartıdır. Diğer taraftan bütün mezheplere göre hayız halinde bulunmama ve loğusa olmama da namazın vücûb şartlarındandır. Buna göre bir kadın âdet halinde veya loğusa iken geçen namazları kazâ etmekle yükümlü değildir. Bunların dışında Mâlikî ve Şâfiî fıkıh eserlerinde vücûb şartı olarak sayılan başka hususlar da vardır. Hz. Peygamber, çocukların yedi yaşına gelince velisi tarafından yavaş yavaş namaza alıştırılmasını, on yaşına ulaştığında bu hususta daha titiz davranılmasını, hatta hafif zorlayıcı tedbirlere başvurulmasını tavsiye etmiştir (Müsned, II, 180, 187; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 26).

Namazın Farzları (Sıhhat Şartları ve Rükünleri). Farz, vâcip veya nâfile türünden herhangi bir namazın geçerli sayılması için aranan şartlara sıhhat şartları denir. Bunlar namazın mahiyetinden bir cüz olmadıkları ve namaza hazırlık özelliği taşıdıkları için şart olarak isimlendirilir. Namaz ibadetini meydana getiren unsurlar ise namazın mahiyetini oluşturdukları için namazın rükünleri şeklinde ifade edilir. Bir namazın geçerli olması için aranan şartların ve rükünlerin yerine getirilmesi zorunlu olduğu için hepsi aynı zamanda namazın farzlarıdır. Öğretim kolaylığı sağlamak amacıyla namazın farzları Hanefî fıkhında namazın dışındaki şartlar ve namazın içindeki şartlar olarak iki grup halinde sayılmıştır. Bazı eserlerde ikinci grup rükünler, birinci grup rükünlerin şartları olarak anılır.

Namazın şartları şunlardır: 1. Hadesten Tahâret. Hades kelimesi, "abdestsizlik ya da cünüplük sebebiyle meydana geldiği kabul edilen hükmî kirlilik" anlamındadır. Namazın geçerli olabilmesi için abdesti olmayan bir kişinin abdest alması, cünüplük halindeki kişinin de gusül abdesti alması gerekir. Âdet ya da loğusalık durumları devam eden kadınlar namaz kılamaz. Bu halleri sona erdikten sonra namaz kılabilmeleri için gusül abdesti almaları icap eder. Gusül abdesti veya abdest alabilecek su bulamayan yahut su bulduğu halde kullanma imkânı olmayan kişi teyemmüm eder. 2. Necâsetten Tahâret. Vücut, elbise ve namaz kılınacak yerde bulunan ve namazın geçerliliğine engel olan maddî pisliklerin temizlenmesi gerekir. Hanefî mezhebinde benimsenen görüşe göre namaz kılınacak yerin temizliğiyle ilgili asgari şart ayakların, ellerin, dizlerin ve alnın konacağı yerlerin temiz olmasıdır; burnun konacağı yer necis olursa -

mekruh olmakla birlikte-namaz geçerli olur. 3. Setr-i Avret. “Vücutta dinen örtülmesi gereken ve başkasının bakması haram olan yerler” anlamındaki avret mahallinin namazda örtülmesi şarttır. İmkân olduğu halde örtünmeden kılınan namaz geçerli olmaz. Namazın bozulmasına sebep olan açık yerin ölçüsü konusunda fakihler arasında farklı görüşler vardır (bk. SETR-i AVRET). Namazda giyilen kıyafetin vücudun rengini göstermeyecek şekilde olması gerekir. Vücut hatlarını belli eden elbise ile kılınan namaz -mekruh olmakla birlikte-geçerlidir. 4. İstikbâl-i Kıble. Bu şart namaz kılarken kıbleye (Kâbe) yönelme gereğini ifade eder. Mescidi Harâm’da namaz kılan kimsenin yüzünü ve yönünü bizzat Kâbe binasına çevirmesi şarttır. Kâbe’den uzakta bulunan kişi Kâbe’nin bulunduğu tarafa yönelir. Kâbe’ye uzak bölgelerde kıblenin belirlenmesi, Kâbe’ye yönelmenin nasıl gerçekleşeceği konusunda değişik görüşler mevcuttur (bk. KIBLE). 5. Vakit. Farz namazlar, bu namazların öncesinde ya da sonrasında kılınan sünnet namazlar, vitir namazı, teravih namazı ve bayram namazlarının kılınabilmesi için vaktin girmiş olması şarttır. Vakit aynı zamanda namazın vücûb sebebidir. Farz namazları genellikle vaktin ilk girdiği anda kılmak daha faziletlidir. Yatsı namazını ise gecenin ilk üçte birlik bölümüne kadar geciktirmenin faziletli

olduğu kabul edilmiştir. Güneşin doğmasından yükselmesine kadar olan zaman diliminde, güneş tam tepe noktasındayken ve güneşin batma zamanında namaz kılmak mekruhtur. Bazı özel durumlarda öğle ile ikindi, akşam ile yatsı namazlarının birleştirilerek kılınması câiz görülmüştür (bk. CEM‘). Fıkıh âlimlerinin çoğunluğu, vakitlerin tamamının ya da bir kısmının oluşmadığı bölgelerde yaşayan müslümanların vakitleri takdir ederek namaz vecîbelerini yerine getirmeleri gerektiğini ifade etmiştir (bk. Karaman, İslâm’ın Işığında Günün Meseleleri, I, 110-120). Bir namazın vakti içinde kılınması edâ, vakti çıktıktan sonra kılınması kazâ olarak adlandırılır. Vakti girmeden kılınan namazın vaktinde yeniden kılınması gerekir. Vaktinde kılınamayan namaz “fâite” diye isimlendirilir. Herhangi bir namazın özürsüz olarak vaktinde kılınmaması ve kazâ edilmek üzere ertelenmesi günahtır. Hanefîler dahil olmak üzere fakihlerin büyük çoğunluğu bilerek namaz kılmama halinde kazâ, ayrıca tövbe edilmesi gerektiği görüşündedir. Düşman korkusu veya bir hastanın tedavisiyle meşguliyet gibi meşrû bir mazeret sebebiyle namazın kazâya bırakılması günah olmaz (ayrıca bk. EDÂ; KAZÂ; VAKİT). 6. Niyet. “Yalnızca Allah

rızâsı için namaz kılmayı istemek ve hangi namazı kılacağını bilmek" anlamına gelen niyet fakihlerin çoğunluğuna göre namazın sıhhat şartı, Şâfiîler ve bazı Mâlikîler'e göre namazın rüknüdür. Niyetin kalple yapılması esas olup dille söylenmesi şart değildir. Ancak dille niyet etmek müstehaptır. Niyetin başlangıç tekbiriyle birlikte yapılması faziletli kabul edilmiştir. Nâfile namazlarda yalnızca namaza niyet etmek yeterli olup hangi namaz olduğu konusunda belirleme yapmak şart değildir. Cemaatle kılınan namazlarda imama uymaya niyet etmek gerekir.

Namazın Rükünleri. 1. İftitah Tekbiri. Namaza başlarken "Allahüekber" cümlesini söylemektir. "Tahrîme" olarak da adlandırılır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre namazın şartı, İmam Muhammed ile diğer üç mezhebe göre namazın rüknüdür. Tâzim ifade etmeyen dua cümleleriyle namaza başlandığında tekbir yerine getirilmiş olmaz. Tekbir cümlesinde Allah kelimesinin ilk harfini uzatarak Âllah şeklinde okumak mânayı bozacağı için namazı geçersiz kılar (ayrıca bk. TEKBİR). 2. Kıyam. İftitah tekbiri ve her rek'atta Kur'an'dan okunması gerekli asgari miktar süresince ayakta durmayı ifade eden kıyam, farz ve vâcip namazlarda ve Hanefî mezhebinde benimsenen görüşe göre sabah namazının sünnetinde bir rükündür; gücü yeten kişi bu rüknü yerine getirmeden (meselâ oturarak) farz veya vâcip bir namaz kılarsa namazı geçerli olmaz. Bu asgari süre, kıyam tanımı ve kıyamdayken ellerin nerede ve ne şekilde bağlanacağı hususunda mezheplere göre farklılıklar vardır (bk. KIYAM). Hasta veya ayakta durmaya gücü yetmeyen kişiden kıyam yükümlülüğü düşer, bu durumdaki kişiler namazı oturarak kılar. Nâfile namazlarda kıyam rükün sayılmadığı için bunlar bir özür bulunmasa da oturarak kılınabilir, ancak ayakta kılmak daha faziletlidir. 3. Kıraat. "Kıyamdayken Kur'ân-ı Kerîm'den okunması gereken asgari miktarın okunması" demektir. Kıraatin iki rek'atlı farz namazların, sünnet ve nâfile namazlarla vitir namazının her rek'atında farz olduğu konusunda görüş birliği vardır. Hanefî mezhebine göre, kıraatin farz olduğu her rek'atta kısa üç âyet veya buna denk düşen bir uzun âyet okumak gerekir. Diğer üç mezhepte kıraatin asgari miktarı her rek'atta Fâtiha sûresinin okunmasıdır. Hanefîler'e göre kıraat üç ve dört rek'atlı farz namazların herhangi iki rek'atında farz, ilk iki rek'atta yerine getirilmesi ise vâciptir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre kıraat farz namazın üç ve dördüncü rek'atında da rükündür. Kıraat vecîbesinin dayanakları, imama uyan kimsenin kıraat yükümlülüğü, Kur'an'ın Arapça lafzının yerine bu

lafızların meâlinin okunması halinde kıraat şartının yerine gelmiş olup olmayacağı konularında görüş farklılıkları vardır (bk. İBADET; KIRAAT). 4. Rükû. Her rek‘atta eller dizlere varacak derecede sırtın eğilmesini ifade eder. Hz. Peygamber’in uygulamasında en uygun rükû şekli sırt ve baş düz bir satıh meydana getirecek ölçüde eğilmektir. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre rükûa giderken ve rükûdan kalkarken elleri kaldırmak sünnettir. 5. Secde. “Her rek‘atta vücudun belirli uzuvlarını yere veya yere bitişik bir mahalle koyarak iki defa kapanmak” demektir. Resûl-i Ekrem’in uygulamasına en uygun secde yüz, eller, dizler ve ayak parmakları olmak üzere yedi organ üzerine yapılan secdedir. Bunlardan sadece bir kısmı yerine getirildiğinde secdenin geçerli olup olmayacağı konusunda mezhepler arasında farklı görüşler vardır (bk. SECDE). 6. Ka‘de-i Ahîre. Namazların son rek‘atlarında belli bir süre oturmayı ifade eder. Üç veya dört rek‘atlı namazların ikinci rek‘atında yapılan oturuşa “ka‘de-i ûlâ” denir. Hanefîler’e göre Tahiyyat okuyacak kadar, Mâlikîler’e göre selâm cümlesini söylemeye yetecek kadar, Şâfiîler’e göre teşehhüd ve “Salli Bârik” dualarını okuyup namazdan çıkmak için verilen iki selâmdan ilkini vermeye yetecek kadar, Hanbelîler’e göre ise teşehhüdü ve Salli Bârik dualarını okuyup iki tarafa selâm verebilecek kadar bir süre oturmak gerekir. Ka‘dede oturuş şekli, asgari süresi, ka‘delerde okunan teşehhüdün sözleri ve hükmünde görüş ayrılıkları vardır (bk. KA‘DE; TEŞEHHÜD).

Namazın esasını oluşturan şartlar ve rükünler bunlardan ibaret olmakla birlikte ta‘dîl-i erkân ve namazdan kendi fiiliyle çıkmak fakihlerin bir kısmına göre namazın farz veya vâcipleri arasında yer alır. Ta‘dîl-i erkân “rükünleri düzgün, yerli yerinde ve düzenli olarak yapmak” demektir. “Yerine getirilen rüknün tam yapıldığına kanaat getirilmesi” anlamında olmak üzere “tuma’nîne” kelimesi ile de ifade edilmektedir. Namazda ta‘dîl-i erkân rükûda, rükûdan doğrulma sırasında, secdede ve iki secde arasındaki oturuşta söz konusudur. Ebû Yûsuf’a ve Hanefîler’in dışındaki üç mezhebin fakihlerine göre rükün kabul edilmiştir. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed’e göre ise vâciptir. “Kişinin namazın sonunda kendi isteğiyle yaptığı bir fiille namazdan çıkması” anlamına gelen “hurûc bi-sun‘ih” Ebû Hanîfe’ye göre namazın bir rüknüdür. Ebu Yûsuf ve İmam Muhammed’e göre ise teşehhüd miktarı oturmakla namaz tamamlanmış olur. Diğer taraftan farzlar arasında sıraya riayet etmek (tertip) Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre namazın rükünlerindendir. Şâfiî ve Mâlikîler’e göre

namazdan çıkmak için birinci selâmın verilmesi, Hanbelî mezhebine göre iki tarafa selâm verilmesi farzdır.

Namazın Vâcipleri. Hanefî fıkıh âlimlerinin terminolojisine göre vâcip kabul edilen hususların bir kısmı fakihlerin çoğunluğuna göre farz, bir kısmı da sünnet olarak nitelendirilmiştir. Bazı hususlarda ise üç mezhep arasında farklı görüşler söz konusudur. Hanefîler'e göre namazın vâciplerinden birini unutarak terkeden ya da geciktiren kimsenin sehiv secdesi yapması vâciptir. Vâciplerden birinin kasten terkedilmesi durumunda ise namazın yeniden kılınması gerekir. Hanefî mezhebine göre namazın başlıca vâcipleri şunlardır: 1. Namaza Allahüekber gibi tekbir ifade eden bir cümle ile başlamak (diğer üç mezhebe göre farzdır). 2. Namazların bütün rek'atlarında Fâtiha sûresini okumak (fakihlerin çoğunluğuna göre farzdır). 3. Farz namazların ilk iki rek'atında, vâcip ve nâfile namazların her rek'atında Fâtiha

sûresinden sonra Kur'an'dan bir miktar okumak (çoğunluğa göre sünnettir). 4. Farz olan kıraati ilk iki rek'atta yerine getirmek. 5. Fâtiha sûresini Kur'an'dan okunacak âyetlerden önce okumak. 6. Secdede alınla birlikte burnu da yere koymak. 7. Üç ve dört rek'atlı namazlarda ikinci rek'atın sonunda oturmak. 8. Namazların ilk ve son oturuşlarında teşehhüdde bulunmak. 9. Namazın sonunda sağ ve sol tarafa selâm vermek (çoğunluğa göre farzdır). 10. Farz olan fiilleri sırayla yapmak. 11. Farz olan fiili geciktirmemek. 12. Ta'dîl-i erkâna riayet etmek (Hanefîler'den Ebû Yûsuf'a ve diğer mezheplere göre farzdır).

Namazın Sünnetleri ve Âdâbı. Fıkıh literatüründe namazın geçerlilik şartlarını oluşturan farzlara ve vâciplere ilâve olarak yapılması tavsiye edilen veya uygun görülen birtakım davranışlar vardır. Mezheplere göre farklı şekillerde gruplandırılan bu davranışlar Hanefî fıkıh literatüründe sünnet ve âdâb, Mâlikî eserlerinde sünnet ve mendup şeklinde tasnif edilmiştir. Genel olarak sünnet ve mendup terimlerini aynı anlamda kullanan Şâfiîler namazın sünnetlerini "eb'âz" ve "hey'ât", Hanbelîler ise kavlî ve fiilî sünnetler şeklinde iki grupta ele almıştır. Hanefîler'e göre sünnet, Hz. Peygamber'in devamlı şekilde yaptığı ve bir mazeret olmaksızın terketmediği, âdâb ise ara sıra yaptığı ve zaman zaman terkettiği davranışlardır. Namazın sünnet ve âdâbının önemli kısmı namazdaki

fiillerin belli bir düzen içinde yerine getirilmesini sağlar. Bunların yerine getirilmesi sevap kazanılmasına vesile olur, terkedilmesi herhangi bir cezayı gerektirmez. Sünnetlere riayet edilmesi Resûl-i Ekrem'e bağlılığın bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Sünnetleri terketmek namazı bozmaz, ancak kınamayı gerektirir.

Daha çok Hanefî mezhebi esas alınmak suretiyle namazın belli başlı sünnetleri şöylece sıralanabilir: 1. Beş vakit farz namaz ve cuma namazı için ezan okunması ve kāmet getirilmesi. 2. İftitah tekbiri için erkeklerin ellerini kulak hizasına, kadınların omuz hizasına kadar kaldırması. Mâlikîler ve Şâfiîler'e göre erkekler ellerini omuz hizasına kadar kaldırırlar, Hanbelîler'e göre muhayyerdirler. 3. Kıyamda erkeğin sağ elini sol elinin üzerine koyarak göbek altında bağlaması, kadının aynı şekilde göğsünün üstünde bağlaması. Mâlikîler'e göre namazda iki elin yana salıverilmesi menduptur. 4. İftitah tekbirinden sonra Sübhâneke duasının okunması (Mâlikîler'e göre mekruhtur). 5. Fâtiha sûresinin sonunda âmin demek. Hanefîler'e ve Mâlikîler'e göre âmin ifadesi gizli söylenir. Şâfiîler ve Hanbelîler'e göre kıraatin gizli yapıldığı namazlarda gizli, açıktan yapıldığı namazlarda açıktan söylenir. 6. Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre birinci rek'atta, Şâfiîler'e göre her rek'atta kıraate başlarken besmeleden önce istiâze cümlesini söylemek. 7. Kıyamdayken ayakların arasında mesafe bırakmak. 8. Hanefîler'in dışındaki mezheplere göre her namazın birinci ve ikinci rek'atında Fâtiha sûresinden sonra Kuran'dan bir miktar okumak (Hanefîler'e göre vâciptir). 9. Rükûda iki eli diz kapaklarına koymak ve rükûda en az bir kere "sübhâne rabbiye'l-azîm" demek. 10. Farz namazların üçüncü ve dördüncü rek'atlarında Fâtiha sûresini okumak (Şâfiîler'e göre farzdır). 11. Rükû ve secde yaparken tekbir almak.

Namaz kılarken yerine getirilmesi faziletli kabul edilen ve namazın âdâbı olarak isimlendirilen bazı davranışların Hanefî literatüründe mendup (müstehap) şeklinde adlandırıldığı görülür. Namazın en önemli âdâbı, Allah'ın huzurunda durulduğunun farkında olarak huşû ve kalp huzuru içinde bulunmaktır (aş.bk.). Namazda huşûun sağlanmasına yardımcı olmak amacıyla kıyamdayken secde yapılacak yere, rükûda ayakların üzerine, secdede burnun iki yanına, otururken kucağa, selâm verirken omuz başlarına bakmak namazın âdâbı arasında zikredilmiştir.

Namazın Mekruhları. Namazı bozmamakla birlikte namaz için gerekli saygı, tâzim ve sükûnet haline aykırı olan ve ibadetin gerektirdiği kalp huzuruna ve huşûa engel olacak davranışlar mekruh olarak nitelendirilmiştir. Namazın faziletini azaltan bu durumların başlıcaları şunlardır: Namazın vâciplerinden veya sünnetlerinden birini terketmek, ikinci rek'atta birinci rek'ata göre kıraati uzun tutmak, bir rek'atta bir sûreyi tekrarlamak veya farz namazlarda iki rek'atta aynı sûreyi okumak, Kur'an'ın tertibine aykırı kıraatte bulunmak, kıyam halinde okunan sûreyi rükûda iken tamamlamak, namazı bozacak ölçüde çok olmamakla birlikte namaz dışı hareketlerde bulunmak, vakit müsait olduğu halde abdesti sıkışık durumda namaz kılmak, esnemek, verilen selâmı el veya baş işaretiyle almak (tahrîmen mekruh olan bu fiille bazılarına göre namaz bozulur), huşû hali dışında gözleri yummak, gözleri sağa sola veya aşağı yukarı çevirmek, başı hafifçe bir tarafa çevirip bakmak, cemaatle namaz kılınırken imamdan önce rükûa veya secdeye gitmek ya da ondan önce rükû veya secdeden doğrulmak. Namazın vâciplerinden birini kasten terketmek tahrîmen mekruhtur. Böyle bir namaz geçerli olup kişiden namaz borcunu düşürür, ancak yeniden kılınması vâciptir.

Namazı Bozan Durumlar. Fıkıh literatüründe şart ve rükünlerine uygun olarak kılınan namaz sahih, şart ve rükünlerinden herhangi biri eksik olan veya bunlara uygun olarak başladığı halde namaza aykırı bazı davranışlar sebebiyle bozulan namaz fâsid ya da bâtıl şeklinde nitelendirilir. Rükün ve şartların eksikliği dışında ayrıca kaçınılması gereken bazı durum ve davranışlar vardır ki bunlar namazı bozan şeyler (müfsidâtü's-salât) olarak adlandırılır. Bozulan bir namazın tekrar kılınması gerekir. Namazı bozan durumların başlıcaları şunlardır: Abdestin bozulması, namazda konuşmak, dışarıdan bakan kişide namazda olunmadığı izlenimi verecek davranışta bulunmak (amel-i kesîr), kıbleden başka bir yöne dönmek, bir şey yiyip içmek, özürsüz olarak öksürmeye çalışmak, huşû halinin dışında inlemek, gülmek. Hanefîler'e göre kişinin sadece kendisinin duyabileceği kadar gülmesi namazı bozar. Hem kendisinin hem yanındakilerin duyacağı şekilde gülenin namazla birlikte abdesti de bozulur. Ayrıca sabah namazını kılarken güneşin doğması, bayram namazını kılarken zeval vaktinin başlaması, cuma namazını kılarken ikindi vaktinin girmesi gibi namaz kılan kişinin kendi iradesi dışında meydana gelen bazı durumlarda da namaz bozulur.

Namazın Kılınışı. Namazların kıyam, rükû ve iki secdeden oluşan her bir bölümüne rek‘at adı verilir. Şartlarına, rükünlerine, vâciplerine, sünnet ve âdâbına uygun biçimde tek başına iki rek‘atlı bir namaz Hanefî mezhebine göre şu şekilde kılınır: Namaz kılacak kişi gerekli temizlik hazırlığını yaptıktan ve örtülmesi gereken yerleri örttükten sonra kıbleye dönerek kılacağı namaz için niyet eder. Ellerini başparmaklar kulak yumuşaklarına değecek şekilde kaldırır (kadınlar ellerini parmak uçları omuz hizasına gelecek şekilde kaldırırlar). “Allahüekber” diyerek namaza başlar. Sağ elini sol elinin üzerine koyar, sol bileğini sağ elinin serçe ve başparmaklarıyla kavrar ve ellerini bu şekilde göbeğinin altında tutar (kadınlar sağ ellerini sol ellerinin üzerine koyup göğsün üzerinde tutarlar). Başlangıç tekbirinden sonra Sübhâneke duasını okur, eûzü besmele çektikten sonra Fâtiha sûresini okur ve âmin der. Ardından Kur’an’dan bir miktar okur

ve Allahüekber diyerek rükûa gider. Rükûda parmakları aralıklı haldeyken elleriyle dizlerini kavrar, dizlerini ve dirseklerini bükmeden dik tutar. Başının ve sırtının aynı hizada olmasını sağlar (kadınlar parmakları aralıklı olmaksızın ellerini dizlerinin üzerine koyarlar, dizleri ve sırtı düz tutmazlar). Rükûda en az üç kere “sübhâne rabbiye’l-azîm” der. Daha sonra “semiallāhü limen hamideh” diyerek doğrulur. “Allahüekber” diyerek secdeye gider. Secdeye giderken -bir özrü olmadıkça-yere önce dizlerini, ardından ellerini daha sonra yüzünü -iki elinin arasında bulundurarak, alnı ve burnu değecek şekilde-koyar. Secdede kollarını yere koymaz (kadınlar koltukları yapışık vaziyette olmak üzere kollarını yere koyarlar). Bu esnada el parmaklarını araları açık olmaksızın kıbleye yönelik olarak tutar, ayak parmakları da yere değer. Secdede en az üç defa, “sübhâne rabbiye’l-a‘lâ” der. Sonra “Allahüekber” diyerek oturur. Daha sonra “Allahüekber” diyerek ikinci secdeye gider; bu da birinci secde gibi yerine getirildikten sonra “Allahüekber” diyerek ayağa kalkar. Secdeden kıyama kalkılırken önce baş, sonra eller, daha sonra dizler kaldırılır. Kıyamda ellerini bağlayıp sadece besmele çeker, Fâtiha sûresini ve ayrıca Kur’an’dan bir miktar okur. İlk rek‘atta olduğu gibi rükû ve iki secde yapıp oturur. Tahiyyat, Salli Bârik ve dua okur. Ardından “esselâmü aleyküm ve rahmetullah” diyerek önce sağ, sonra sol tarafa selâm verir ve namazı bitirir. Namazdan sonra Allah’ı anmak, O’ndan mağfiret dilemek ve Hz. Peygamber’den nakledilen duaları okumak sünnettir. Namaz sonrası yapılan dualar namazın eksikliklerini karşılama, Allah’a yaklaşarak sevap elde etme amacına yöneliktir. Sahih

hadis kaynaklarında Resûl-i Ekrem’in namazlardan sonraki zikir ve tesbihleri yer almaktadır (meselâ bk. Buhârî, “Ezân”, 155; Müslim, “Mesâcid”, 135-146).

Namazların tek başına kılınması mümkün olmakla birlikte Hz. Peygamber, cemaatle kılınan namazın tek başına kılınan namazdan yirmi yedi veya yirmi beş derece daha faziletli olduğunu belirtmiş (Buhârî, “Ezân”, 30; Müslim, “Mesâcid”, 245-250), kendisi cemaate imamlık yapmış, hastalık halinde ise cemaate katılarak Hz. Ebû Bekir’in arkasında namaz kılmıştır. Bu konunun önemine dair hadislerden ve ilgili âyetlerden hareketle Hanbelîler’e göre cemaatle namaz kılmak erkekler için farz-ı ayın, Şâfiîler’e göre farz-ı kifâyedir. Hanefî ve Mâlikîler’e göre ise cuma dışındaki farz namazları cemaatle kılmak gücü yeten erkekler için müekked sünnettir. Diğer taraftan cemaatle kılınan namazda, namazı kıldıran kişinin imamlığının sahih olması için bazı şartları taşıması ve namaz esnasında bazı hususlara riayet etmesi gerektiği gibi imama uyan kimsenin de namazının geçerli olması için riayet etmesi gereken hususlar vardır (bk. CEMAAT; İMAM; İKTİDÂ).

Namazın Hikmeti. İmandan sonra en faziletli amel sayılan (Müslim, “Îmân”, 137-140) ve kelime-i şehâdetten sonra İslâm’ın en önemli rüknü olan namazın aynı zamanda mükemmel bir dua niteliğinde olduğu söylenebilir. Belli davranışlar ve özel rükünlerle Allah’a kulluk etmenin ifadesi olan namazın dış görünüşü birtakım şekiller ve zikirden ibaret olmakla birlikte gerçek mahiyeti yaratıcıya yakarmak, O’nunla konuşmak ve O’na yakınlaşmaktır. Namaz kişinin bedeni, dili ve kalbiyle, kısaca bütün varlığıyla Allah’a yönelmesi halidir. Bu özelliğinden dolayı diğer bütün ibadetlerin özü sayılmıştır. Hz. Peygamber bir hadisinde, “Namaz dinin direğidir” (Müsned, V, 231, 237; Tirmizî, “Îmân”, 8) demiş, namazın en önemli rüknü durumundaki secdeyi ise kulun Allah’a en yakın olduğu durum olarak nitelendirmiştir (Müslim, “Ṣalât”, 215; Nesâî, “Mevâḳītü’ṣ-ṣalât”, 35).

Kur’an’da kurtuluşa eren müminlerin vasıfları sayılırken namazda huşû duyma özelliği de zikredilmiştir (el-Mü’minûn 23/1-2). Namazı huşû içinde kılmak, kulun Allah’ın huzurunda olduğu şuuruna varıp O’nun azametini kalpte hissederek bu ibadeti yerine getirmesi demektir. Kalple (zihin-duygu

iş birliği) yapılan ve bir âyette (el-Bakara 2/238) “kunût” kelimesiyle ifade edilen huşû, namaz kılan müminin huzurunda bulunduğu rabbinin büyüklüğüne yaraşır bir saygı, kulluk ve itaat duygusu şeklinde gerçekleşir. Namaz hem şekil hem muhteva olarak kulluğun derinden yaşanmasına ve hareketlerle ifade edilmesine en uygun ibadettir. Sembolik yönü de olan namazın bu mânevî derinliği kazanabilmesi için bedensel hareketler, dilin âyetlerin ve duaların lafızlarını okuması yeterli olmayıp bu şeklî kalıpların kalpteki kulluk niyeti ve Allah’a saygı bilinci ile bütünleştirilmesi gerekir.

Gazzâlî, namazdaki şeklî unsur ve uygulamaların gerçek ibadet vasfını kazanabilmesi için şu psikolojik süreçlerin gerekli olduğunu belirtir: Kalp huzuru, okuduğunu anlamak, anladığına saygı göstermek, Allah’ın yüceliğini ve O’nun karşısındaki sorumluluğun büyüklüğünü hissederek bu şuur içerisinde korkup titremek, bununla birlikte her şeye rağmen kulluk görevini yerine getirmekten dolayı Allah’ın vaad ettiği mükâfata kavuşma ümidini taşımak ve Allah’a karşı kulluk görevinde her zaman kusurlu olduğunu göz önünde bulundurarak bundan dolayı mahcubiyet duymak (İḥyâʾ, I, 214-217). Şah Veliyyullah ed-Dihlevî namazı insanın Allah’a olan bağlılığını, O’nun yüceliği karşısındaki eksiklik ve küçüklüğünü, neticede Allah’a duyulan minnettarlığı ve şükran duygularını dile getiren beden duruşu, sözler ve hareketler bütünü olarak açıklar. Ona göre kıyam, kıraat, rükû, secde, ka‘de ya da iftitah tekbiri huşûun işareti ve bedendeki tâzim hissinin ifadesi olması bakımından namazın farzları olarak belirlenmiştir. Kalpte huşû ve bedende tâzim hissi olmaksızın kılınan namaz gerçek anlamda namaz değildir. Hasta ve güç yetiremeyen kimselerin bazı bedenî hareketleri yerine getirmeksizin namaz kılmalarının câiz olması namazın özünün kalpteki huşû hissi olduğunu göstermektedir (Ḥüccetüllāhi’l-bâliġa, I, 152-153).

Bütün ibadetlerin esasını teşkil eden Allah’ı anmanın en güzel şekli namazdır. Nitekim bir âyette, “Beni anmak için namaz kıl” (Tâhâ 20/14) buyurulmuştur. Günün belirli vakitlerinde yerine getirilmesi gereken namaz, günlük hayatın yoğun meşguliyetleri içinde kişinin Allah’ı hatırlamasını ve Allah’ın yaptıklarından haberdar olduğunu farketmesini sağladığı gibi ona Allah’ı unutturacak durumlara karşı koruyucu bir siper vazifesi görür. Diğer taraftan namaz Allah’ın ihsan ettiği nimetlere karşı kulun şükrünün bir ifadesidir.

Namaz sadece ferdî boyutu olan bir ibadet olmayıp özellikle farz namazların cemaatle kılınması müminleri ırk, renk, dil, sosyal statü ayırımı gözetmeksizin Allah'a karşı kullukta aynı safta toplama, bütünleşme, dayanışma ve yardımlaşmayı sağlayarak kolektif şuuru pekiştirme açısından ayrı bir öneme sahiptir. Aynı amaç ve idealleri paylaşan bir cemaat ortamında fertler arasındaki ayrılıkları önemli ölçüde gideren, eşitlik ve kardeşlik duygularını pekiştiren dinî bir coşku yaşanır. Namaz aynı zamanda müminin hayatında bir denge unsurudur. Her gün belirli vakitlerde eda edilen bu ibadet kişiyi disipline ve düzenli bir hayata alıştırır. Kişiyi ruhen arındırıp yüceltmesi yanında namazın beden, elbise ve namaz mahalliyle ilgili temizlik şartı gereği maddî temizliğe vesile olduğu, ayrıca vücudun çeşitli organlarının hareket etmesine, eklemlerin bükülmesine

ve kasların gerilip gevşemesine imkân sağlayarak vücuda zindelik verdiği göz ardı edilmemelidir.

Namaz bütün varlıkların ibadet şekillerini içinde toplayan bir ibadettir. Kur'ân-ı Kerîm göklerde ve yerde olan her şeyin kendi varlık tarzına ve ifade biçimine göre Allah'ı andığını, O'na boyun eğerek secde ettiğini, O'nu övgü ile anıp yücelttiğini, dua ve ibadetle O'na yakınlaşmaya çalıştığını bildirmektedir (er-Ra‘d 13/15; en-Nahl 16/48, 49; el-İsrâ 17/44; el-Hac 22/18; en-Nûr 24/41). Metafizik bir bakışla dağların dikey, hayvanların yatay durumda, besinleri kökleriyle aldıkları için bitkilerin başları aşağı vaziyette kendi varlık tarzlarına göre Allah'a ibadette bulundukları dikkate alındığında insan da namaz sırasında kıyam, rükû ve secde hallerinde bu tesbihata katılmış olur (Hamîdullah, İslâm'a Giriş, s. 60).

Namaz aynı zamanda hata ve günah kirlerinden arınmanın bir yoludur. Zira şuurla kılınan her namaz aynı zamanda bir tövbe niteliği taşır. Günlük farz namazlara işaret eden Hûd sûresinin 114. âyetinde iyiliklerin kötülükleri gidereceği ifade edilir. Dolayısıyla beş vakit namaza devam edildikçe arada meydana gelebilecek küçük günahlar silinir. Nitekim Hz. Peygamber, beş vakit namazın iki namaz arasındaki küçük günahlara kefâret olduğunu (Buhârî, "Mevâķītü'ṣ-ṣalât", 4, 6; Müslim, "Ṭahâret", 14, 15) ve güzel bir şekilde abdest alıp beş vakit namazı vaktinde kılan, rükû, secde ve huşûunu

tam olarak yerine getiren kimseyi Allah’ın affedeceğini belirtmiştir (İbn Mâce, “Ṣalât”, 94; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 9). Diğer taraftan namazı “gözümün nuru” diye nitelendiren Resûl-i Ekrem (Müsned, III, 128, 199) günlük farz namazları bir insanın kapısının önünden akıp giden bir ırmağa, namaz kılmayı da bu ırmakta her gün beş defa yıkanmaya benzeterek nehirde günde beş defa yıkanan kimsede kir kalmayacağı gibi beş vakit namaz kılan kimsenin günahlarını Allah’ın sileceğini ifade etmiştir (Buhârî, “Mevâḳītü’ṣ-ṣalât”, 6; Müslim, “Mesâcid”, 282).

Namaz Allah ile kul arasındaki ilişkiyi bir ömür boyu amelî olarak sürdüren, insanın eylemlerini dinî ve ahlâkî hükümler çerçevesinde geliştirmesine yardımcı olan bir ibadettir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de namazın ahlâkî tesirlerine ve kötülüklere karşı koruyucu özelliğine işaret edilerek, “Şüphesiz namaz hayâsızlıktan ve kötülükten meneder” buyurulur (el-Ankebût 29/45). Hem zâhirî şartlarına ve rükünlerine hem ihlâs, huşû, takvâ gibi mânevî şartlarına özen gösterilerek kılınan namaz hayâsızlık ve kötülük olarak değerlendirilen tutum ve davranışlarla uyuşmaz. Namaz âdeta bir nasihatçı ve uyarıcı gibi kişiyi bu davranışlardan meneder (M. Tâhir İbn Âşûr, XX, 259). Namaza devam edildikçe genellikle kötülüklere ve günahlara karşı koyma duygusu gelişir. Böylece kişi büyük günahlardan uzaklaşmaya başlar, alıştıklarından pişmanlık duyarak tövbe etmeye yönelir. Bazı müfessirler, yukarıdaki âyeti tefsir ederken Hz. Peygamber’in namazın bu özelliğini açıklayan bir hadisine yer verirler (Müsned, II, 447; Zemahşerî, III, 207).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ṣlv” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ṣlv” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ṣlv” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ṣlv” md.; Müsned, II, 180-187, 447; III, 128, 199; V, 231, 237; Dârimî, “Ṣalât”, 42; Buhârî, “Îmân”, 1, 2, 34, “Tevḥîd”, 48, “Eẕân”, 18, 30, 155, “Ṣalât”, 1, “Cihâd”, 98, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 6, “Mevâḳītü’ṣ-ṣalât”, 4, 6, “Teheccüd”, 6, “Tefsîr”, 33/10; Müslim, “Îmân”, 8, 10, 19-22, 29, 31, 137-140, 259, “Ṭahâret”, 14, 15, “Mesâcid”, 135-146, 176, 178, 179, 202, 205, 206, 245-

250, 282, “Ṣalât”, 215, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 1, 3, “Feżâ˒ilü’ṣ-ṣahâbe”, 132; İbn Mâce, “Ṣalât”, 94, “Mevâḳītü’ṣ-ṣalât”, 1; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 9, 26, 73, 144, 145; Tirmizî, “Ṣalât”, 188, 213, “Îmân”, 3, 8, “Mevâḳītü’ṣ-ṣalât”, 13, 182; Nesâî, “Ṣalât”, 9, “Mevâḳītü’ṣ-ṣalât”, 7, 35; Mukātil b. Süleyman, el-Eşbâh ve’n-neẓâ˒ir fi’l-Ḳur˒âni’l-Kerîm (nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte), Kahire 1414/1994, s. 139; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 243-245; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Şâkir), XIII, 521 vd.; Debbusi’nin “el-Esrar fi’l-Usul ve’l-furu‘” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (haz. Salim Özer, doktora tezi, 1997), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Şîrâzî, el-Mühez̲z̲eb, I, 57-147; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 127-253; II, 2-149; Gazzâlî, İḥyâ˒, Beyrut 1417/1997, I, 194-275; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), III, 207; Kâsânî, Bedâ˒iʿ, I, 89-299; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Kahire 1975, I, 96, 214; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Riyad 1419/1999, II, 5-615; III, 5-359; Kurtubî, el-Câmiʿ, III, 208-213; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü’l-es̱er, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 148-149; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü’l-fıḳhiyye, Tunus 1982, s. 46-96; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, I, 201-379; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, III, 287; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, I, 216-524; II, 3-152; Tecrid Tercemesi, II, 260-281; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, I, 221-453; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi’l-bâliġa (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire-Bağdad, ts. (Mektebetü’l-Müsennâ), I, 151-154; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, IV, 497; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 728-734; a.mlf., İslâm’a Giriş (trc. Kemal Kuşcu), İstanbul 1961, s. 60; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 473-475; Cezîrî, el-Mez̲âhibü’l-erbaʿa, I, 176-178; T. Izutsu, Kur’ân’da Allah ve İnsan (trc. Süleyman Ateş), Ankara, ts. (Kevser Yayınları), s. 139-141; M. Enîs Ubâde, eṣ-Ṣalât ve’ṣ-ṣıyâm ve merâḥilü teşrîʿihimâ, Kahire 1395/1975, s. 32-42; Muhammed el-Hudarî, Târîḫu’t-teşrîʿi’l-İslâmî, Beyrut 1400/1980, s. 34-38; M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, Tunus 1984, II, 468; XX, 259; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, I, 493-829; II, 5-444; Süleyman Uludağ, İslâm’da Emir ve Yasakların Hikmeti, Ankara 1995, s. 80-85; Ali Osman Ateş, İslâm’a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri, İstanbul 1996, s. 43-51; Hayreddin Karaman, İslâm’ın Işığında Günün Meseleleri, İstanbul 1996, I, 110-120; a.mlf., İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1999, s. 74-75; a.mlf. v.dğr., Kuran Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir, Ankara 2003-2004, I, 259-260; IV, 256-257; H. Mehmet Soysaldı, Kuran ve Sünnet Işığında İbadet Tarihi, Ankara 1997, s. 23-82; Tahir Olgun

[Tâhirülmevlevî], Müslümanlıkta İbadet Tarihi (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1998, s. 50-146; H. Yunus Apaydın, “Namaz”, İlmihal, İstanbul 1999, I, 217-378; Muhsin Demirci, Kur’ân’ın Temel Konuları, İstanbul 2000, s. 227-236; Abdullah Kahraman, İslâm’da İbadetlerin Değişmezliği, Sivas 2002, s. 218-249; Esra Gözeler, Samî Dinî Geleneğinde Salât, Savm ve Zekât Kavramlarının Semantik İncelemesi (yüksek lisans tezi, 2005), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 52-81; Esma Sayın Ekerim, Namaz ve Karakter Gelişimi, İstanbul 2006, tür.yer.; Hüseyin Certel, “Psikolojik Bir Yaklaşımla Sözlü ve Fiilî Şart ve Rükûnlarıyla Namaz”, EAÜİFD, sy. 13 (1997), s. 329-345; Mesut Okumuş, “Semantik ve Analitik Açıdan Kur’an’da ‘Salât’ Kavramı”, Gazi Üniversitesi Çorum İlâhiyat Fakültesi Dergisi, III/6, Çorum 2004, s. 1-30; A. J. Wensinck, “Salât”, İA, X, 111-123; G. Monnot, “Ṣalāt”, EI² (İng.), VIII, 925-934; “Ṣalât”, Mv.F, XXVII, 51-132; İbrahim Kâfi Dönmez, “Namaz”, İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, III, 427-446; Beşir Gözübenli, “Nafile Namazlar”, a.e., III, 405-422; Ferhat Koca, “İbadet”, DİA, XIX, 241, 244-245; Hayati Hökelekli, “İbadet”, a.e., XIX, 250-251; Gerhard Böwering, “Prayer”, Encyclopaedia of the Qur’ān (ed. J. D. McAuliffe), Leiden 2004, IV, 215-231.

M. Kâmil Yaşaroğlu

NAMAZGÂH

(نمازگاه)

Açık havada namaz kılmaya mahsus yer.

Farsça namazgâh ve Arapça karşılığı olan musallâ kelimeleri genelde namaz kılınan her yeri ifade eder. Fıkıh terimi olarak yerleşim merkezlerinin dışında bayram, yağmur duası (istiskā) ve cenaze namazlarının kılındığı belirli yerler için kullanılır. Arapça'da buna ayrıca cebbâne (sahra), Farsça'da ıydgâh da (bayram yeri) denir. "İbrâhim'in makamından musallâ edinin" âyetinde (el-Bakara 2/125) kelime "imamın namazda duracağı yer" anlamında geçer. Hadislerde hem kişinin durup namaz kıldığı (Buhârî, "Ṣalât", 46; Müslim, "Mesâcid", 287) hem daha sonra terimleşen anlamıyla bayram namazının kılındığı (Buhârî, "ʿÎdeyn", 22) yeri ifade eder. Türkçe'de namazgâh, bayram gibi belli zamanlarda

namaz kılınan musallâlar yanında yol kenarlarında yolcular için yapılan üstü açık mescidler için de kullanılmıştır. İslâm tarihindeki ilk mescidlerin çoğu bu tarzda inşa edilmiştir. Hz. Peygamber'in Kubâ'da yaptığı ilk mescid ve cuma namazı kılınan Rânûnâ vadisindeki Benî Sâlim Mescidi de (Mescidi Âtike) böyleydi. Resûlullah uzun bir sefere çıktığında dinlendiği yerlerde tesbit edilen uygun bir alan temizlenir, etrafına taşlar dizilerek sınırları belirlenir ve burası namazgâh edinilirdi. Resûl-i Ekrem'in Tebük Seferi esnasında on beş kadar yerde böyle açık mescidler yapılmıştır (Vâkıdî, III, 999; İbn Hişâm, IV, 179). Hz. Peygamber Mekke yolunda da çeşitli yerlerde namazgâhlar edinmiştir (Buhârî, "Ṣalât", 49). Bu gelenek daha sonraki dönemlerde de devam etmiş, namazgâhlar zaman zaman ordunun konakladığı yerler olmuştur.

Resûl-i Ekrem, Mescidi Nebevî'nin Mescidi Harâm'dan sonra en faziletli mescid olduğunu belirtmesine rağmen daha fazla cemaatin katılabilmesi için bayram ve cenaze namazlarında ve yağmur duasında musallâya çıkardı. Bayram musallâsı Medine'nin üç vadisinden biri olan Buthân'da olup Mescidi Nebevî'ye yaklaşık 500 m. mesafedeydi. Resûlullah, ramazan ve

kurban bayramı günlerinde sabah namazını Mescidi Nebevî'de kılar, ardından tekbirlerle musallâya giderdi. Kendisine Necâşî tarafından hediye edilen bir asâ veya mızrak (aneze) birlikte götürülür ve bayram namazı kıldıracağı yerin önüne sütre olarak dikilirdi. Kurban bayramında namazın ardından musallâ yakınında kurban keser ve daha sonra ayrı bir yoldan geri dönerdi. Rivayetlerden, musallânın ibadet edilen bir mekân olması yanında kadın erkek, küçük büyük herkesin katılımıyla bayramın kutlandığı bir yer olduğu anlaşılmaktadır. Bu musallâ bayram namazları dışında yağmur duası için de kullanılmıştır. Cenaze namazı kılınan musallânın burası mı yoksa Bakīu'l-garkad'da ayrı bir musallâ mı olduğu konusunda ihtilâf edilmiştir (İbn Hacer, III, 187, 199). Hz. Peygamber, Necâşî'nin vefatında kıldırdığı gıyabî cenaze namazına iştirakin fazla olmasını arzu ettiğinden Buthân'daki bayram musallâsını tercih etmiş olabilir. Cenaze namazları için bayram musallâlarının tercih edilmesine daha sonraki dönemlerde de rastlanır (İbn Kesîr, XIV, 214). Bununla birlikte mezarlıklarda ayrı musallâların yapımı devam etmiştir.

Medine namazgâhında Resûlullah'ın sağlığında ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde mihrap ve minber yoktu. Sadece yağmur duası için Hz. Peygamber'in minberinin bir defa getirilip geri götürüldüğü bilinmektedir (Ebû Dâvûd, "İstisḳāʾ", 2). Hz. Osman'ın hutbeyi kerpiçten yapılmış bir minber üzerinde okuduğuna dair bir rivayet nakledilirse de (İbn Hacer, II, 449) dâimî minberin ilk defa Mervân b. Hakem'in Medine valiliği döneminde Kesîr b. Salt tarafından yapıldığı şeklindeki rivayet daha sahihtir (Buhârî, "ʿÎdeyn", 6; Müslim, "ʿÎdeyn", 9). Sahâbeden Ebû Saîd el-Hudrî bunu bid'at sayıp itiraz etmiş, Mervân ise sesini duyurabilmek için daha yüksek bir yere ihtiyaç olduğunu söylemiştir (İbnü'l-Hâc el-Abderî, II, 286). Medine musallâsının yerine Gamâme Mescidi inşa edilmiştir.

Daha sonraki dönemlerde şehirlerde ve yeni kurulan yerlerde bayram namazları için kıble kısmında taştan sabit mihrap ve minber bulunan geniş namazgâhlar yapılmıştır. Zengîler devrine ait Musul musallâsı böyle idi. Bu musallânın ön kısmına iki revakla ahşap bir minber daha eklenmiş ve imam-hatip tayin edilmiştir (İbn Kesîr, XIII, 63). Medine'de ve burada olduğu gibi bazı musallâlar zamanla dâimî namaz kılınan mescide dönüştürülebiliyordu. Şehir idare merkezi ise halife veya sultan, merkez değilse valiler ve idareciler bayramlarda merasimle musallâya giderdi.

Şehrin gelişmesiyle musallâların yerleri değişiyordu. Bağdat'ta yeni bir musallâ yapılınca eskisi Musallâtü'l-atîk diye anılmıştır.

Fıkhî tanımları bakımından mescid (cami) daha geniş, musallâ daha dar bir anlama sahiptir; her musallâ aynı zamanda bir mescid olsa da her mescid musallâ değildir. Fıkhî hükümleri açısından mescid ile musallâ arasında bazı farklılıklar görülmektedir. Hanefîler'e göre cünüp veya hayızlı kimselerin mescide girmesi, Şâfiîler'e göre ise mescidde kalması haramdır; ancak bunların bayram veya cenaze namazlarının kılındığı musallâlara girmesinde bir sakınca yoktur. Çünkü bu yerlerin etrafı korunaklı olmayıp yolcular konaklamakta ve toplanma yeri olarak da kullanılmaktadır. Hanbelîler'e göre ise tam namaz sayılmayan cenaze namazının kılındığı musallâda hüküm böyle olmakla birlikte bayram musallâsı bu konuda mescid gibidir.

Hanefî ve Hanbelî mezheplerinde yağmur vb. bir engel bulunmadıkça bayram namazlarını musallâda kılmak sünnettir. Mâlikîler bunu mendup saymış, Şâfiîler ise mescidin dar olması halinde musallâya çıkmanın sünnet, aksi takdirde mescidde kılmanın daha faziletli olduğunu belirtmiştir. Ancak Hanbelîler'le Mâlikîler, Mekke'yi bu hükmün dışında tutarak Kâbe sebebiyle Mescidi Harâm'da kılmayı sünnet kabul etmiştir. Yeme içme, yüksek sesle konuşma, uyuma, alışveriş vb. mescidlerde hoş karşılanmasa da bunların musallâda bir sakıncası bulunmamaktadır. İtikâf ve tahiyyetü'l-mescid konusunda da musallâ mescid hükmünde değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 109, 438, 439, 529; Buhârî, "Ṣalât", 46, 49, 90, 91, "ʿÎdeyn", 6, 14, 15, 16, 18, 22, "İstisḳāʾ", 20, "Cenâʾiz", 60; Müslim, "Mesâcid", 287, "ʿÎdeyn", 1, 2, 9, 10, 12, "İstisḳāʾ", 1, 2, 3; Ebû Dâvûd, "İstisḳāʾ", 2; a.mlf., el-Merâsil, Kahire 1310, s. 4; Şâfiî, el-Üm (nşr. Ali Muhammed v.dğr.), Beyrut 1422/2001, II, 53-54, 88, 89; Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 999; İbn Hişâm, es-Sîre, IV, 179; İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, I, 68, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143-145; Belâzürî, Ensâb, I, 273; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-

Fazl), X, 31; Nerşahî, Târîḫ-i Buḫârâ (trc. Ebû Nasr Ahmed el-Kubavî), Tahran 1363, s. 67 vd., 71, 72; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 125; Nevevî, Şerḥu Müslim, XI, 194; İbnü'l-Hâc el-Abderî, el-Medḫal, Kahire 1401/1981, II, 283, 284, 286, 287; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1407/1987, III, 260 vd.; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ahmed Ebû Müslim v.dğr.), Beyrut 1987, XIII, 63; XIV, 48, 214; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (nşr. M. Fuâd Abdülbâkī - Muhibbüddin el-Hatîb), Beyrut 1379, II, 448, 449, 450, 472, 473; III, 187, 199; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, II, 52-53; Elmalılı, Hak Dini, I, 488; Ahmed Abdülmecîd Herîdî, Fihristü Ḫıṭaṭi Mıṣr, Kahire 1984, III, 349; Uğur Tanyeli, "Musalla, İdgâh, Namazgâh: Tanımsız Bir Mimarî Olgu", Üçüncü Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Bildirileri, Ankara 1999, I, 232 vd.; Mustafa Özdamar, "Namazgâhlar", VD, XX (1988), s. 221 vd.; J. Pedersen, "Mescid", İA, VIII, 14; A. J. Wensinck, "Muṣallā", EI² (İng.), VII, 658 vd.; J. Burton-Page, "Namazgāh", a.e., VII, 947; "Mescid", Mv.F, XXXVII, 194, 215-217; "Muṣallâ", a.e., XXXVIII, 29-31; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XIII, 20103.

Nebi Bozkurt

MİMARİ.

İslâm'ın ilk döneminde genişçe bir alandan oluşan namazgâhlara dört halife devrinden sonra mihrap ve minber eklenmiştir. Arabistan, Suriye ve Mısır'dan Fas'a kadar bütün Kuzey Afrika'da bu şekilde namazgâhlar yapılmış, kaynaklardan varlıkları öğrenilen erken tarihli namazgâhlar zamanla ortadan kalkmıştır. İran coğrafyasında namazgâhlar mihraplı bir duvar ve bunun önünde yüksekçe eyvanlı bir yapı olarak inşa edilmiştir. Bu mimari gelenek Osmanlı toprakları içinde benimsenmemiş, bunun yerine mihraplı-minberli ordugâh tipi namazgâhlar tercih edilmiştir. Türkçe'de "musallâ" kelimesi cenaze namazının kılındığı, sandukanın üzerine konulduğu taş bir masa (musallâ taşı) ve bu masanın yanında bir kıble

taşından (mihrap taşı) ibaret bir mâna kazanmıştır. Genellikle hazîre ve mezarlık alanlarının girişinde, tekke gibi dinî yapıların avlusunda bu düzenleme görülür. Mihraplı-minberli namazgâhların önemli bir bölümü mezarlık alanının hemen yanında bulunduğundan bazan “musallâ namazgâhı” olarak da adlandırılmıştır. Namazgâh ve musallânın yanında “secdegâh” kelimesi de birkaç yapıda kullanılmıştır. Kudüs’teki örneklere “mastaba” (seki), üzeri kubbeli olanlarına ise “kubbe” adı verilmektedir.

Birer açık hava camisi durumundaki namazgâhlar genellikle abdest almak için bir çeşme veya kuyu ile birlikte yapılırdı. Seyahat esnasında yolcuların dinlenme ve ibadet ihtiyaçlarını karşılamak için menzillerde inşa edilen namazgâhlar asıl zeminden bir ya da birkaç basamak seki ile belirtilir, bu alan bazan sütre görevi yapan bir duvar veya benzeri bir yardımcıyla çevrelenir, kıble yönüne de bir mihrap taşı ilâve edilirdi. Çoğunlukla mihrap taşı üzerine, “Küllemâ dehale aleyhâ Zekeriyye’l-mihrâb” yahut “el-mihrâb”, bazan da “Sâhibü’l-hayrât ... rûhu için Fâtiha” ibaresi yazılır, bazan da vakfiye yazısı eklenirdi.

Bir çeşmenin arka yüzüne mihrap ilâvesiyle namazgâha dönüştürülmüş, zemini taş döşeli, bazan etrafı yüksek olmayan bir duvarla çevrili örneklere menzillerde sıkça rastlanmaktadır. Edirne’den İstanbul’a ya da Üsküdar’dan Gebze’ye gidişte bu tipte yapılan namazgâh örneklerinin pek çoğu halen ayaktadır. Genellikle kervan yollarında ve mesire yerlerinde görülen bu namazgâhlar birkaç kişinin namaz kılmasına imkân veriyordu. Ordugâh namazgâhları olarak da adlandırılabilecek, büyük kitlelerin namaz kılmasına imkân sağlayan mihraplı ve minberli namazgâhların dışında bayram, cuma, teravih ve cenaze namazları için inşa edilen namazgâhlar da vardır. Kültür tarihinde önemli bir konuma sahip bulunan namazgâhlar bugün işlevsel niteliklerini kaybetmekle birlikte birçoğu ayakta kalmayı başarmıştır.

Türkiye’deki namazgâhları dört grupta değerlendirmek mümkündür. 1. Mihraplı-minberli namazgâhlar. Genellikle şehir surlarının veya yerleşimin hemen dışına ya da büyük meydanlara, çok defa da yüksekçe bir tepeye inşa edilmiştir. Bunlar bayram, cuma ve teravih namazlarının kılınabileceği ordugâh tipinde büyük ölçekli namazgâhlardır. Çoğunlukla zeminleri topraktan bir veya birkaç seki ile yükseltilmiş, taş yahut tuğla döşeli, bazan

da sıkıştırılmış toprak ya da çimen zeminli, etrafı duvarlarla tecrit edilmiş, kıble yönü daha geniş bir duvarla belirlenmiş, kıble duvarının ortasına bir mihrap eklenmiş, mihrabın genelde sağında taş bir minber, bazan da mihrap duvarının sol köşesine duvarın üzerine çıkmaya mahsus bir merdiven yerleştirilmiştir. Bir kısım araştırmacılar tarafından ikinci bir minberin de bulunduğu söylenen bu düzenleme, namazgâhlarda kıble duvarının üzerine kadar yükselmeyi sağlaması sebebiyle duvarın üstüne çıkarak ezan okumak ya da vaaz vermek amacıyla minare yahut vaaz kürsüsü görevini karşılamış oluyordu. Bu tertibatıyla namazgâh, İslâm'da ilk cami olarak kabul edilen Hz. Peygamber'in evinin avlusu ile aynı düzende tasarlanmıştır. Bu tip namazgâhlar, sadece namaz kılmak için değil aynı zamanda halkın bir araya gelmesiyle çeşitli kararların tartışıldığı, toplantıların yapıldığı bir nevi tabhâne vazifesi de görmektedir. Sur dışında yüksekçe bir tepe üzerindeki namazgâhlar yağmur duası için kullanıldığı gibi hacca giden grupların Uğurlandığı ya da karşılandığı, bazan şenliklerin düzenlendiği, misafirlerin ağırlandığı alanlar olmuştur. Varlığı tesbit edilebilen Türkiye'deki mihraplı-minberli namazgâhlar şunlardır: Mardin Emînüddin Külliyesi Namazgâhı (XII. yüzyılın ilk çeyreği), Çanakkale Gelibolu Azebler Namazgâhı (810/1407), Bursa Umur Bey Namazgâhı (1439), Eski Malatya Namazgâhı (1465), İstanbul Atmeydanı Namazgâhı (Üçler Mescidi) (942/1535-36), Kosova Prizren Fâtih Sultan Mehmed Namazgâhı, Tokat Turhal Gümüştop (Dazya) Köyü Namazgâhı, İznik Namazgâhı, Konya Musallâ Namazgâhı (948/1541), İstanbul Okmeydanı Namazgâhı (Okmeydanı Mescidi) (1034/1625), İstanbul Rumelihisarı Toplarönü Namazgâhı (XVII. yüzyıl), Safranbolu Namazgâhı, Eskişehir Sivrihisar Musallâ Namazgâhı (1811), Diyarbakır Şeyh Mehmed Namazgâhı (1859-1860). Bu grup içinde yer alan Konya Musallâ, Sivrihisar Musallâ ve Gelibolu Azebler Namazgâhı'nda müezzin mahfilinin yerinin vurgulanmış olması ayrıca dikkat çekicidir.

2. Çeşmeli namazgâhlar. a) Bir yüzü mihraplı namazgâh çeşmeleri. Bir yüzü mihraplı, bir yüzü çeşmeli örneklerle bilhassa menzillerde karşılaşılmaktadır. Mihraplı yüzün önünde bir ya da birkaç kişinin namaz kılabileceği yükseltilmiş bir seki vardır. Bazan çok belirgin olmayan bir sütre ile de çevrelenmiştir. Asıl hüviyeti çeşme değil namazgâh olan bu tipin en güzel örneği İstanbul Edirnekapı'daki Vezir Mehmed Paşa Namazgâhı'dır. b) Fevkanî namazgâhlar. Genellikle meydan çeşmeleri şeklinde düzenlenmiştir. Çeşmenin su haznesinin üzerine ya da yanına taş

bir merdivenle çıkılır. Kıble yönünü belirten bir namazgâh taşı ve çeşmenin etrafını saran kısa bir sütreden ibarettir. Birkaç kişinin namaz kılabileceği büyüklükte inşa edilenleri olduğu gibi otuz kırk kişinin bir arada

bulunacağı ölçekte olanları da vardır. Bu tipe Eyüp Mehmed Paşa Namazgâh Çeşmesi (1026/1617), Üsküdar Ali Ağa Namazgâhı (1064/1654), Eyüp Mustafa Efendi Namazgâh Çeşmesi (1105/1694), Üsküdar Ahmed Ağa Namazgâh Çeşmesi (1133/1721), Piyâle Paşa Kadınlar Çeşmesi Namazgâhı (1190/1776) ve Kadırga Limanı'nda Esmâ Sultan Namazgâhı (1193/1779) örnek olarak gösterilebilir.

3. Bir çeşme yanına inşa edilen namazgâh alanları ve kıble (mihrap) taşları. Çeşmenin hemen yanına bir kıble taşı ilâvesiyle namazgâh alanı oluşturulmuştur. Bu alan bir veya birkaç kişinin namaz kılabileceği kadar genişlikte olup taş ya da tuğla döşeme ile zemini belirginleştirilmiştir. Genelde bu namazgâh alanı bir sütre ile de çevrelenmiştir. Kıble yönünü belirten namazgâh taşının üstüne bazan bir kandil motifi işlenmiştir. Çok defa bu taşın üzerinde "el-mihrâb" ibaresi ya da mihrap âyeti yazılmıştır. Çeşme ile birlikte inşa edilenlerin yanı sıra çeşmelerden sonra kıble taşının konulduğu örnekler de vardır. İstanbul'da sayıca bunlar çoğunluktadır. Bu tipin önemli örnekleri olarak Bulgurlu Namazgâhı (1064/1654), Beykoz İshak Ağa Namazgâh Çeşmesi (1162/1749), Üsküdar Ayşe Hanım Namazgâhı (1181/1767), Zeytinburnu Mustafa Efendi Namazgâhı (1795), Bezmiâlem Vâlide Sultan Çeşmesi Namazgâhı (1831), Bostancı Abdullah Ağa Namazgâhı (1831), Üsküdar Bekârderesi Sokağı Namazgâhı (1860) ve Alemdağ Namazgâhı (1898) sayılabilir.

4. Musallâ taşlı namazgâhlar. Musallâ taşının hemen yanında bir mihrap taşından ibarettir. Cenaze namazlarının kılındığı alanlarda bazan dinî bir yapı, bir hazîre girişi ya da mezarlık girişinde yer almaktadır. Musallâ namazgâhların bir bölümü mihraplı, minberli olarak inşa edildiğinden birinci gruba dahil edilmektedir.

Edirne'de XVI. yüzyıl sonlarına tarihlenen ve Mimar Sinan'a atfedilen bir namazgâh yukarıda sıraladığımız grupların dışında kalmakta olup kendine özgü düzeni ile dikkat çekmektedir. Şehrin girişinde "Hacılar ezanı" adı ile anılan ve içinde Sinan'ın torunu Fatma'nın da kabrinin bulunduğu küçük

mezarlığın önünde yer alan bu namazgâh, birkaç basamakla çıkılan bir seki şeklinde olup dikdörtgen planlıdır. Üzeri mihrabın iki yanındaki iri pâyelerin dışında altı tane köşeli sütuna oturan yedi sivri kemerin taşıdığı sivri taş çatı ile örtülmüştür. Dikdörtgen kesitli mihrap nişi de üstte mukarnaslı olup alta altı kollu yıldızdan gelişen ajurlu geometrik şebekeli pencere şeklinde düzenlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Camilerimiz Ansiklopedisi: Hadîkatü'l-cevâmi' (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, tür.yer.; a.mlf., Hadîkatü'l-cevâmi': İstanbul Câmileri ve Diğer Dînî-Sivil Mi'mârî Yapılar (haz. Ahmet Nezih Galitekin), İstanbul 2001, tür.yer.; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943-45, I-II, tür.yer.; Semavi Eyice, "Ankara'nın Eski Bir Resmi", Atatürk Konferansları IV: 1970, Ankara 1972, s. 61-123; a.mlf., "İstanbul-Şam-Bağdat Yolu Üzerindeki Mimari Eserler I-Üsküdar Bostancıbaşı Güzergâhı", TD, sy. 13 (1958), s. 81-103; a.mlf., "İstanbul'un Ortadan Kalkan Bazı Tarihi Eserleri III", TED, sy. 10-11 (1981), s. 195-238; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 166-168, 329-330; a.mlf., Osmanlı Mi'mârîsi III, s. 282; İsmail Fazıl Ayanoğlu, Ok Meydanı ve Okçuluk Tarihi, İstanbul 1974, s. 24; Tahsin Pekbaş, İstanbul Namazgâhları (lisans tezi, 1974), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi bölümü; M. Uğur Derman, "Osmanlı Devri Şehir ve Menzil Yollarında İstirahat ve İbadet Yerleri (Namazgâhlar)", Atatürk Konferansları V: 1971-1972, Ankara 1975, s. 281-298; M. Sinan Genim, "Mihraplı ve Minberli Namazgâhlar", Fifth International Congress of Turkish Art (ed. G. Fehér), Budapest 1978, s. 339-345; a.mlf., "Mihraplı ve Minberli Namazgâhlara Bir Örnek", STY, sy. 6 (1976), s. 147-155; Yılmaz Önge, "İstanbul'un Namazgâhlı Çeşmelerinden Vezir Mehmet Paşa Çeşmesi", Semavi Eyice Armağanı: İstanbul Yazıları, İstanbul 1992, s. 189-200; a.mlf., "Edirne'de Mimar Sinan'ın Bir Eseri, Bir Namazgâh", Önasya, IV/44, Ankara 1969, s. 10-11, 22; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, tür.yer.; Orhan Cezmi Tuncer, Diyarbakır Camileri: Mukarnas, Geometri, Orantı, Diyarbakır 1996, s. 188-189; Uğur Tanyeli, "Musalla, İdgâh, Namazgâh:

Tanımsız Bir Mimarî Olgu", Üçüncü Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Bildirileri, Ankara 1999, I, 231-238; M. Baha Tanman - Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Osmanlı Döneminde Kudüs: Kent Dokusu Mimarlık ve Çini Sanatına İlişkin Bir Araştırmanın İlk Sonuçları-Mimarlık", Ortadoğu'da Osmanlı Dönemi Kültür İzleri Uluslar Arası Bilgi Şöleni Bildirileri, Ankara 2001, II, 515-531; M. Baha Tanman, "Turhal'ın Gümüştop (Dazya) Köyündeki Namazgâh", STY, sy. 9-10 (1981), s. 309-316; Hakkı Acun - Mehmet İbrahimgil, Kosova-Prizren Fatih Sultan Mehmet Namazgâhı (Kırık Cami) Kazı ve Restorasyon Çalışmaları ile Şehit Başçavuş Hüseyin Kutlu Parkı, Ankara 2002; Yavuz Tiryaki, "Namazgâhlar", Geçmişten Günümüze Beyoğlu, İstanbul 2004, I, 415-420; Mustafa Özdamar, "Üsküdar Namazgâhları", Üsküdar Sempozyumu I: 23-25 Mayıs 2003: Bildiriler, İstanbul 2004, I, 97-105; a.mlf., "Namazgâhlar", VD, XX (1992), s. 221-248; Mustafa Kenan Özkan, "Kemer Secdegâhı Temizlik ve Düzenleme Çalışmaları", Kurtarma Kazıları Sonuçları Toplantısı, Ankara, ts., s. 255-277; M. Kemal Özergin, "Üsküdar-Bostancıbaşı Derbendi Güzergâhı Mimari Eserlerinin Kitabeleri", TD, sy. 9 (1958), s. 111-132; Erdem Yücel, "İstanbul Namazgahları", Hayat Tarih Mecmuası, VIII/1, İstanbul 1972, s. 51-61; Süleyman Ş. Örnek, "Kültür Parkı Mabetlerimizden Musallâlarımız", Peyzaj Mimarlığı, IV/1, Ankara 1973, s. 10-12; Zafer Bayburtluoğlu - Mehmet Özkarcı, "Erzurum'da Az Bilinen Bir Köşk ve Namazgah", EFAD, sy. 20 (1992), s. 257-291; Hüdavendigâr Akmaydalı, "Mihrablı ve Minberli Namazgâhlarımız", VD, XXIII (1995), s. 123-143; A. J. Wensinck, "Musallâ", İA, VIII, 673-674; Ernst Diez, "Musallâ", a.e., VIII, 674-675; Cavid Baysun, "Musallâ", a.e., VIII, 675-677; R. Hillenbrand, "Muṣallā", EI^2 (İng.), VII, 659-660; J. Burton-Page, "Namazgâh", a.e., VII, 947; "Namazgâhlar", DBİst.A, VI, 43-44.

Yavuz Tiryaki

NAMETAK, Ali

(1906-1987)

Boşnak asıllı Yugoslav edebiyatçısı ve ilim adamı.

6 Mart 1906’da bugün Bosna-Hersek Cumhuriyeti sınırları içinde kalan Mostar’da doğdu. Orta öğrenimini burada tamamladıktan sonra Zagreb Üniversitesi Felsefe Fakültesi’nde Sırp-Hırvat dili ve edebiyatının yanı sıra Fransızca, Rusça ve tarih okudu. Mezuniyetinin (1929) ardından Saraybosna’da çeşitli liselerde öğretmenlik yaptı; bu arada Novi Behar dergisinin başyazarlığını üstlendi. 1934-1935’te Karadağ’ın başşehri Podgorica’da lise hocası olarak çalıştı. Daha sonra Saraybosna’ya dönerek 1938-1945 yılları arasında Glasnik VIS, Narodna Uzdanica ve Hrvatske Misli adlı dergilerde başyazarlık ve Gazi Hüsrev Bey Medresesi’nde Sırpça-Hırvatça hocalığı yaptı. II. Dünya Savaşı’nın ardından komünist iktidar tarafından hapse atıldı ve 1954’te serbest bırakılınca

Saraybosna’daki folklor araştırmaları enstitüsünde kütüphaneci olarak göreve başladı. 1973’te müzik akademisinde kütüphaneci iken emekliye ayrıldı. Emeklilik yıllarında kendini ilme verdi ve Saraybosna’nın çeşitli camilerinde fahrî imam-hatiplik yaptı. 8 Kasım 1987 tarihinde vefat etti.

Osmanlılar’ın yıkılış sürecinde doğan Nametak kendini daima bu ülkenin bir vatandaşı gibi hissetmiş ve kültürüne sahip çıkarak bunu eserlerinde yansıtmıştır. Fakat onun fikir, düşünce ve ilim hayatını asıl yönlendiren etken, henüz on iki yaşında iken annesinden dinlemeye başladığı Bosna-Hersek halk şiirleri ve hikâyeleridir. Köklü ailesinden aldığı halk edebiyatı aşkı ve kültürüyle bu alanda eserler veren tek kişi olmuş, ayrıca Boşnakça-Hırvatça üzerine çalışmalar yaparak özellikle Türkiye’ye göç eden Boşnaklar’ın dili ve folkloruyla ilgilenmiştir.

Eserleri. Nasrudin-Hodza, Njegove Sale i Dosjetke (Nasreddin Hoca ve hikâyeleri, Mostar 1925); İbrahim Terzija, Pobozni Spjev za Muslimansku Mladez (müslüman gençlik için ilâhîler; nşr. Alija Nametak; Mostar 1927);

Tristagodisnjica Prvog Tursko-Hrvatskog Rjecnika (ilk Türkçe-Hırvatça sözlüğün 300. yıl dönümü Muhammed Hevâî Uskûfî Türkçe-Boşnakça sözlüğü; nşr. Alija Nametak; Sarajevo 1931, Zagreb 1968); Bajram Zrtava (kurban bayramı, Zagreb 1931); Gaseviçev Bosanski Mevlud (Gaşeviç'in Boşnakça mevlidi; Süleyman Çelebi mevlidinin Hâfız Sâlih Gaşeviç tarafından Boşnakça tercümesi; nşr. Alija Nametak; Sarajevo 1935); Narodne Junacke Pjesme (kahramanlık şiirleri-türküleri, Sarajevo 1937); Dobri Bosnjani (iyi boşnaklar, Zagreb 1937); Narodne Junacke Muslimanske Pjesme (müslüman kahramanlık şiirleri, Sarajevo 1938, 1941, 1943); Islamski Kulturni Spomenici Turskog Perioda u Bosni i Hercegovini (Türk dönemi Bosna-Hersek'teki İslâmî kültür ve tarihî eserler, Sarajevo 1938); Ramazanske Price (ramazan hikâyeleri, Sarajevo 1941); Za Obraz (akyüzlülük için, Zagreb 1941); Mladiç u Prirodi (tabiattaki genç, Sarajevo 1943); Muslimanske Narodne Pripovijesti iz Bosne (Bosna'dan müslüman halk hikâyeleri, Zagreb 1944); Zaboravni Odbor (unutulan heyet, Zagreb 1944); Muslimanske Narodne Zenske Pjesme (Bosna müslüman kadın türküleri, Zagreb 1944); Dan i Sunce (gün ve güneş, Sarajevo 1945); Bibliografija Folklorne Gra«e u Deset Godista "Behara" s Indeksom Motiva (on yıllık Behar'da motifler indeksiyle folklor çalışmaları bibliyografyası, Sarajevo 1957); Jezik Nasih Iseljenika u Turskoj (Türkiye'deki göçmenlerimizin dili, Sarajevo 1966); Trava Zaboravka (unutulma otu, Zagreb 1966); Junacke Narodne Pjesme Bosanskohercegovackih Muslimana (Bosna-Hersek müslümanlarının kahramanlık şiirleri, Sarajevo 1967); 101 Nasrudinova Sala (101 Nasreddin Hoca fıkrası, Sarajevo 1968). Pobozne Pjesme Bosansko-Hercegovackih Muslimana (Bosna-Hersek müslümanlarına ait ilâhiler; Rešad Kadić ile birlikte; Sarajevo 1969, 1980]); Izabrana Djela (seçilmiş eserler; Ahmed Muradbegović, Jakše Kušan ve Ante Dean'dan seçmelerle beraber; Zagreb 1969); Od Besike do Motike (beşikten mezara kadar, Sarajevo 1970); Narodne Pripovijesti Bosansko-Hercegovackih Muslimana (Bosna-Hersek müslümanlarının halk hikâyeleri, Sarajevo 1975); Tuturoza i Seh Meco (Tuturoza ve Şeh Meco, Zagreb 1978); Bibliografija Folklorne Gradte u Listu Gajret (Gajret dergisinde folklor araştırmaları bibliyografyası; müsveddesi Folklor Araştırma Enstitüsü'nde bulunan yayımlanmamış eser). Alija Nametak'ın ayrıca Novi Behar, Glasnik VIS ve Narodna Uzdanica dergilerinde 300'ü aşkın makalesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Slavko Jezić, Hrvatska Knjizevnost od Potetka do Danas: 1100-1941, Zagreb 1941, tür.yer.; Miroslav Vaupotić, Hrvatska Suvremena Knjizevnost, Zagreb 1966, tür.yer.; Miroslav Šicel, Pregled Novije Hrvatske Knjizevnosti, Zagreb 1980, tür.yer.; Staniša Tutnjević, Socijalna Proza u Bosni i Hercegovini Izmedu Dva Rata, Sarajevo 1982, tür.yer.; Zejnil Fajić, "Nametak, Alija", Bibliografija Glasnika Vrhovnog Islamskog Starješinstva u SFRJ od 1933. do 1982 Godine, Sarajevo 1983, s. 153-155; Rašida Kabalkić, Stilske Karakteristike Poslijeratnih Novela Alije Nametka (yüksek lisans tezi, 1990), Zagreb Üniversitesi, tür.yer.; Mustafa Ćeman, Bibliografija Bošnjačke Knjizevnosti, Zagreb 1994, s. 533, 589; Nusret Voloder, Citanka III. Razred Gimnazije, Sarajevo 1994, s. 407-413; Mahmud Traljić, Istaknuti Bošnjaci, Sarajevo 1998, s. 244-255; a.mlf., "In Memoriam. Prof. Hadži Ali Ef. Nametak", Anali GHB, XV-XVI (1990), s. 293-299; "Naši Suradnici", Novi Behar, IV, Sarajevo 1930-31, s. 353-359; Muhamed Hadzijahić, "Alija Nametak: Gaševićev Bosanski Mevlud", a.e., IX/9-13 (1935-36), s. 164-165; Vladimir Jurčić, "Pripovijedač Alija Nametak", Narodna Uzdanica, XI, Sarajevo 1943, s. 83-90; Ljubomir Maraković, "Pripovijedački Rad Alije Nametka", Napredak, Sarajevo 1944, s. 85-89; Alija Nametak, "Tri Rukopisa Makbuli-Arifa (Potur-Šahidije)", Anali GHB, V-VI (1978), s. 145-164; Ivo Balentović, "Alija Nametak", Marulic, XXI/2, Sarajevo 1988, s. 163-165.

Muhammed Aruçi

NÂMIK KEMAL

(1840-1888)

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Türk edebiyatı ve siyasî hayatında büyük tesirler meydana getiren vatan ve hürriyet şairi, dava ve mücadele adamı, edip, yazar, gazeteci ve idareci.

Mehmed Nâmık Kemal 26 Şevval 1256'da (21 Aralık 1840) Tekirdağ'da doğdu. Meclisi Mâliye âzası, esham müdürü, II. Abdülhamid'in müneccimbaşısı Mustafa Âsım Bey'in oğludur. Annesi Tekirdağ mutasarrıfı Koniçeli Abdüllatif Paşa'nın kızı Fatma Zehra Hanım'dır. Büyük babası III. Selim'in başmâbeyincisi Şemseddin Bey, onun babası III. Ahmed'in damadı kaptanıderyâ, şair Râtib Ahmed Paşa olup o da vezîriâzam şehid Topal Osman Paşa'nın oğludur. Beşinci kuşakta Osman Paşa'nın babası Konyalı Bekir Ağa'ya varan ailenin kaynaklarda Moralı olarak gösterilmesi Bekir Ağa'nın sonradan Mora'ya yerleşmesinden dolayıdır. Kemal'in büyük babası Şemseddin Bey'in, babasının evlendiği hanımlardan biri olan III. Ahmed'in küçük kızı Ayşe Sultan'dan doğmuş olması ihtimaline göre aile Osmanlı hânedanı ile de akraba olmaktadır. Zaten aile silsilesinde bir sultanın da yer aldığını söylemesi buna şüphe bırakmamaktadır (Kemal'in baba soyu Hakkında daha etraflı bilgi için bk. Ali Ekrem, Namık Kemal, s. 2-7; Ergun, s. 5-25; Rıza Nur, s. 484-487; Nihal Atsız, Türk Tarihinde Meseleler, Ankara 1966, s. 144; ayrıca krş. Alderson, The Structure of Ottoman Dynasty, Oxford 1956, lv. XLI; anne tarafından dedesi Abdüllatif Paşa'nın soyu ve ailesi için bk. Rıza Nur, s. 479-484; Ali Ekrem, Namık Kemal, s. 8-9).

Nâmık Kemal'in çocukluk hayatı babasından ziyade Abdüllatif Paşa ailesi yanında geçmiştir. Başlangıçta damadı Mustafa Âsım'ı memuriyetle Tekirdağ'a tayin ettirip yanına iç güveyisi alan Abdüllatif Paşa, terfi ve aziller dolayısıyla bir yerden başka bir yere giderken Nâmık Kemal'i memuriyetle sonra yeniden döndüğü İstanbul'da kalan babasının yanına bırakmayarak beraberinde götürüyordu. Tekirdağ ve Tırhala'nın ardından 1846'da Afyon'a gelişlerinin ikinci yılında annesinin genç yaşta ölümüyle

(31 Ağustos 1848) öksüz kalan Nâmık Kemal'in hayatının ilk on yedi senesi dedesinin tayin edildiği vazife ve memuriyetler sebebiyle memleketin çeşitli köşelerini dolaşmakla geçti. Bundan dolayı bir mektubunda, "Ben anamdan doğdum doğalı gezmeye alıştım"

demektedir (Kuntay, II/2, s. 675). Abdüllatif Paşa'nın Afyon'dan sonra Kıbrıs, Lazistan sancağı ve Kütahya'ya tayininde oralara gidip gitmediğine dair bilgi bulunmamaktadır. Mahallî rivayetlere göre Afyon'da müftü Buharalı Hacı Vâhid Efendi'den Farsça öğrenmeye başlamış, Abdüllatif Paşa'nın isteği üzerine evlerinin bitişiğindeki mevlevîhânenin neyzenbaşısı Coşkun Dede'den semâ çıkarmıştır (Edip Ali Bakı, Nâmık Kemal Afyon'da, Ankara 1949, s. 8-10). Kemal'in ileriki yıllara ait bir mektubunda altı yaşında iken ders görmeye başladığına dair ifadesi (Mustafa Reşid, Bedâyiu'l-inşâ, İstanbul 1302, s. 104) okumaya başlayışını çok erken bir yaşa çıkaran rivayeti doğrulamaktadır. Nâmık Kemal'in on dört-on beş yaşlarında kaleme aldığı en eski şiirlerinde Mevlevîlik'ten gelme ilhamların akis bulması da diğer rivayeti kuvvetlendirir. Yıllar sonra, Konya Mevlevî Dergâhı postnişini Sadreddin Çelebi'nin vefatı üzerine onun yerine getirilişi münasebetiyle Fahreddin Çelebi'ye yazdığı mektupta çocukluk zamanında kazanılmış Mevlevî âdâb ve görgüsü kendini gösterir ("Kemal Beyefendi'nin Bu Kerre Konya'da İrtihal Eden Çelebi Fahreddin Efendi'ye Vaktiyle Yazmış Oldukları Tebriknâmedir", Hazîne-i Evrak, nr. 43, s. 673-674). Kızının ölümünden az önce Kütahya kaymakamlığına tayini çıkan Abdüllatif Paşa'nın çok geçmeden azledilmesi üzerine (17 Ekim 1848) ailece her defasında olduğu gibi yine İstanbul'a dönüldü. Artık mektebe başlama çağı gelmiş bulunan Nâmık Kemal, ilkin Beyazıt Rüşdiyesi'ne, daha sonra Vâlide Mektebi'ne (Dârülmaârif) verildi. Onun bu mekteplere giriş tarihi ve devam süresi Hakkında söylenenler birbirini tutmaz (krş. Ebüzziyâ Tevfik, Kemal, s. 6; Numûne-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, s. 327; Ali Ekrem, Namık Kemal, s. 9). Sekiz ay devam ettiği kaydı ile Vâlide Mektebi'ne girişi için verilen 12 Kasım 1848 tarihinin (İsmail Hikmet, I, 205) kabulü mümkün değildir. Çünkü Vâlide Mektebi bu tarihten iki yıl sonra 21 Mart 1850'de (1266) açılmıştır (Mahmud Cevad, s. 327). Başında Hoca Şâkir Efendi'nin bulunduğu bu mektepte ileride Şıpka kahramanı diye meşhur olacak, ömür boyu arkadaşlık münasebetini devam ettirdiği Müşir Süleyman Paşa, Dahiliye nâzırlığına yükselecek şair Fâik Memduh Paşa gibi simalar onun sınıf arkadaşlarıydı. Nâmık Kemal,

Abdülhamid’e sunduğu bir teşekkür arîzasında Dârülmaârif’te okuduğu sınıfın kısa bir tasvirini vermektedir (Uzunçarşılı, XI/42 [1947], s. 273-274).

Ebüzziyâ Tevfik, Nâmık Kemal’in her iki mektebe devam ettiği sırada on iki yaşında olduğunu söyler (Numûne-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, s. 327). Bu kayıt Vâlide Mektebi’nin açılış tarihine uygun düşmektedir. Fakat buradaki tahsil hayatı, Abdüllatif Paşa’nın ardarda gelen tayinlerden dolayı İstanbul’da fazla kalamayışı sebebiyle kısa sürmüştür. Hakkındaki bütün yazılarda Kemal dedesiyle birlikte İstanbul’dan doğrudan doğruya Kars’a gitmiş gösterilmektedir. Gerçekte ise Abdüllatif Paşa, Afyon dönüşünden dört ay sonra Kıbrıs kaymakamlığına gönderilmiş, bir buçuk yıl sonra 1850 yılı Temmuzu sonlarında bu memuriyetinden ayrılıp İstanbul’a dönmüş, bir yıl sonra da (16 Haziran 1851) merkezi Trabzon’da olan yeni kurulmuş Lazistan sancağı (Doğu Karadeniz) mutasarrıflığına mîr-i mîrân rütbesiyle tayin edilmiş, 1853 Ocak ayı sonlarında bu vazifeden alınmıştır. Kemal’in dedesiyle birlikte Kıbrıs’a gidip gitmediği belli olmasa bile Karadeniz bölgesindeki bu görev yerinde bulunmuş olduğuna kuvvetli bir ihtimal nazarıyla bakılabilir. Yıllar sonra yazacağı Âkif Bey piyesinde yer alan azgın deniz tablosu, onun çocuk yaşta Karadeniz’le karşılaşmasının hayalinde bıraktığı hâtıranın payını düşündürecek canlılıktadır. Bu yeni bilgilerle Kemal’in Afyon ya da Kütahya’dan dönüşüyle Kars’a gidişi arasında geçen beş yılı az çok aydınlanabilmektedir.

Mart 1853’te Kars kaymakamlığına tayin edilen Abdüllatif Paşa (Cerîde-i Havâdis, nr. 614, 29 Cemâziyelevvel 1269; Takvîm-i Vekāyi‘, nr. 484, 9 Cemâziyelâhir 1269) 1854 Temmuz sonlarında azledildi (Takvîm-i Vekāyi‘, nr. 507, Şevval sonu, 1270). Rivayet kabilinden bilgilere bakılırsa Nâmık Kemal’in ilk fikrî uyanışı bu devrede başlamıştır. Kars’ta iken müderris Vâizzâde Mehmed Efendi’den tasavvuf ve edebiyat öğrenmiş, Nâbî, Sünbülzâde Vehbî gibi şairlerin divanlarını okumuş (Ali Ekrem, Namık Kemal, s. 13; krş. B. Ç. Kırzıoğlu, Namık Kemal’i Kars’ta Okutan Müderris Şeyh Vaizzade Hamid ve Divançesi, Ankara 1988) ve hocasının uyandırdığı hevesle küçük şiir denemelerine girişmiş (krş. F. Kırzıoğlu, Kars Tarihi, İstanbul 1953, I, 550; a.mlf., 1855 Kars Zaferi, İstanbul 1955, s. 27, 84), ders ve okuma yanında Kara Velî Ağa adlı bir binicinin yardımı ile binicilik, cirit ve av gibi sporlarla meşgul olmuş, buraya gelişlerinden üç ay

kadar sonra patlak veren Kırım muharebesi sırasında cephelere giden askerlerle dolup taşan bu serhad şehrinin galeyanlı havası içinde yaşamıştır. Kars'ın onun muhayyilesi üzerinde bıraktığı tesirler yıllar sonra bazı eserlerinde ortaya çıkacaktır. Meselâ Cezmî romanındaki cirit sahnesini oradaki hayatından almıştır. Kırım muharebesi esnasında cenaze merasimine şahit olduğu, asker kıyafetine girerek sevgilisinin peşinden orduya katılan kızın kulaktan kulağa yayılan macerası Vatan yâhud Silistre'deki kahraman kızın bir prototipi olarak zihninde yerleşmiştir. İstanbul'a dönüldükten on ay sonra Abdüllatif Paşa Mayıs 1855'te Sofya kaymakamlığına tayin edildi (Takvîm-i Vekāyi', nr. 523, 26 Şâban 1270); Nâmık Kemal'in bu on aylık süre içinde faaliyeti Hakkındaki mâlûmat hususi hocalardan Arapça ve Farsça dersleri aldığına, tekrar kavuştuğu babası ile eskiden olduğu gibi Osmanlı tarihi okumaya devam ettiğine dair kendisinden naklen oğlu Ali Ekrem'in aktardığı bilgilerden ibarettir (Namık Kemal, s. 14). Onun asıl fikrî gelişmesi Sofya'da başlamış, bir buçuk yıla yakın kaldığı bu şehirde bazı şairlerle tanışmış, onların yardımıyla eski şairleri okumaya yönelmiştir.

Bu hususta Ali Ekrem'in verdiği bilgiyle (Namık Kemal, s. 15) Ebüzziyâ Tevfik'in söyledikleri (Nümûne-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, s. 327) birbirine uymaz. Onun Sofya'da tuttuğu şiir defteri (İbnülemin Mahmud Kemal'in kütüphanesindeki yazma), yeni ve eski şairlerin eserleriyle temasının söylenenlerden çok daha geniş ölçüde olduğunu göstermektedir. Hususi hocalardan Farsça, Arapça, meânî, âdâb, mantık öğrenmeye çalışan Nâmık Kemal (Ali Ekrem, Namık Kemal, s. 15 vd.) kendini yetiştirmek için giriştiği bu çalışmaların yanında şiire ciddi şekilde Sofya'da başladı. Onun burada artık küçük denemeler yerine birbiri ardınca yazdığı gazeller, nazîreler, Kerbelâ mersiyeleriyle bir şair hüviyetini kazandığı görülür. Şair Binbaşı Eşref Bey (Paşa), misafir olarak Sofya'da Abdüllatif Paşa'nın yanına geldiğinde onun birikmiş bir hayli şiiri olduğunu görmüş, bir mahlasnâme tanzim ederek ona "Nâmık" mahlasını vermiş, bu mahlas

zamanla göbek adı Mehmed'in yerini tutmuştur. Bu sırada Kemal'in âl-i abâ muhibbi olarak gözüktüğü ve Kerbelâ mersiyeleri yazdığı görülür. Şiir defteri mahlasnâmenin bu husustaki ifadesini teyit etmekte ve onun bu dönemde Hz. Ali muhabbetinin tesiri altında bulunduğunu göstermektedir. Eşref Bey ondaki bu muhabbeti daha da kuvvetlendirmiştir. Bu defterde

muhtelif şairlerin âl-i abâya dair manzumeleriyle Kerbelâ mersiyelerini toplaması, Vâridât'ını kopya ettiği, Sofya civarında yatan Halvetî şeyhi Bâlî Efendi Hakkında bir kıta tanzim etmesi gibi hususlar onun Sofya'da içinde bulunduğu tesirin derecesini ortaya koyması bakımından önemlidir. Aynı zamanda Mevlevî ilhamı ile birçok şiir yazması da başka bir cephesini gösterir. Nâmık Kemal'in hayatının her safhasında Mevlevîler ile teması olduğu özellikle kaydedilmelidir. Defterine aldığı şiirlerden Sofya'da tanıştığı bazı şairlerin isimleri öğrenilmektedir. Sofyalı Vâmık bunlardan biridir. Kendisine Nâmık mahlasının seçilmesinde şiirlerine nazîreler yazdığı bu şairin adının tesiri olmalıdır.

Kemal, Sofya'dan ayrılmasına yakın Abdüllatif Paşa'nın ve anneannesinin ısrarıyla Niş Kadısı Mustafa Râgıb Efendi'nin kızı Nesîme Hanım ile evlendi (krş. Ali Ekrem, Namık Kemal, s. 17; Kuntay, I, 80). Abdüllatif Paşa 1856 Eylülünün başında azledilir (Cerîde-i Havâdis, nr. 802, 8 Muharrem 1273; Takvîm-i Vekāyi', nr. 545, 22 Muharrem 1273). İki aydan fazla süren Silistre muhasarasının haberleriyle çalkalanan Sofya'dan ayrılırlarken savaş daha da kızışmış olarak sürmekteydi. Nâmık Kemal İstanbul'a dönerken Edirne Valisi İsmâil Paşa'ya sunduğu bir kasidede Sofya'da çok sıkıcı bir hayat geçirdiğini belirtiyor. "Dâsitân-ı Sofya" adlı uzun bir manzumeyle müftüsünden başlayarak Sofya'nın tanınmış simalarını ve devlet memurlarını hicveden Nâmık Kemal, Sofya'dan ayrılırken dedesinin yerine tayin edilen Edhem Paşa'yı da bir kıta ile hicvetmiştir. Nâmık Kemal, Edirne'de bu kasideden başka Edirneli bir güzel Hakkında bir manzume yazdığı gibi kendisini hicveden Edirne şairlerinden birine de bir hicviye ile aynı yolda mukabelede bulunmuştur. Bütün bunlar onun Sofya dönüşünde Edirne'de bir müddet kalmış olduğunu ortaya koymaktadır.

Nâmık Kemal, büyük annesi Mahdûme Hanım'ı ve büyük babası Abdüllatif Paşa'yı birer yıl ara ile (1858 ve 1859) kaybettikten sonra eşi Nesîme Hanım ile birlikte babasının evlendiği, devrine nisbetle fevkalâde kültürlü, kendisini de çok seven Dürriye Hanım'ın Hobyar'daki evine yerleşti. Nâmık Kemâl'in ilk memuriyet hayatı da İstanbul'a bu dönüşünden az sonra başladı. Bu bilinmeyen nokta, esas kısmını Sofya'da yazdığı şiirlerin oluşturduğu şiir defterindeki Sadrazam Mustafa Reşid Paşa'ya yazılmış bir kasideden öğrenilmektedir. Bu kasidede "bî-cürm ü bî-günâh" vazifesinden

azledildiğini ve İstanbul sokaklarında eli boş dolaştığını belirterek sadrazamdan inâyet dilediği görülmektedir. Reşid Paşa 7 Ocak 1858'de öldüğüne göre sözü geçen azlin bu tarihten önce olduğu anlaşılır. Söz konusu husus Reşid Paşa'nın çok kısa süren son sadâretinde değil, 3 Rebîülevvel - 10 Zilhicce 1273 tarihleri (1 Kasım 1856 - 1 Ağustos 1857) arasındaki beşinci sadâreti esnasında vuku bulmuş olmalıdır. Ebüzziyâ Tevfik, Nâmık Kemal'in on yedi yaşından itibaren Tercüme Odası'na devam ettiğini belirtir (Kemal, s. 7). İsmail Hikmet Ertaylan ise kaynak göstermeden onun Tercüme Odası'na giriş tarihini 8 Kasım 1857 şeklinde kaydetmiş ve bizzat kendi kaleminden 1857 yılında mülâzemetle bu kaleme girdiğine dair bir ifadesini nakletmiştir (Türk Edebiyatı Tarihi, I, 209). Kasidede bahsettiği azil hadisesinin daha önce girdiği bir başka görevle ilgili olması düşünülebilir. İbnülemin Mahmud Kemal'in naklettiği bir rivayete göre Leskofçalı Galib 1859 yılı yazında emtia gümrüğü başkâtipliğine getirildiğinde Nâmık Kemal'i de yanına muavin olarak almıştır (Leskofçalı Galib, Dîvan, İstanbul 1335, İbnülemin Mahmud Kemal'in mukaddimesi, s. 22 vd.; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, III, 441). Mehmed Süreyyâ tarih belirtmeden Nâmık Kemal'in bir ara gümrük kâtipliğinde bulunduğunu söyler (Sicill-i Osmânî, IV, 82). İbnülemin'in Leskofçalı'dan bahsederken kaydettiği bu rivayete dayanarak başta Mithat Cemal Kuntay ve ondan faydalanan diğer araştırmacılar, Nâmık Kemal'i Tercüme Odası'ndan önce gümrükte vazifeye başlamış gösterirlerse de bu doğru değildir. Yukarıdaki kayıtlar bir yana bizzat kendisi bir yazısında Tercüme Odası'nda sekiz on yıl bulunduğunu belirtir (Hürriyet, Londra, nr. 19, 17 Receb 1285, s. 5). Bu görevde 27 Mart 1867 tarihine kadar kaldığı göz önünde tutulursa onun Tercüme Odası'na gümrükten sonra girmiş olduğunu kabul etmeye imkân yoktur. Emtia Gümrük Nâzırı Kânî Paşa'nın Bâbıâli'den kâtip istemesiyle oraya giden Leskofçalı Galib'in diğer kalemlerdeki bazı gençlerle birlikte Nâmık Kemal'i de götürdüğü, Nâmık Kemal'in onunla birlikte iki yıl çalıştıktan sonra Leskofçalı'nın Ağustos 1861'de Trablusgarp'a tayini üzerine Tercüme Odası'na döndüğünü söylemek en doğru izah olacaktır. Leskofçalı Galib'in İstanbul'dan ayrılması üzerinden bir iki ay geçmeden 1278 Rebîülâhir başlarında (6-15 Teşrînievvel 1861) çıkan Eşref Paşa divanına Nâmık Kemal'in yazdığı takrizde de onun Tercüme Odası hulefâsı mütehayyizânından olduğu kaydedilir (Eşref Paşa, Divan, İstanbul 1278, s. 200).

Oğlu Ali Ekrem, babasının Sofya'dan döndükten sonra zamanın büyük ulemâsından tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, Arap ve Acem edebiyatı dersleri aldığını söyler. Adı geçen şiir defterindeki Fehîm-i Kadîm, Sâbit, Nef'î, Bâkî, Şeyh Galib, Keçecizâde İzzet Molla, Râgıb, Nedîm, Fuzûlî, Sermed, Kethüdâzâde Ârif divanlarına ait bir fiyat cetveli okumak istediği bu şairleri haber verir. Bir manzumesinde görüldüğü üzere daha Sofya'da iken kendisini artık bir şair saymaya başlamış olan Nâmık Kemal'in İstanbul'da edebiyat çevresi olarak ilk defa Tercüme Odası'ndaki kalem arkadaşları ve onların muhitiyle temas ettiği söylenebilir. Tercüme Odası'na girdiği vakit Sâdullah Paşa, Âyetullah, Kânî Paşazâde Rifat, Recâizâde Celâl beyler de oraya devam ediyordu. Fâik Memduh, Hâlet gibi simalarla sonradan Mir'ât mecmuasını çıkaran Refik Bey, Hariciye Nezâreti'nin diğer kalemlerinde çalışıyordu. O tarihlerde Batı tarzı şiir yolu henüz açılmamış olduğundan bu gençlerin hepsi eski tarzda şiir yazıyordu. Fâik Memduh Bey'in o sırada hepsinden mümtaz bir şair sayıldığını belirten Nâmık Kemal'in İstanbul edebiyat muhitiyle teması gittikçe genişledi. Daha yaşlı nesillerden Manastırlı Sâlih Nâilî ve Manastırlı Fâik'ten sonra 1860'ta Ziyâ Paşa ile tanıştı (Namık Kemal'in Talim-i Edebiyat Üzerine Risâlesi, s. 36). Bu arada Leskofçalı Galib ve Hersekli Ârif Hikmet ile de yakın temas kuran Nâmık Kemal, 1861'de eski ve yeni nesilden şairlerin bir araya gelerek oluşturduğu Encümen-i Şuarâ'ya dahil oldu. Kādirî şeyhi Osman Şems Efendi, Lebîb Efendi, Ziyâ (Paşa), Leskofçalı Galib, Koniçeli Mûsâ Kâzım (Paşa), Hakkı Bey, Manastırlı Nâilî, Manastırlı Fâik, Hersekli Ârif Hikmet, İbrâhim Hâlet Bey, Fâik Memduh ve Recâizâde Celâl encümene devam eden başlıca şairlerdi. Haftada bir Hersekli Ârif Hikmet'in evinde buluşarak aradan geçen bir hafta zarfında hazırlamış oldukları şiirleri birbirlerine okuyor, bunlar üzerinde konuşuyor, fikir yürütüyorlardı. Encümende bu şiirlerin okunması işi üstün inşad kabiliyetinden dolayı Nâmık Kemal'e verilmişti (Hersekli Ârif Hikmet,

Dîvan, İstanbul 1334; İbnülemin Mahmud Kemal'in mukaddimesi, s. 19-20). O bu faaliyetten aldığı hızla Kâzım Paşa, Ârif Hikmet, Hâlet ve Fâik Memduh beylerle müşterek gazeller yazıyor, Osman Şems Efendi, Leskofçalı Galib ve Ârif Hikmet gibi üstatlara nazîreler söylüyordu. Topluluk bir yıl faaliyet gösterdikten sonra 1862 yazı sonuna doğru Leskofçalı Galib'in memuriyetle Trablusgarp'a gitmesi üzerine eski havasını kaybetmeye yüz tutarak zamanla dağıldı. Bu yıllarda Nâmık

Kemal’in sanatı ve şahsiyeti üzerinde Leskofçalı Galib’in büyük tesiri olmuştur. Şairliğinden başka devlet ve hükümet işlerinde de görüş sahibi olan Leskofçalı’dan ona şiir ve tasavvuf terbiyesi yanında bazı içtimaî fikir ve davranışların da geçtiği anlaşılmaktadır (Kaplan, Nâmık Kemal, s. 36 vd.).

Nâmık Kemal İstanbul’a gelişinin beşinci yılında Şinâsi ile tanıştı. Bu sırada Şinâsi Tasvîr-i Efkâr’ı çıkarmaya başlamıştı (27 Haziran 1862). Bir gün eline verilen, küçük bir risâle halinde basılmış “Münâcât” onu o zamana kadar yalnızca nesrini tanıdığı ve beğenmediği Şinâsi’ye sevketti ve bu manzumenin verdiği heyecanla hemen onun gazetesinde vazife aldı. Nâmık Kemal’in, Talim-i Edebiyat Üzerine Risâle’sinde (haz. Necmettin Halil Onan, Ankara 1950, s. 36-37) bu hadisenin tarihini 1278 Ramazanı olarak vermesi yanlıştır; çünkü Tasvîr-i Efkâr 1278 senesinin son günü çıkmaya başlamıştır. Şinâsi’yi ziyaret ettiği gün tercüme edip gazeteye verdiğini söylediği “Zencî” fıkrasından Tasvîr-i Efkâr’a girdiği tarih tesbit edilmektedir. Bu fıkra gazetenin 35. nüshasında (3 Cemâziyelevvel 1279 / 27 Ekim 1862) neşredildiğine göre gazeteye girişi Tasvîr-i Efkâr’ın yayımlanmaya başlanmasından dört ay sonradır. Nâmık Kemal’in burada başlangıçta fıkra türü yazılar yazdığı ve havadis tercümeleri yaptığı söylenebilir. Şinâsi ile tanışması Nâmık Kemal’in hayatına yepyeni bir istikamet vermiş, gazete, o zamana kadar yalnız nazım sahası ile Tercüme Odası’nın resmî kitâbet tarzına yatkın bir yolda çalışmış olan kalemini Şinâsi’nin tesiriyle yeni bir nesir tarzına yöneltmiştir. Şinâsi ile tanışmasından üç ay önce eski nesrin bütün sanat oyunları ile Bârika-i Zafer’i yazmıştı. Kendisinin de belirttiği gibi Şinâsi onun düşüncesini siyasî ve içtimaî meselelere yöneltmiş, şiirinin muhteva ve mevzuunu değiştirmiş (Namık Kemal’in Talim-i Edebiyat Üzerine Risâlesi, s. 37 vd.), artık eski şiirin ve tasavvufî remizlerin mücerret dünyasında yaşayan bir insan olmaktan çıkarak cemiyet davalarının adamı olmuştur. Tasvîr-i Efkâr’a girişinden beş ay sonra Montesquieu’den tercüme yapması ve bunun başına koyduğu mütalaa onun bu ilk beş ay zarfında almış olduğu mesafeyi gösterir (“Romalılar’ın Esbâb-ı İkbal ve Zevâli Hakkında Mülâhazat”, Mir’ât, nr. 2, 3 Şevval 1279 / 22 Mart 1863). İlk hareket noktasını teşkil eden Montesquieu, her zaman için Nâmık Kemal’in fikirlerini en çok benimsediği Batılı müellif olmuştur. Burada, Garp fikirleriyle temasa en uygun çevre olan Tercüme Odası’nın onu Şinâsi’nin tesirlerine hazır bir

hale getirmiş olacağını da gözden kaçırmamak gerekir. Nâmık Kemal'in Şinâsi ile temasından önce Batı'dan ne gibi eserler okuduğu Hakkında bilgi yoktur. Kendisine ders verdiği için "Kemal hocası" lakabıyla anılan Tercüme Odası'nın kıdemli kâtiplerinden Mehmed Mansur Efendi'den Fransızca öğrendiği kaydedilmektedir (Ebüzziyâ Tevfik, "Yeni Osmanlılar", Tasvîr-i Efkâr, 1900, nr. 35; ayrıca bk. Mehmed Gālib, Sâdullah Paşa, İstanbul 1327, s. 27). Bir rivayete göre Fransızca öğrenmeye daha Sofya'da iken başlamıştır (Zavallı Çocuk, İstanbul 1947, M. N. Özön'ün mukaddimesi, s. 7). 1864 yılı Eylülünde sefâret kâtipliğine tayin edilerek Petersburg'a giden Kânî Paşazâde Rifat'a yazdığı bir mektup Leskofçalı'nın bir gazelinde geçen "devlet, millet, umumi ıstırap" gibi kavramların onda artık şiddetli bir hassasiyet haline geldiğini göstermektedir (krş. Süleyman Nazif, Nâmık Kemal, s. 11-12; Mustafa Reşid, Âsâr-ı Meşâhir, İstanbul 1304, s. 107). Nâmık Kemal, Şinâsi'nin siyasî bir sebepten dolayı 1865 baharı sonunda Paris'e kaçmasının ardından Tasvîr-i Efkâr'ı kendi başına çıkarmaya başladı. Ebüzziyâ Tevfik, Şinâsi'nin bu dönemde Nâmık Kemal'le Courrier d'Orient gazetesinin sahibi Giampetri vasıtasıyla mektuplaştığını söyler. Cerîde-i Havâdis ile giriştiği meşhur "mebhûsetün anhâ" münakaşası istisna edilirse Şinâsi'nin son zamanlarında Tasvîr-i Efkâr'da makaleleri görülmez olur. Şinâsi'nin ayrılmasından sonra gazete, bir süre daha hemen hemen sadece havadis, resmî tevcihat ve ilân gazetesi havasında çıkmaya devam eder. Şinâsi ayrılıncaya kadar Nâmık Kemal'in gazetedeki faaliyetinin tercüme ve küçük fıkra gibi yazılarla sınırlı olduğu söylenir (Ahmed Râsim, Şinâsi, İstanbul 1927, s. 81). Nâmık Kemal'in asıl hüviyetini veren yazılar, sanıldığı gibi Şinâsi'nin ayrılışının hemen ardından değil daha sonraları görülmeye başlamıştır. Kendi başına kaldığı gazetede Cerîde-i Havâdis ile münakaşa ettiği ve zaman zaman üzerine döndüğü kolera meselesinden başlayarak kalemi yeni yeni mevzu ve meselelere açılmış; şehir işleri, maarif, bazı sosyal müesseselerin durumu, maliyenin ıslahı gibi hususlar yazılarının temel konuları olmuştur. 1865 yılındaki kolera salgını sırasında Leskofçalı Galib'e yazdığı mektupların birinden (Kuntay, I, 38-41) bu dönemde onun Voltaire'in Dictionnaire philosophique'i ile meşgul olduğu anlaşılmakta, maarif meseleleri üzerinde hususi görüş ve program sahibi bir dava adamı seviyesinde fikirler ileri sürdüğü görülmektedir. 1864'te kurulan Cem'iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye'de fahrî dersler vermek suretiyle aktif bir eğitim faaliyeti gerçekleştirmekten de geri kalmamıştır (Mahmud Cevad, Maârif-i

Umûmiyye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilâtı ve İcrâatı, İstanbul 1338, s. 97; Türkiye Maarif Tarihi, II, 488). Ebüzziyâ Tevfik, Nâmık Kemal'in, arkadaşı Refik Bey'in idare ettiği Tercümân-ı Ahvâl'e onun koleradan ölmesi üzerine yazı yardımında bulunduğunu söyler (Salnâme-i Hadîka, İstanbul 1290, s. 71). Nâmık Kemal Tasvîr-i Efkâr'daki yazılarında devamlı olarak maarif meseleleri üzerinde durmuş, kadınların okutulması meselesini ilk defa o ortaya atmıştır. İstanbul'un yangınlardan kurtarılması konusunda yazdığı makale (nr. 374) takdir uyandırarak Sadrazam Âlî Paşa tarafından rütbesi mütemâyize yükseltilmek suretiyle taltif edilmiştir. Edebiyat ve dilimizin haline, Tıp Fakültesi'nde tedrîsatın Fransızca olmasına, Tepebaşı kahvehanelerinde Rumca şarkılar söylenmesine dair yazdığı tenkidî yazılar onun daha o zamandan itibaren millî konular üzerindeki hassasiyetini göstermektedir. 1866 yılı yazında neşrettiği, Türk dili ve edebiyatının meselelerini toplu bir şekilde ilk defa ele alan makalesinde devrini aşan görüşler ortaya koymuştur ("Lisân-ı Osmânî'nin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmildir", Tasvîr-i Efkâr, nr. 416-417, 16 ve 19 Rebîülâhir 1283). Günlük şehir hayatı etrafında ilk denilebilecek mahallî röportaj örneğini edebiyatımıza kazandıran "Ramazan Mektubu" (nr. 452-455) ve Bârika-i Zafer'den (1862) sonra tarih sahasındaki yazılarının asıl başlangıcını teşkil eden "Devr-i İstilâ" tefrikası (nr. 443-451) bu dönemin diğer dikkate değer yazılarındandır.

Nâmık Kemal'in Tasvîr-i Efkâr'da siyasî temayüllerini hissettiren ilk yazısı Belçika Kralı Léopold'ün ölümüne dair haber şeklinde kaleme aldığı fıkradır (nr. 355). Onda hürriyet, hükümet ve millet arasında olan karşılıklı ilişki ve hükümdarın halka kendini nasıl sevdirdiği gibi meseleler önce bu yazı ile başlar. "Avrupa" başlığı

altında yazdığı dış politika icmalleriyle kalemi gittikçe gelişen genç muharririn asıl siyasî tavrı Memleketeyn meselesi üzerinde kaleme aldığı makalelerde kendini göstermiş (nr. 375, 376), bu yazılardan sonra gazete gittikçe siyasî bir hüviyet kazanmıştır. Tepebaşı gazinolarında söylenen Türk aleyhtarı Rumca şarkılara dair kaleme aldığı şiddetli yazılar hükümetle arasında ilk gerginliğe yol açmış (nr. 419, 425), bu yazılara karşı hükümet tarafından gönderilen tembihnâmeye teessüflerini ifade suretiyle verdiği cevaplarla baskılar karşısında yılmayan cesur karakterini ortaya koymuştur (nr. 427). Nâmık Kemal bu yazıları yazdığı sıralarda ülkede

meşrutiyet idaresini kurmak amacıyla 1865 Haziranında doğarak daha sonra Yeni Osmanlılar ismini alan İttifâk-ı Hamiyyet adlı gizli cemiyete katılmış bulunuyordu (bu cemiyete girişi Hakkındaki farklı rivayetler için bk. Kaplan, Nâmık Kemal, s. 54 vd.). Burada Veliaht Murad Efendi ile yakınlık kurmuş, bu arada Şehzade Abdülhamid Efendi ile de tanışmıştı. O vakitler Tasvîr Matbaası çoğu bu cemiyete mensup yeni fikirli gençlerin buluşma yeriydi (Ebüzziyâ Tevfik, “Yeni Osmanlılar”, Tasvîr-i Efkâr, 1909, nr. 10; Sâmipaşazâde Hasan, “Âyetullah Bey ve Yeni Osmanlılar”, Hâdisât-ı Hukūkiyye ve Târihiyye Mecmuası, II/2 [1341], s. 3). Onun artık makalelerine ve siyasî icmallerine sokuşturduğu birkaç satırlık ifadelerle siyasî rejim, idare tarzı, millet meclisi gibi meseleleri ima ettiği görülmektedir. 1866 Eylülünde patlak veren Girit isyanına dair 423. sayıdan itibaren başlayarak devam eden yazıları geniş akisler uyandırıyordu. 461. sayıda Sultan Abdülaziz’e hitaben Paris’te açık bir mektup neşrederek devlet idaresinin ıslahına dair tavsiyelerde bulunan ve geleceğe dönük siyasî bir program mahiyetindeki görüşlerini bildiren Mustafa Fâzıl Paşa’nın le Nord gazetesine gönderdiği mektubun tercümesini Muhbir gazetesinden iktibas etmiş, buna ilâve ettiği mütalaada vatanı terakkîye götürecek yeni bir neslin varlığını “Jeunes turcs” ismi karşılığında “Türkistan’ın erbâb-ı şebâbı” tabiriyle haber vermişti (18 Şevval 1283 / 23 Şubat 1867). Bu sıralarda Beyoğlu gazetelerinden Gazette du Levant’ın 19 Şubat 1867 tarihli nüshasında, Mustafa Fâzıl Paşa’nın Abdülaziz’e mektubu münasebetiyle Türkistan’ın erbâb-ı şebâbından teşkilâtlanmış bir cemiyet olarak bahseden ve Mustafa Fâzıl’ı aşağılayıcı bir ifade kullanan yazısına karşı aynı gazetede basılmak üzere bir cevap gönderir (Kuntay, I, 183-197, 290-291). Türkistan’ın erbâb-ı şebâbının teşkilâtlanmış bir cemiyet ve reisinin de Mustafa Fâzıl Paşa olduğu iddiasını reddeden bu yazı, aynı zamanda Nâmık Kemal’in adına konuştuğu topluluğun bir nevi programını açıklar mahiyetteydi. Yabancı matbuatta “Jeunes turcs” şeklinde yer alan bu tabirin arkasında bir cemiyetin varlığı kendini hissettiriyordu. Tasvîr-i Efkâr ve Ali Suâvi ile Ziyâ Paşa’nın yazdıkları Muhbir gazetesi siyasî hadiseler karşısında ortak bir tutum göstermekteydi. Muhbir, yazıları arasına hürriyet ve idare tarzına ait meselelerle ilgili sözler, ima ve dokundurmalar sıkıştırmakta Tasvîr-i Efkâr’dan daha ilerideydi. Yukarıdaki yazının çıkışından sonraki günlerde Muhbir’in, Mısır Valisi Hidiv İsmâil Paşa’nın devletten yeni özel bir unvanla bazı imtiyazlar isteyeceğine dair bir haber neşretmesi ve Tasvîr-i Efkâr’ın haberi aynen sayfalarına geçirmesi

Bâbıâli'yi büyük bir kızgınlığa sevketti. Bu yayını üzerine Muhbir bir ay kapatıldı. Bu arada Sadrazam Âlî Paşa, Nâmık Kemal'den Tasvîr-i Efkâr'dan ayrılmasını istedi ("Yeni Osmanlılar", Tasvîr-i Efkâr, 1909, nr. 9). Tam bu sırada Tasvîr-i Efkâr'da, Muhbir sahibinin gazetesinin kapatılmasına itiraz eden yazısı ile birlikte aynı nüshada Nâmık Kemal'in Girit hadiseleri dolayısıyla kaleme aldığı "Şark Meselesi" adlı makalesi çıktı (nr. 465, 4 Zilkade 1283 / 10 Mart 1867). Gütmekte olduğu siyasete dokunduğu için hükümeti hiddete düşüren bu neşriyat üzerine makalenin yayımından dört gün sonra matbuatı çok sıkı kayıtlar altına alan "Kararnâme-i Âlî" ismiyle meşhur tebliğ neşredildi (15 Mart 1867). Ali Suâvi tevkif edilerek Kastamonu'ya sürüldü. Tasvîr-i Efkâr'ın 465. nüshasından itibaren Nâmık Kemal muharrirlikten menolundu. Yeni Osmanlılar, aynı ayın ilk günlerinde Mustafa Fâzıl Paşa'nın Abdülaziz'e hitaben neşrettiği Fransızca mektubu Türkçe'ye çevirerek taşbasma risâle şeklinde ve binlerce nüsha olarak İstanbul'da dağıttılar ("Yeni Osmanlılar", Tasvîr-i Efkâr, 1909, nr. 9). Nâmık Kemal, İstanbul'dan uzaklaştırılmak istendiğinden iki hafta sonra rütbesi rütbe-i sâniye sınıf-ı evvel mütemâyize yükseltilerek Erzurum'a vali muavini tayin edildi (Tasvîr-i Efkâr, nr. 469, 18 Zilkade 1283 / 25 Mart 1867). Ebüzziyâ, Nâmık Kemal'in bu tayinle birlikte muharrirlikten de menolunduğunu bildirir. Ziyâ Paşa da aynı sebeplerle Kıbrıs mutasarrıflığına gönderildi (8 Mayıs 1867). Ancak Nâmık Kemal türlü bahanelerle Erzurum'a hareketini geciktirdi. Tayininden on dokuz gün sonra Ziyâ Paşa ile birlikte Courrier d'Orient gazetesine çağırıldı; Yeni Osmanlılar adına neşriyatta bulunmak üzere Paris'e davet eden Mısırlı Mustafa Fâzıl Paşa'nın mektubu kendilerine bildirildi (Ebüzziyâ Tevfik, "Yeni Osmanlılar", Tasvîr-i Efkâr, 1909, nr. 12). Ziyâ Paşa ile Nâmık Kemal bu teklifi kabul ederek gazetenin patronu ve başmuharriri Giampetri'nin aracılığıyla Avrupa'ya kaçtılar (17 Mayıs 1867). Aynı şekilde Kastamonu'dan kaçması sağlanıp kendilerine Mesina'da katılan Ali Suâvi ile birlikte 30 Mayıs 1867'de Paris'e ulaştılar. Orada önce Mustafa Fâzıl Paşa'yı ziyaret ettiler ve onun tavsiyesi üzerine aynı gün Şinâsi'nin yanına gittiler. Şinâsi'nin Yeni Osmanlılar'a karşı gösterdiği çekingen ve mesafeli tavır yüzünden Paris'te Nâmık Kemal ile üstadı arasında eski münasebet devam etmedi. Gelişlerinden bir ay sonra Abdülaziz'in Fransa'yı ziyareti dolayısıyla Yeni Osmanlılar'ın Paris'te bulunmasını uygun görmeyen Fransız hükümetinin isteğiyle aralarından bir kısmı haziranın son haftasına kalmadan Paris'i terkederken Nâmık Kemal

ve Ziyâ Paşa Londra'ya gitmeyi tercih ettiler.

Abdülaziz Londra'ya geçişinden sonra Paris'e döndüklerinde kendilerini türlü vaad ve taahhüdlerle Avrupa'ya çağırmış olan Mustafa Fâzıl Paşa'yı af ve teveccühünü kazandığı sultanın beraberinde İstanbul'a dönüş hazırlığı içinde görmeleri başta Nâmık Kemal olmak üzere hepsini hayal kırıklığına uğrattı. Mustafa Fâzıl Paşa'ya baskı uygulamaya karar verildi. Esasında Yeni Osmanlılar ile bağlantısını doğrudan doğruya kesmeyip onları arkasında Bâbıâli'ye karşı bir tehdit cephesi olmak üzere bırakmak düşüncesinde olan Mustafa Fâzıl Paşa kararlaştırılan bir tertip ile hükümdarın maiyetinden yarı yolda ayrılarak Paris'e geri döndü ve doğan güvensizlik ortamını gidermek üzere bütün Yeni Osmanlılar'ı 10 Ağustos'ta Paris'te toplantıya çağırdı. Toplantıda onun İstanbul'a dönüşünden sonra cemiyetin takip edeceği hareket tarzı bir programa bağlandı, ayrıca cemiyet mensuplarına kendisi tarafından ayrı ayrı maaş tahsisi ve cemiyet namına sırayla yayımlanacak iki gazete için de tahsisat tayini yapıldı. Güven ve anlaşma ortamının yeniden tesisini takiben cemiyet mensupları, daha ileri çapta kararların müzakeresi için paşa tarafından Baden-Baden'de 30 Ağustos'ta Leh ihtilâl fırkası mensupları ile birlikte toplantıya davet edildi. Nâmık Kemal burada ihtilâl komitelerinin temsilcileri Kont Plater, General Langiewicz ve sosyalist Simon Deutsch gibi tanınmış simaları ile bir araya geldi. Cemiyetin bundan böyle tutacağı yol ve faaliyetlerin hangi esaslara göre

yürütüleceğiyle ilgili olarak bu komitelerin önde gelen temsilcileriyle müzakerelerde bulunuldu ve cemiyetin tüzüğü tesbit edildi (Baden-Baden toplantısı Hakkında geniş bilgi için bk. Adam Lewak, Dzieje Emigracji Polskkiej w Turcji, Warszawa 1935, s. 213-215; R. H. Davison, Reform in the Ottoman Empire, Princeton 1963, s. 213-216). Yapılan iş bölümünde Ziyâ Paşa ve Nâmık Kemal'e mühim vazifeler ve yürütme kurulu üyeliği verildi. Nâmık Kemal'in, mektuplarında Londra ve Paris'te günlerinin hep iş peşinde koşuşturmakla geçtiğinden söz etmesi bu görevlerle ilgilidir. Nâmık Kemal, Baden-Baden toplantısından ümitleri çok daha kuvvetlenmiş olarak Paris'e döndü. Mustafa Fâzıl Paşa'nın İstanbul'da meşrutiyet sadrazamı sıfatıyla iktidar mevkiine geçeceği, kendilerinin de iktidar ekibi olarak pek yakında yurda dönüp iş başına geleceklerine inanmaya başladı. Bu iyimser tavrı özellikle babasına yazdığı mektuplarında ifadesini

bulmaktadır.

Paris kararları gereğince Ali Suâvi Londra'ya giderek Yeni Osmanlılar Cemiyeti adına Muhbir gazetesini çıkarmaya başlamıştı (31 Ağustos 1867). Ancak Muhbir'in daha ilk sayısından itibaren cemiyetin prensiplerine aykırı düşen tutumu hoşnutsuzluğa yol açtı. Nâmık Kemal ardarda Londra'ya gidip arayı düzeltmek için çok gayret sarfettiyse de bir sonuç alınamadı. Mesele, ihtarlara rağmen yolundan şaşmayan Ali Suâvi'nin protesto edilerek gazeteden Yeni Osmanlılar Cemiyeti ambleminin kaldırılmasını isteme noktasına vardı. Ali Suâvi'nin yoluna kendi bildiği gibi devam etmesi üzerine cemiyet adına çıkarılması daha önce kararlaştırılmış bulunan ikinci gazetenin yayın sahasına konması artık zaruret haline gelmişken Sadrazam Âlî Paşa ve Bâbıâli ile münasebetlerini düzelterek kendisine ikbal yolunun yeniden açılmasını beklemekte olan Mustafa Fâzıl Paşa bu hususta isteksiz davranmış ve tereddütlerinden kolay kolay vazgeçmemişti. Gazetenin nerede çıkarılacağı, nasıl yönetileceği, kimin idaresi altında olacağı cemiyet üyeleri arasında problem doğurmuş, sürüp giden anlaşmazlık ve çekişmeler yüzünden yayımına bir türlü geçilememiş, Mustafa Fâzıl'dan nihayet çıkarılmasına izin alınabilmişti. Hürriyet adı verilen gazetenin ilk sayısı 29 Haziran 1868'de Londra'da yayımlandı. İlk iki sayısı tatmin edici bulunmayınca idaresi üçüncü sayıdan itibaren Nâmık Kemal'e verildi. Avrupa'ya gelişinden beri yazı ve yayın faaliyetinde bulunmasına izin verilmeyen Nâmık Kemal'in iş başına geçmesiyle Hürriyet büyük bir atılım yaparak Bâbıâli'yi rahatsız eden kuvvetli bir muhalefet cephesi oluşturdu. Hürriyet'te şiddetli bir siyasî mücadeleye girişen Nâmık Kemal'in en çok üzerinde durduğu meseleler ülkede meşrutiyet idaresinin kurulması, idarî ve içtimaî müesseselerdeki bozukluklarla bunların ıslahı çareleriydi. Bütün bu meselelerde onun çıkış ve varış noktası ferdin ve halkın siyasî hürriyetini elde etmesi, iktidara karşı vatandaşlık haklarının korunması, idarî keyfîliklerin önlenmesi, idarenin parlamento tarafından denetlenmesi hususlarıydı. Bu yolda kaleme aldığı yazılar içinde "Ve şâvirhüm fi'l-emr" ile "Usûl-i Meşveret Hakkında Mektuplar" adlı yazı dizisinde kendisinin ve Yeni Osmanlılar'ın uğrunda mücadele verdikleri davanın esaslarını, temel noktalarını görmek mümkündür. Gazetenin esas yazıları Nâmık Kemal ve Ziyâ Paşa'nın kaleminden çıkıyordu. Yazıların büyük bir kısmı ayrıca Nâmık Kemal'in tashihinden geçiyordu. Her ikisi de yazılarının çoğu imzasız olduklarından

bunlardan hangisinin Kemal yahut Ziyâ Paşa'ya ait olduğu günümüze kadar ihtilâflı bir mesele teşkil etmiştir.

Yeni Osmanlılar'ın Avrupa'daki hayatları âhenk içinde gitmemiş, münasebetleri gerek kendi içlerinde, gerekse Mustafa Fâzıl'ın tavrı sebebiyle ilk zamanlardaki dayanışmayı yavaş yavaş kaybetmişti. İstanbul'da yeni ikbal mevkileri beklentisi içinde olan Mustafa Fâzıl artık onlardan ayrı görünmeye, Bâbıâli ile iyiden iyiye düzelme yoluna girmiş münasebetlerine gölge düşürecek yayımlar yapılmasını istemez bir tutum takınmaya ihtiyaç hissediyordu. Mustafa Fâzıl'dan cemiyet mensuplarına yollarını ayırıp tahsisatlarını kesmek, gazetenin yayımını durdurmak gibi tehditlerin gelmeye başlaması üzerine asıl muhatap mevkiinde bulunan Nâmık Kemal, kendisine karşı sadık duruşunu muhafaza etmekle beraber onun, kendisi tarafından çağırıldıkları gurbet hayatını ve oradaki faaliyetlerini sürdürebilmeleri yolunda omuzladığı birtakım yazılı taahhütleri, verdiği imzalı senetleri ortaya süreceği ve gerekirse hukukî yollara başvurup haklarını koruyacakları şeklindeki mukabil tehditlerini dolaylı olarak paşanın çevresine ulaştırmaktan da geri kalmaz. Ziyâ Paşa hidiv yanlısı tutumunu sürdürürken buna paralel olarak Mustafa Fâzıl daha da kesin tonda, "Ya susarlar, ya tahsisleri kesilir" yollu tehditleri onlara intikal ettiriyordu. İş, Mustafa Fâzıl'ın Nâmık Kemal'den Hürriyet'i tatil edip gazeteyi terketmesini istemeye kadar vardı. Bu taleplerden bunalsa da Mustafa Fâzıl'a sadık tutumunu bırakmayan Nâmık Kemal nihayet 63. nüshasında Hürriyet'ten kesin olarak ayrıldı (6 Eylül 1869). Hakkında İngiltere hükümetinin başlattığı adlî takip yüzünden Londra'dan kaçarak Cenevre'ye yerleşen Ziyâ Paşa ise Hürriyet'i orada yayımlamaya devam etti. Londra'dan ayrılmayan Kemal de, kendini daha önceden giriştiği, Hâfız Osman hattı Kur'ân-ı Kerîm'in baskı işini tamamlamaya iyiden iyiye verir.

Avrupa'da hayatlarını sürdürmekte olan Yeni Osmanlılar'ın çoğu, uğrunda gurbete düştükleri gayenin mevcut şartlarda gerçekleşmesinin mümkün olmayacağını anlayarak ülkeye dönüş çarelerini aramaya başlamışlardı. Etrafındakiler gittikçe azalırken Nâmık Kemal'in de yurda dönmesine zemin hazırlayıcı bazı teşebbüslere girişilmiş bulunuluyordu. Sadrazam Âlî Paşa nezdinde Mustafa Fâzıl çevresince bu hususta yürütülen teşebbüsler ilerlerken Nâmık Kemal, resmî mercilerin telkin ve tavsiyesiyle kendisinin

ve arkadaşlarının Hürriyet ile hiçbir ilişkileri bulunmadığına dair bir mektup yazarak gazetede yayımlanmak üzere Ziyâ Paşa'ya gönderdi. Ancak Ziyâ Paşa 7 Ocak 1870 tarihli bu mektubu gazeteye koymadı. Bunun üzerine mektubun hükümet aracılığıyla bir İstanbul gazetesinde neşri sağlandı (Terakkî, nr. 308, 8 Zilhicce 1286 / 10 Mart 1870).

Altı ay kadar sonra Zaptiye Nâzırı Hüsnü Paşa, Fransız-Alman muharebesinin başlamasını vesile edinerek şüphesiz Âlî Paşa'nın telkiniyle yazdığı 18 Temmuz 1870 ve 9 Ağustos 1870 tarihli iki mektupla Nâmık Kemal'i İstanbul'a davet etti (Süleyman Nazif, İki Dost, s. 17). Dönüşünde riayet edeceğine dair söz vermesi istenen bir hususla ilgili olarak Nâmık Kemal ile Viyana sefiri Haydar Bey arasında mektuplaşma yolu ile müzakereler sürdürüldü. Onun dönüşünün herhangi bir şarta bağlanmaması üzerinde ısrar ettiği, bu yüzden İstanbul'a gelişinin geciktiği anlaşılmaktadır. Nihayet Haydar Bey'in halefi ve Mustafa Fâzıl Paşa'nın damadı Halil Paşa'nın sefirliği zamanında 1870 Ekiminde Viyana'ya gelen Nâmık Kemal 24 Kasım 1870'te İstanbul'a ulaştı.

Nâmık Kemal'in Avrupa'da kaldığı dönemde edebiyat ve fikir sahasında ne gibi çalışmalar yaptığı hususunda fazla bilgi yoktur. Bu yıllarda onun sanat hareketlerinden ziyade Avrupa'nın umumi yaşayışı, idarî durumu, iktisadî seviyesi, hukuku, siyasî müesseseleriyle ilgilendiği söylenebilir. Rivayete göre Paris'te hukuk

âlimi Emile Accolas'dan hukuk dersleri almış, ekonomi-politik alanına yakın bir ilgi göstermiştir (Ebüzziyâ Tevfik, Kemal, s. 20). Londra'da sıkı bir dostluk kurduğu ticaret ve iş adamı, politikacı, gazeteci gibi değişik hüviyetlere sahip Fanton adlı bir İngiliz'den hukuk dersleri aldığı etraflıca bilinmektedir (Kuntay, I, 321, 537). Ebüzziyâ'nın, Nâmık Kemal'in Avrupa'da göRüştüğünü söylediği şahsiyetlerden ismine erişilebilmiş tek sima, İstanbul'dan dostu olan gazeteci Theodor Kasab vasıtasıyla tanıştığı Alexandre Dumaspère'dir (a.g.e., I, 589). Ziyâ Paşa'nın da Dumaspère ile göRüştüğü belirtilmektedir (Nâzım Paşa, "Bir Devrin Tarihi", Cumhuriyet, 1932, nr. 2770). Nâmık Kemal'in Paris'te Yeni Osmanlılar ile arkadaş olan ve onlar Hakkında görüş ve hâtıralarını kaleme alan tarihçi Léon Cahun ile de dostluğu bilinmektedir (krş. Kuntay, I, 530; Abdurrahman Şeref, Târih Musâhabeleri, İstanbul 1339, s. 176, 185). Avrupa'dan yazdığı

mektuplardan onun gazetecilik ve siyasî faaliyetleri dışında fırsat yaratıp sık sık tiyatroya gittiği, Fransız klasikleri ve sahne eserleriyle, Shakespeare okuduğu öğrenilmektedir. Daha önce kalem oynatmadığı tiyatro ve roman alanında eser vermesi ancak Avrupa'daki devreden sonradır. Dönüşte "medeniyet" ve "terakkî", üzerinde en fazla durduğu kelime ve kavramlar haline gelmişti. Avrupa'ya gitmeden önce oldukça kitâbî mahiyette temas ettiği medeniyet meselesini dönüşte şahsî müşahedeleriyle zenginleşmiş olarak daha etraflı bir şekilde ele aldığı görülmektedir.

Nâmık Kemal, Batı kültürünü Londra ve Paris'ten başka Brüksel ve Viyana gibi diğer büyük merkezlerinde yaşayarak tanımıştır. Bu kültürle temaslarının asıl sonuçları yurda dönüşünde kendini hissettirmiş, siyasî ve edebî hüviyeti bu devrede büyük bir gelişme göstermiştir. Dönüş izni verilirken yazı yazmaması şart koşulduğundan Âlî Paşa hayatta olduğu müddetçe yazı faaliyetinde bulunmamış, Âlî Paşa'nın kendisinden Fransız-Alman harbine dair bir lâyiha istemesi üzerine paşanın takdirini kazanan bir lâyiha hazırlamıştır (lâyihanın bir parçası için bk. "Kemal Bey'in Bir Mütâlaa-yi Siyâsiyyesi", Mecmûa-i Ebüzziyâ, gurre-i Muharrem 1298, nr. 8, s. 225-231). İlk yıl ara sıra Diyojen'de imzasız fıkralar yayımlayan Nâmık Kemal'in yeniden neşir faaliyetine başlaması Âlî Paşa'nın ölümünden (7 Eylül 1871) sonra mümkün olmuştur.

Yeni Osmanlılar, örgütleri dağılmış ve başları eğik olarak yurda döndüklerinde daha sert ve daha otoriter bir Abdülaziz Türkiyesi'yle karşılaşmışlar, birbirlerinden kopuk vaziyette bir kısmı hükümet cephesinin kanatları altına girmiş, bazıları da kabullendikleri taşra memuriyetleriyle birer köşeye dağılmıştır. Nâmık Kemal ve Ebüzziyâ gibi İstanbul'da kalanların münasebetleri, eski hâmileri Mustafa Fâzıl Paşa bir müddet sonra sahneden tamamıyla çekilmiş olmakla kendilerine zaman zaman para yardımında bulunan ve durumu perde arkasından takip eden Veliaht Murad Efendi etrafında gelişmiştir. Bu temasların başını çeken Nâmık Kemal, mensup oldukları localar ayrı olsa da aynı çevre içinde bulunmaktan gelen yakınlık ve kolaylıkla aradaki münasebeti yürütme imkânını elinde tutuyordu. Yakın bir gelecekte taht değişikliği beklentisinde ve bu yönde bazı tertipler içinde olan Murad Efendi ile Nâmık Kemal'in temasları farkedilecek derecede sıklaşmıştı.

Dağılmış cemiyetin Avrupa'da kalan son üyelerinin de İstanbul'a gelmesiyle kalemi bırakma niyetinde olmayan küçük bir grup çok geçmeden seslerini duyurma arayışı içine girdi. Yayın susamışlığı çeken Nâmık Kemal, Âlî Paşa'nın ölümünden sonra onun yerini alan Mahmud Nedim Paşa'nın sadâretinde ilân edilen umumi af üzerine Avrupa'dan dönen Nûri, Reşad gibi arkadaşları ve İstanbul'da olan Ebüzziyâ Tevfik ile birlikte İstikbal adıyla bir gazete çıkarmak üzere teşebbüse geçti. İstenilen izin verilmeyince bir mizah ve haber gazetesi şeklinde neşredilen İbret gazetesini kiralayan grup, gazetenin yeni kadrosunu ve takip edeceği gayeyi ilân eden bir beyannâme ile 13 Haziran 1872'de neşriyata başladı. Nâmık Kemal'in başmuharrirliğini üstlendiği İbret onun en geniş kalem faaliyeti gösterdiği gazete olmuş, en olgun ve en parlak makalelerini burada neşretmiştir. Tasvîr-i Efkâr'ın uzun müddet haftada bir, Hürriyet'in iki defa yayımlanmasına karşılık kıtaca onlardan çok geniş ve büyük olan İbret haftada beş gün çıkıyor, Nâmık Kemal'in yazdığı başmakaleler bazan gazetenin üç tam sayfasını kaplıyordu. İbret gazetesi onun elinde, bir haber gazetesinden ziyade içtimaî ve millî davaları ele alan bir fikir gazetesi mahiyetini almıştır. Fikrî cephesiyle olduğu kadar şekilce de Türk basınında yeni bir devir açan İbret (Ebüzziyâ Tevfik, Salnâme-i Hadîka, İstanbul 1290, s. 83), Hidiv İsmâil Paşa'nın emellerine hizmet eden Hakāyiku'l-vekāyi' gazetesi ile Mısır meselesi yüzünden giriştiği münakaşa ve Midhat Paşa'nın Bağdat valiliğinden istifası Hakkında çıkarılan dedikodulara karşı kaleme alınan "Garaz Marazdır" adlı makale sebebiyle çıkışından yirmi yedi gün sonra 19. nüshasında dört ay süreyle kapatılma cezasına uğradı (10 Temmuz 1872).

Sadrazam Mahmud Nedim Paşa bununla da kalmayarak şahsını ve icraatını şiddetle tenkit eden gazetenin ileri gelen yazarlarından Nûri, Ebüzziyâ Tevfik ve Reşad beylerle teknik işlerini yürüten Âgâh Efendi'yi taşrada birer memuriyete tayin ettirip (22 Temmuz 1872) İstanbul'dan uzaklaştırmak istedi. Bu tayinlerle İbret yazar kadrosunu kaybetmiş oluyordu. Nâmık Kemal'e doğrudan doğruya dokunulmamasında sadrazamın yeğeni ve Nâmık Kemal'in yakın dava arkadaşı Mehmed Bey'in ricasının tesiri olduğu söylenir. Taşraya tayini çıkanlar çeşitli bahanelerle gidişlerini geciktirdikleri sırada Mahmud Nedim Paşa azledilip (31 Temmuz 1872) sadârete Midhat Paşa'nın gelmesiyle tayin yerlerine gitmekten kurtulduklarını zannederken Midhat Paşa'nın ilk icraatlarından

biri Nâmık Kemal'i Gelibolu mutasarrıflığına tayin etmek oldu (9 Ağustos 1872). Tayin haberi basında yer almakta gecikmedi. Arkadaşları gibi tayin yerine gitmeyi savsaklayan Nâmık Kemal, Midhat Paşa'nın baskıları sonunda nihayet 26 Eylül 1872'de İstanbul'dan Gelibolu'ya hareket etti.

Gelibolu'da sevinç gösterileriyle karşılanan Nâmık Kemal'in ilk işi okulların durumunu öğrenmek, yörenin maarif meseleleri Hakkında bilgi almak oldu. O zamana kadar idarecilik tecrübesi olmadığı halde daha işin başında ortaya koyduğu müşahede ve tahkik kabiliyetiyle başarılı icraata girişti. Memur ve eşraftan bazılarının devleti zarara sokan yolsuzluklarının üstüne gitmekten çekinmedi. Ancak menfaatleri bozulan eşraf ve kişilerin Bâbıâli'de, aleyhinde döndürdükleri oyun ve iftiralarla tertipledikleri şikâyetler sebebiyle Mütercim Rüşdü Paşa'nın sadâreti zamanında 11 Aralık 1872'de görevinden azledildi. Oranın başı boş köpeklerini karşı yakada Çardak'a topluca sürdürmesi de sebepler arasında gösterilir. Nâmık Kemal, Gelibolu'da kaldığı üç aylık kısa süre içinde idarî başarıları yanında verimli bir yazı hayatı ortaya koydu. Muhtemelen Midhat Paşa'nın tesiriyle ceza müddetinin dolmasına daha kırk gün varken ve Gelibolu'ya varışından ise üç gün sonra İbret'in çıkmasına izin verildi (30 Eylül 1872). Yazılarını oradan bu defa B. M. (başmuharrir) rumuzu ile sürdüren Nâmık Kemal, Evrâk-ı Perîşân'ın baştan üç kitabının yayın alanına girişini de bu dönemde gerçekleştirdi. Ebüzziyâ'nın yeni çıkarmaya

başladığı Sirâc gazetesine de (15 Mart 1873) imza yerine N. K. kısaltması ile hükümet ve idareye karşı eski tutumunu devam ettiren yazılar yetiştirmekten geri kalmadı.

Ebüzziyâ Tevfik'in, gerçeğe aykırılığını bile bile Nâmık Kemal'in Gelibolu'ya gönderilmesini doğrudan doğruya Mahmud Nedim Paşa'ya atfetmesi, Nâmık Kemal'e karşı bu muamelesinden dolayı Midhat Paşa'nın hürriyetçi imajına gölge düşürmeme gayesini taşımaktadır. O zamandan beri kabul görüp varlığını sürdürmüş olan bu yanlış kanaate karşı asıl gerçek ilk defa Ziyad Ebüzziya tarafından meydana konularak etraflı bir şekilde ele alınmıştır (Yeni Osmanlılar Tarihi, III, 441-452, notlar bölümü). Açıklamaya göre Midhat Paşa'nın bu davranışının sebebi, Nâmık Kemal'in Veliaht Murad Efendi ile sürdürdüğü temasların veliaht çevresince Sultan Abdülaziz'e karşı hazırlıkları yürütülmekte olan bir komplo dolayısıyla

tehlikeli bir mecraya girdiğini farketmesi, gerçekleştiği takdirde pek büyük yankılar ve beklenmedik sonuçlar doğurabilecek böyle bir hadisenin kendi sadâreti sırasında patlak vermesinden kaçınmak istemesidir. Bunun yanında Midhat Paşa'nın böyle bir hadiseye bulaşmasını önlemekle aynı zamanda Nâmık Kemal'i korumak istemiş olduğu da söylenebilir. Başını Veliaht Murad Efendi'nin çektiği bu komplo tertiplerinden şehzadeliği sırasında haberdar bulunan ve kendisini bunun uzağında tutmuş olan Sultan Abdülhamid'in tarih belirtmeksizin komplocular içinde Nâmık Kemal'in de bulunduğuna dair sözleri (İbnülemin, TTEM, nr. 13 [90] [1926], s. 60) bu açıklamaya ayrıca kuvvet verir.

25 Aralık 1872'de İstanbul'a dönen Nâmık Kemal tekrar İbret'in başına geçti. Sadâretten ayrılmış olmakla Midhat Paşa'nın kendisi üzerinde kurduğu baskının artık kalktığı bu devrede hükümetlerin icraatına karşı öncekinden daha şiddetli bir mücadeleye girişti. Sadrazam Mütercim Rüşdü Paşa iktidarının matbuatı gittikçe ağır kayıtlar altına koyan, kitaba sansür getiren, Evrâk-ı Perîşân'ın yeni baskılarının yapılmasını hükümet kontrolü ve iznine bağlayan yasakçı tutumunu protesto eden uzun makaleler yazdı. Sonuçta gazete 110. sayısında bu defa bir ay müddetle kapatıldı (6 Şubat 1873).

Nâmık Kemal memlekette tiyatro kültürü ve sevgisini yaymak, bu yolda seviyeli temsiller sahneye koymak maksadıyla İstanbul'da teşekkül etmiş tiyatro komitesinin üyeleri arasında bulunuyordu. Kendisinin ilk tiyatro eseri olan Vatan yâhud Silistre'yi buraya vermek üzere kaleme almayı üstlenmişti. İbret'in kapalı kaldığı zaman içinde eserini tamamladı. Gazete bunu ilk sayfasında bizzat Nâmık Kemal'in kaleminden haber yaparak duyururken (İbret, nr. 127, 2 Safer 1290 / 31 Mart 1873), bir yandan eserin provalarına geçilmiş olduğuna dair temsilden bir ay önce tiyatronun panosuna konulan bir ilân oyuna karşı ilgi ve meraka ayrıca zemin hazırlar. Nâmık Kemal'in yeni ve farklı bir muhteva kattığı vatan kavramı ve sevgisinin izah ve tahlilini yaptığı "Vatan" başlıklı başyazısı temsilin fikrî ve psikolojik atmosferini önceden hazırlamış bulunuyordu (İbret, nr. 121, 22 Muharrem 1290 / 10 Mart 1289). Temsilden önceki günde gazetede tiyatronun sosyal faydalarını, millet hayatındaki rol ve tesirlerini, doğuşundan bu yana geçirdiği tarihî seyri anlatan "Tiyatro" başlıklı bir başmakalesi de yayımlandı (İbret, nr. 127, 2 Safer 1290 / 19 Mart 1289 [31

Mart 1873]).

Vatan yâhud Silistre'nin 1 Nisan Salı gecesi Gedik Paşa Tiyatrosu'nda gerçekleştirilen ilk temsili tarihî bir hadise oldu. Tiyatroyu doldurmuş olan seyirci kitlesi tarafından yükselen, "Yaşasın vatan! Yaşasın Kemal! Yaşa vatanın Kemali!" nidaları gittikçe artarak sokağa taştı. Bununla da kalmayarak tiyatroda bulamadıkları Nâmık Kemal'i görmek ve tebrik edebilmek için oradan harekete geçen bir kafile gece yarısı elde fener yollara düşüp Unkapanı Köprüsü'nü aşarak Galatasaray'da gazetenin idarehanesine dayandı. Orada da bulamadıkları Nâmık Kemal'e kendilerine müstesna duygular yaşattığı için şükran ve tebriklerini sundukları bir mesaj bıraktılar. Bir gün sonraki İbret temsilde yaşananları anlatan yazılarla çıktı. Temsilin tekrarlanması yolunda umumi arzu üzerine 3 Nisan 1873'te Vatan yâhud Silistre'nin ikinci temsili gerçekleştirildi. Bu gece de aynı tezahürat devam etti. Türk tiyatro tarihinin henüz başlangıçta şahit olduğu bu müstesna vak'ayı haberleri ve çeşitli yazılarıyla parlak bir şekilde kamuoyuna aksettiren İbret'i hükümet 132. sayısında bu defa çıkmamak üzere toptan lağvetti (5 Nisan 1873). İbret'in yanı sıra Sirâc da kapatılmıştı. Ertesi gün Nâmık Kemal ve gazetenin yazar kadrosunun ileri gelenlerinden Ebüzziyâ Tevfik, Nûri, Bereketzâde İsmâil Hakkı ile Ahmed Midhat tiyatroda bulundukları sırada bir bir tevkif edilip hapishaneye gönderildi (6 Nisan 1873) ve mahkemeye dahi çıkarılmaksızın, Sultan Abdülaziz'in hepsini muzır neşriyat ve harekette bulunmakla suçlayan 9 Nisan 1873 tarihli fermanıyla aynı gün gemiyle kalebent olarak gönderildikleri sürgün yerlerine gitmek üzere yola çıkarıldı (bu sürgün yolculuğunun safhaları Hakkında geniş bilgi ve ilgili kaynaklar için bk. Ömer Faruk Akün, Nâmık Kemal'in Mektubları, s. 395-407).

Sadece Basîret gazetesinin sürgün haberini kısaca vermesine karşılık hükümet yanlısı iki gazete Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis ve Hakāyiku'l-vekāyi' hükümet çevresince duyulan tepkinin sözcülüğünü üstlenip bu nümayişlerin, ardında şahsî hesaplar yatan ve millî heyecan rengi verilmek istenen kışkırtmalar dolayısıyla meydana geldiği yolunda suçlayıcı bir tavır ortaya koydu. İktidarın görüşünü daha da kuvvetle aksettiren yarı resmî Fransızca gazete ise isim vermeden, fakat Nâmık Kemal'i hedef tuttuğu hemen belli olan imalarla haris bir şahsın, "popülarite"sine dayanarak halkın duygularını istismara kalkıştığını ifade etti; bu olup bitenlere

yumuşak davranmakla tenkit eder gibi göründüğü idareden suçlulara karşı hiç müsamaha göstermeksizin gereken en ağır tedbirleri almasını istedi (La Turquie, nr. 84, 12 Avril 1873).

Nâmık Kemal ve arkadaşlarının sürgün edilmesindeki asıl sebebin Veliaht Murad Efendi ile sürdürdükleri temasları olduğu anlaşılmaktadır. Oyunu temsile koyan Güllü Agop'un Tiyatroyı Osmânî kumpanyasının herhangi bir şekilde ceza almaması ve aynı yılın sonbaharındaki yeni tiyatro sezonundan başlayarak oyunun temsil edilmesine İstanbul dışında izin verilmesi de meselenin doğrudan doğruya Vatan yâhud Silistre ile ilgisi olmadığını göstermektedir. Nitekim yeni tiyatro sezonunda Tiyatroyı Osmânî kumpanyasının Selânik'ten başlayarak Vatan yâhud Silistre temsillerine devam ettiği bilinmektedir. Eserin çeşitli baskılarının yapılmasına da müdahale edilmemiştir. Sürgünler, gemide sürgün bahsini tartıştıkları esnada başlarına bu işin içlerinden bazılarının Murad Efendi ile olan temasları yüzünden geldiğini söylerlerken Ahmed Midhat Efendi de veliahtla hiçbir ilgisi ve teması olmadığı halde ötekiler adına bu âkıbete uğramakta oluşuna hayıflanır (Menfâ, s. 79-81).

Kemal, kendisini bir gecede şöhretin zirvesine çıkaran Vatan yâhud Silistre zaferini takip eden bu sürgün hayatı ile bir kahraman çehresi kazandı. Magosa'ya varışının ilk gecesi Topçular Kışlası'nın zindan odasına konulan Nâmık Kemal'in içinde bulunduğu şartlar mutasarrıf Veys Paşa

ve haleflerinin gösterdiği anlayış sayesinde gittikçe düzeldi. On dört ay sonra sağlık durumunu ileri sürerek başka bir yere nakli için kendine yakın bildiği bazı devlet adamları nezdinde teşebbüslerde bulundu (Kuntay, II/1, s. 611-621). Otuz sekiz ay süren Magosa sürgünü ile Nâmık Kemal'in hayatında faal gazetecilik devri kapanırken edebî hayatının en verimli devresi başladı. İlk piyesiyle Midilli'de biten sonuncu piyesi istisna edilirse diğer bütün tiyatro eserlerini, İntibah adlı ilk romanını, meşhur edebî tenkitlerini burada meydana getirdi. Magosa'ya gelir gelmez Âkif Bey'i yazmaya koyuldu. İstanbul'da iken ilk müsveddelerini hazırladığı Gülnihal'i bitirdi. Zavallı Çocuk ve Kara Belâ'yı kaleme aldı. Celâleddin Hârizmşah'ı yazmaya başladı. Kanije, Silistre Muhasarası, Nevruz Bey'in Tercüme-i Hâli, Rüyâ, İntibah, Tahrîb-i Harâbât, Tâkîb-i Harâbât, İrfan Paşa'ya Mektup, Mes Prisons Muâhezesi, Bahâr-ı Dâniş tercüme ve

mukaddimesiyle İntibah mukaddimesini burada yazdığı gibi Târîh-i Askerî'yi de yine Magosa'da hazırladı. Geride bıraktığı İstanbul çevresi ve dostları ile mektuplaşmaları ve kendisine gönderilmekte olan gazeteler sayesinde İstanbul'un siyaset ve edebiyat haberlerini yakından takip etti; ayrıca matbuatta isimleri yeni yeni görülmeye başlanan genç edebiyatçılarla ilgilendi. Aralarında Abdülhak Hâmid de olmak üzere bazılarını mektupla bizzat arayıp kendilerine yol göstermeye çalıştı. Neşriyattan menedildiği için eserlerini imzasız olarak veya başkalarının adı altında neşretti. Nâmık Kemal'in Magosa hayatının kayda değer bir hadisesi de Kuleli Vak'ası dolayısıyla buraya sürülen Şeyh Ahmed adlı yaşlı bir âlimle tanışmasıdır. O zamana kadar tanıdığı fikir adamları arasında bir benzerini görmediğini ve kendisinden çok istifade ettiğini söylediği Şeyh Ahmed'in onun üzerinde önemli bir tesiri olduğu tahmin edilmektedir. Nâmık Kemal'in sürgünden kurtulması Abdülaziz'in hal'i ile mümkün oldu. V. Murad'ın tahta geçmesinden (30 Mayıs 1876) üç gün sonra kendisi ve sürgündeki arkadaşları Hakkında çıkan afla hep birlikte hürriyetlerine kavuştular. Akkâ'dan gelen Nûri ve İsmâil Hakkı beylerle buluşan Nâmık Kemal arkadaşlarıyla beraber 14 Haziran 1876 Cuma günü Kıbrıs'tan ayrıldı. İzmir'de bir hafta kadar misafir edildikten sonra İstanbul'a doğru yola çıktı. Vapur Gelibolu'ya uğradığında halk mutasarrıflığı sırasında iyi hâtıralar bırakmış olan Nâmık Kemal'i sevinçle karşıladı. Nâmık Kemal ve arkadaşlarını getiren gemi İstanbul limanına demir attığı sırada (19 Haziran 1876) etrafı yüzlerce kayık, sandal ve tekne ile kuşatıldı. Kemal ve arkadaşları güverteye çıkmaktan kendini alamayan kalabalık tarafından tebrik edildi.

İstanbul'a ayak bastığında yıllardan beri Meşrutiyet için büyük ümitlerle bağlandığı Sultan Murad'ı aklını oynatmış bulması Nâmık Kemal'i büyük bir hayal kırıklığına uğrattı. V. Murad'ın yerine meşrutiyeti tesis edeceği vaadiyle II. Abdülhamid tahta çıkarıldı (31 Ağustos 1876). V. Murad'ın tahtta bulunduğu istikrarsız günlerde kendine faal bir mevki verilmemiş olan Nâmık Kemal, Abdülhamid'in cülûsundan on yedi gün sonra Şûrâ-yı Devlet üyeliğine getirildi (İttihad, nr. 53, 7 Eylül 1292). Bunun arkasından 7 Ekim 1876'da Kānûn-ı Esâsî'yi hazırlamak için kurulmuş olan heyete 2 Kasım 1876 tarihinde üye tayin edildi. Nâmık Kemal burada Kānûn-ı Esâsî lâyihasının metnini yazmakla görevlendirilen komisyona da alındı. Bu çalışmalara dahil olmadan önce meşrutiyet aleyhinde faaliyette bulunanlara

karşı İttihad gazetesinde bunların muhakemesiz olarak sürülmesini isteyen şiddetli yazılar yazmıştı. Nâmık Kemal'i zaman zaman huzuruna kabul ederek kendisiyle Kānûn-ı Esâsî üzerinde görüşen Abdülhamid, heyette uzun tartışmalar sonunda hazırlanıp Midhat Paşa tarafından kendisine takdim edilen Kānûn-ı Esâsî lâyihasını, içinde memleketin bünyesine uygun olmayan taraflar bulunduğunu ileri sürerek üzerinde gerekli tâdillerin yapılması için Vükelâ Meclisi'ne havale ettirdi. Nâmık Kemal, yazılışında büyük payı bulunan lâyihanın bu mecliste mühim değişikliklere uğraması üzerine Abdülhamid'e arîzalar sunarak bu değişikliklerin mahzurlarını belirtmeye çalıştı. Bu arîzaların birinde (İbnülemin, Son Sadrıazamlar, III, 344), lâyihanın başında hükümdarın hak ve yetkilerini tesbit eden maddelerin hükümdarlık haklarını ihlâl edeceği düşüncesiyle Vükelâ Meclisi'nce kaldırılmasını ve bunların yerine konulan bir mukaddime ile Kānûn-ı Esâsî'nin Bâbıâli tarafından verilmiş bir sadâret emri gibi gösterilmesini tenkit etti. Hükümdarın hak ve yetkilerinin Kānun-ı Esâsî'de gösterilmesinin bunların kısılması demek olmadığını, bunları belirleyen maddelerin kaldırılması halinde asıl o zaman hükümdarın bazı önemli yetkilerinin başka ellere geçeceğini bildirdi (krş. AA, I, 246). Bütün yetkilerin Bâbıâli'de toplanmasını istemediği anlaşılan Kemal'in hükümdarın hukukunu koruma adına, kabine reisinin mevki ve salahiyetini tahdit etmek isteyen hatalı bir düşüncede bulunduğu görülür. Nâmık Kemal'in, padişahın haklarını koruma yolundaki düşünce ve müdahaleleri, Ahmed Midhat Efendi'nin Abdülhamid'in emriyle yazdığı Üss-i İnkılâb'ında onun Kānûn-ı Esâsî'ye muhalefette bulunduğu yolunda aleyhinde kullanılmak istenmiştir. Nâmık Kemal diğer bir arîzasında (İbnülemin, Son Sadrıazamlar, III, 347), hükümdara şüpheli gördüğü bir şahsı ülkeden çıkarma Hakkını tanıyan 113. maddeye itiraz ederek bunun Kānûn-ı Esâsî'yi hiç hükmüne indireceğini bildirdi. Ancak Abdülhamid Kānûn-ı Esâsî'yi kabulde tereddüt gösteriyor ve Damad Mahmud Celâleddin Paşa vasıtasıyla koydurulan bu maddenin kanun metnine ilâve edilmesinde ısrar ediyordu. Neticede bu maddenin ilâvesiyle Kānûn-ı Esâsî'yi ilân etti (23 Aralık 1876). Fakat bunun arkasından Kānûn-ı Esâsî'nin gerçekleşmesinde başlıca rolü olan önemli şahsiyetlerin Abdülhamid tarafından birer birer İstanbul'dan uzaklaştırıldığı bir safha geldi. Sırbistan ve Karadağ harekâtı sırasında kış şartları dolayısıyla askere giyecek, çamaşır gibi yardımlar toplayıp yollamak maksadıyla teşkil edilmiş olan ve Ziyâ Paşa'nın reis, Nâmık Kemal'in üye olarak faal rol

oynadıkları Hediyye-i Askeriyye Cemiyeti'nin kendisinden izin almadan Kānûn-ı Esâsî'nin ilânından beş gün sonra "asâkir-i milliyye taburları" adı altında gençlerden üniformalı milis birlikleri kurmaya başlaması ve cemiyet mensuplarının Midhat Paşa'nın konağı önünde tezahürat yapmaları, sokaklardan Nâmık Kemal'in vatan şiirlerini yüksek sesle söyleyerek geçmeleri gibi hareketleri Abdülhamid'i endişelendirdi. Abdülhamid, önce Süleyman Paşa'yı Hersek kumandanlığına tayin ederek İstanbul'dan uzaklaştırdı, ardından asâkir-i milliyye taburlarını lağvetti. Bu münasebetle bazı yerlerde kendi aleyhinde konuştuğu ihbar edilen Ziyâ Paşa ile Nâmık Kemal'in bir memuriyetle derhal İstanbul'dan uzaklaştırılmalarını Midhat Paşa'dan istedi. Ziyâ Paşa, Suriye valiliğine tayinini kabul ederek Kānûn-ı Esâsî'nin ilânı daha üç haftayı doldurmamışken (10 Ocak 1877) pâyitahttan ayrıldı. Nâmık Kemal, Abdülhamid'in başka bir memuriyete gitmesi için Midhat Paşa'yı şifahî iradelerle sıkıştırmasına rağmen İstanbul'da kalmak için direniyordu (Mahmud Celâleddin, Mir'ât-ı Hakîkat, I, 266-267). 9 Ocak 1877'de İstanbul mebusluğuna adaylığı hakkında neşriyat yapılmış, 3 Şubat 1877'de

Tahran sefiri olacağı söylentileri çıkmıştı. 4 Şubat 1877 tarihinde saraya, Nâmık Kemal'in asâkir-i milliyye teşkilâtının lağvedildiği gün mülemma' bir beyit okuyarak Abdülhamid'in de tahttan indirileceğini telmih eden Arapça bir mesel söylediğini, çeşitli yerlerde onu hal'edip yerine Murad'ı veya Mekke şerifini geçirmekten bahsettiğini ihbar eden dört jurnal verildi (Kuntay, II/2, s. 165-169). Ertesi gün Midhat Paşa sadâretten azledilerek Avrupa'ya sürgüne gönderildi. Bir sonraki gün de Nâmık Kemal tevkif edildi. Gazetelerde 7 Şubat'tan itibaren tevkifine dair bazı haberler çıkmaya başladı (Vakit, nr. 462, 26 Kânunusâni 1292 / 23 Muharrem 1294; Cerîde-i Havâdis, nr. 3314, 28 Muharrem 1294 [12 Şubat 1877]). Bu tevkifin tarihi doğru olarak 6 Şubat 1877 şeklinde verilmektedir (İsmail Hikmet, I, 228). Nâmık Kemal, iki ay kadar süren bir sorgulama safhasının ardından 11 Nisan'da Subhi Paşa'nın reisliğindeki cinayet mahkemesinde yargılanmaya başlandı (Cerîde-i Havâdis, nr. 3365, 28 Rebîülevvel 1294). Mayıs sonunda mahkeme mahkûmiyetini icap ettirecek bir suç görmeyerek görevsizlik kararı verdi (Vakit, nr. 568, 17 Mayıs 1293; Basîret, 18 Mayıs 1293). Bu durumda davaya teşkil edilecek bir dîvân-ı âlînin bakması gerekiyordu. Fakat bu dîvân-ı âlî bir türlü kurulamadı. Bunun Mithat Cemal Kuntay dahil (Namık Kemal, II/2, s. 260-265) beraat diye gösterilmesi yanlış bir

yorumdur. Mahkemenin görevsizlik kararından sonra da tutukluluğu devam eden Nâmık Kemal, beş aylık bir hapisten sonra 10 Temmuz'da padişahın iradesiyle Akdeniz adalarından birinde oturması şartı ile tahliye edildi (Cerîde-i Havâdis, nr. 3454, 2 Receb 1294; krş. Uzunçarşılı, XI/42 [1947], s. 237) ve tercihi üzerine Girit yerine Midilli adasında ikamete memur edildi, 19 Temmuz 1877'de İstanbul'dan Midilli'ye hareket etti (Cerîde-i Havâdis, nr. 3451, 9 Receb 1294). Nâmık Kemal'in Midilli'de Meclisi Meb'ûsan'ın faaliyetlerini yakından takip ettiği, güvendiği mebuslara tavsiyelerde bulunduğu, hatta müsveddesini bizzat hazırlayıp gönderdiği bir soru önergesinin bir mebus namına mecliste müzakere edildiği bilinmektedir (Kuntay, II/2, s. 282-285).

Türk-Rus savaşının talihsiz seyri ve meş'um neticeleri Nâmık Kemal için Midilli'de hayatının büyük ıstıraplarından biri oldu. Doksanüç Harbi'nin felâketleri ona "Vâveylâ", "Murabba", "Bir Muhacir Kızının İstimdadı"nın yanı sıra "Lâzımsa" redifli gazeli gibi en meşhur vatanî şiirlerini yazdırdı. Teselli için kendini verdiği bir içki gecesinde şair arkadaşı Hikmet'le oturup sabaha kadar beraberce meydana getirdiği "Vatan Mersiyesi"nin bunlar arasında ayrı bir yeri bulunmaktadır. Bu arada Rus ordusunun Ayastefanos'a (Yeşilköy) kadar gelmesinin doğurduğu infialle Sultan Abdülhamid için ağır bir hicviye yazmaktan da kendini alamadı.

Affedileceğine dair bazı şâyiaların çıktığı bir sırada gelişinden iki buçuk yıl sonra (18 Aralık 1879) Midilli'ye mutasarrıf tayin edildi. Bu tayinle Nâmık Kemal'in önüne devlet için mühim ve başarılı hizmetler yerine getirmenin yolu açıldı. Yabancı müdahalelere karşı uyandıracağı siyasî tepkilerden çekinmeyerek adada Türk menfaatlerini korumak uğrunda verdiği mücadele yüzünden şikâyet ve iftiralara, çeşitli adlî takibatlara uğradı. Ancak bunlara yılmadan göğüs gerdi. Giriştiği icraatın ve bunların beraberinde getirdiği siyasî tepkilere karşı arkasında saltanatının ilk zamanlarında kendisine, "Sen devletini, milletini seversin, ben de seni onun için severim" diyen Abdülhamid'in gizli yahut açık desteğini buldu (İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, V, 826; Fevziye Abdullah Tansel, Nâmık Kemal'in Husûsî Mektupları, II, 486-487). Nâmık Kemal padişaha devlet ve adalar Türklüğü bakımından gördüğü tehlikeleri, bu hususta yapılması gerekenleri arîzalar sunarak nakletmeye çalıştı. Gittiği adaların çeşitli köşelerinde mektepler açmak, büyük bir kısmı camiden mahrum kalmış köylere camiler yaptırmak

gibi giriştiği faaliyetlerle oraları âdeta birer şantiyeye çevirmişti.

Midilli'de göreve başladıktan kısa bir süre sonra doğuracağı siyasî yankılar bakımından ilk çetin durumla karşılaştı. İtalyan balıkçılarının ada sularında yerli balıkçıların zararına avlanmalarına sert bir şekilde engel olması İtalyan elçisi tarafından şiddetle protesto edildi. Bunun üzerine 8 Şubat 1881'de politik düşüncelerle geçici olarak vazifesinden alınıp vilâyet merkezi olan Sakız adasına çağrıldı. Üç ay sonra 20 Mayıs 1881'de yerine iade edildi (Kuntay, II/2, s. 340, 731; Rıza Nur, Türk Bilik Revüsü, s. 561; Tansel, TM, XII [1955], s. 75-78). Bu hadise üzerine kendisine Yıldız Sarayı ile doğrudan haberleşebilmesi için sarayın telgraf şifresi verildi (Kuntay, II/2, s. 339-343). Nâmık Kemal, Midilli'de ilk yıl tekrar ele aldığı Celâleddin Hârizmşah ile yeni başladığı Cezmi'nin önemli bir kısmını meydana getirdi. Araya giren fâsılalardan sonra 1881 yılı Ağustosunda her ikisini de tamamladı. Celâleddin Hârizmşah'ı Abdülhamid'e takdim etmesi üzerine rütbesi ûlâ evveline yükseltildi (28 Eylül 1881; Kuntay, II/2, s. 351-352), iki yıl sonra da (3 Ağustos 1883) ikinci rütbeden Osmânî nişanı ile taltif edildi. Bu yıllar onun sarayla münasebetlerinin düzelme yoluna girmiş göründüğü bir devredir. Midilli'de yazdığı diğer mühim bir eser de edebiyata dair son görüşlerini açıklayan Mukaddime-i Celâl'dir. 1883'te kaleme aldığı Renan Müdafaanâmesi ise Midilli'deki son eseridir.

Nâmık Kemal, Midilli despothânesinin telkinleriyle hareket eden Rum ahalinin ve onlara alet olan eşraf ve memurlardan bazı kimselerin şikâyet ve iftiraları neticesinde 15 Eylül 1884'te Rodos mutasarrıflığına nakledildi. Geçirdiği şiddetli zatürreden dolayı çok sarsılmış olarak gittiği Rodos'un güzel ikliminde sağlığı düzelen Nâmık Kemal on iki cilt olarak tasarladığı Osmanlı Tarihi'ne burada büyük bir şevkle başladı. Son üç mutasarrıflığındaki resmî yazıları onun görevlerini ihmal ettiği Hakkında çıkarılmış olan söylentilerin asılsız olduğunu ispat etmekte ve bulunduğu bu yerlerin ihtiyaç ve meselelerini kavramayı bilen, bunları önemle ele alan program ve prensip sahibi bir idare adamı vasıflarını ortaya koymaktadır. Nâmık Kemal adalardaki Türkler'in seviyesini yükseltmeye ehemmiyet vermiş, Midilli'de yirmiye yakın ilk mektep, Rodos'ta bir idâdî açtırmış, adalarda Türk nüfusunun artmasını ve millî kültürün korunmasını temin yolunda çok şuurlu bir siyaset gütmüştür. Kaleme aldığı resmî yazılar adaların meseleleri üzerinde çok dikkatli birer ıslahat programı

mahiyetindedir. Akdeniz adalarına ait meselelerin geniş bir tedkiki mahiyetinde olan, Midilli ve Rodos'ta halef ve selef olduğu eski arkadaşı Âgah Efendi'ye oralara dair aydınlatıcı bilgiler vermek üzere mektup şeklinde iki lâyihası da bilhassa zikredilmelidir (Vakit, 1341, nr. 2665-2681). Rodos'ta üç caminin inşasına ön ayak olduğu için Abdülhamid kendisine 1886 yılı Kasımında imtiyaz madalyası verdi (Kuntay, II/2, s. 29). Yabancı konsoloslardan birinin evine yapılan bir tecavüz hadisesi bu defa Nâmık Kemal'in Rodos'tan ayrılmasına sebep oldu (bu hadisenin mahiyeti Ali Ekrem [Namık Kemal, s. 70] ve Rıza Nur'da [Türk Bilik Revüsü, s. 412] farklı şekillerde gösterilir). Hadisenin siyasî bir mesele haline gelmesinden çekinildiği için vilâyet merkezi Sakız'dan Rodos'a alındı. Bunun üzerine 1877 yılı Aralık ayı başında Sakız mutasarrıflığına tayin edilen Nâmık Kemal'in

Rodos'ta iyice düzelmiş olan sağlığı Sakız'da yeniden bozuldu. Bununla beraber çok ehemmiyet verdiği Osmanlı Tarihi'ni bir an önce bitirmek arzusuyla çalışmaktan geri kalmadı. Eserin ilk cüzünün çıktığı hafta bir jurnal yüzünden neşrinin sarayca engellenmesi ve basılan nüshalarının toplattırılması Nâmık Kemal için yıkıcı bir darbe oldu ve bir daha kendini toparlayamadı. Padişaha müracaatlarının cevapsız kalmasından doğan yeis içinde iken tutulduğu zatürreden 28 Rebîülevvel 1306 (2 Aralık 1888) tarihinde vefat etti. Ölümü 4 Aralık günü İstanbul gazetelerinde kısa bir telgraf haberi olarak yer aldı. Haber dalga dalga yayılarak umumi bir teessür havası yarattı (Süleyman Nazif, Nâmık Kemal, s. 28-34). Sakız'da bir caminin hazîresinde defnedilen naaşı Ebüzziyâ'nın, ölünce Rumeli fâtihi Süleyman Paşa'nın türbesi yanına defnedilmesine dair arzusunu Abdülhamid'e bildirmesi ve padişah tarafından kabul edilmesi üzerine üç gün sonra Gelibolu'ya nakledildi ve Süleyman Paşa'nın türbesi hazîresine defnedildi (Nâmık Kemal'in hayatının son günleri ve kabri meselesi Hakkında bk. Ali Ekrem, Rûh-i Kemal, s. 105; Namık Kemal, s. 77-80; damadı Menemenlizâde Rifat'tan naklen çok daha geniş bilgi için bk. Taha Toros, Türk Edebiyatından Altı Renkli Portre, İstanbul 1998, s. 19-22). Daha sonra Abdülhamid, Nâmık Kemal'e planını Tevfik Fikret'in çizdiği mermerden bir türbe yaptırmış, fakat türbe zelzelede yıkıldığından Çanakkale savaşında da ayrıca zarar gördüğünden mermer sütunları kırılmış, kubbesi kalmamıştır. Zamanla çok bakımsız hale düşen türbe II. Meşrutiyet'in ardından ziyaret edilmeye başlanmış, bunların birincisinde

Nâmık Kemal'in adına orada ilk defa bir ihtifal düzenlenmiştir.

Edebî ve Fikrî Şahsiyeti. Şiirleri. Nâmık Kemal'e ilk şöhret yolunu şiir faaliyeti açmıştır. Sofya'dan İstanbul'a geldiğinde kendini tanıtmakta gecikmemiş, Encümen-i Şuarâ ile şöhretini daha da geniş bir çevreye ulaştırmıştır. Divan şiiri dairesinden ayrılıp vatan ve hürriyet kavramını mihver edindiğinde yurt çapında bir şöhret kazanmış, bundan böyle "vatan ve hürriyet şairi" diye anılmıştır. Bazan eski tarz şiirleri de görülmekle birlikte bunlarda herhangi bir iddialı tutum yoktur. Şiirinin âdeta mührü olan "Nâmık" mahlasının bu tür kalem oyunlarında yerini Hitâm-ı Acemî, Eddâî Kemal gibi takma adlara bıraktığı görülmektedir.

Nâmık Kemal çocuk denilebilecek yaşta şiir yazmaya başlamış, Sofya'da bir defter dolduracak kadar manzumeler meydana getirmiştir. Bu manzumeler arasında Kerbelâ mersiyeleri, "şâhımdır Ali" ve Eşref Paşa'nın "Alevîyiz" redifli gazeline nazîre mahiyetindeki "Alevîyim" redifli şiirleri yanında, çoğu "destûr yâ Hazreti Mevlânâ" ibaresiyle başlayan manzumeleri bilhassa dikkati çekmektedir. Bunları ihtiva eden defterden, Sofyalı Vâmık gibi bazı mahallî şairlerden başka onun bu dönemde özellikle Eşref ve Kâzım paşaları örnek aldığı anlaşılmaktadır. Bu devrede hicve temayül ettiği de gözden kaçmamaktadır. Bu ilk şiirlerini daha sonra bir tarafa bırakan Nâmık Kemal'in asıl divanı İstanbul'a döndükten sonra yazdıkları ile meydana gelmiştir. Kendi el yazısı ile ikinci bir şiir defteri, onun İstanbul'da 1278 (1861-62) yılına kadar söylediği şiirler Hakkında bir fikir vermektedir (Baysun, I/1 [1946], s. 13 vd.). Büyük bir kısmı Encümen-i Şuarâ şairleriyle Fehîm-i Kadîm, Nef'î, Nâilî gibi divan şiirinin büyük üstatlarına nazîre olan bu şiirlere esas itibariyle tasavvufî ilham hâkimdir. Kelime oyunları yerine fikir ve hayallerin doğrudan doğruya ifadesi ve kuvvetli bir benlik duygusu şiirlerin başlıca vasıflarındandır. Şinâsi ile tanıştıktan sonra da Nâmık Kemal, eski tarz şiiri bütün bütüne bırakmamıştır. Nitekim onun bu devrede Muallim Nâci'nin Tercümân-ı Hakîkat'te idare ettiği edebî sütuna Hitâm-ı Acemî, Eddâî Kemal gibi takma adlarla gazeller, nazîreler yolladığı bilinmektedir (Tansel, TM, X [1953], s. 182 vd.; a.e., XII [1955], s. 83). Hece vezniyle de şiirleri bulunmakla beraber bunların sayısı sınırlı olup çoğu hiciv ve mizah türünden parçalarla piyeslerine serpiştirilmiş küçük denemelerden ibarettir.

Nâmık Kemal’in Şinâsi ile tanışmasının ardından şiirinin muhtevası değişmiş, tasavvufî muhtevanın yerini içtimaî fikirler almıştır. Kendisi şiirindeki bu değişmeyi Ta‘lîm-i Edebiyyat Üzerine Risâle’de (haz. Necmettin Halil Onan, s. 37-38) özellikle belirtir. Burada işaret ettiği mısralarla “Yangın” makalesinin başındaki beyit vatanî şiirlerinin ilk nüvelerini vermektedir. Sonraları giriştiği hürriyet mücadelesinin hayatına getirdiği gurbet, hapis, sürgün gibi hadiseler, Bosna-Hersek muharebeleri, Doksanüç Harbi gibi olaylar onun bu tarz şiirini beslemiş ve geliştirmiştir. Nâmık Kemal, Türk şiirine cemiyetin o zamana kadar heyecanını edebiyatta tanımadığı vatan ve millet sevgisini, hamiyet ve hürriyet duygularını mal ederek millî şair pâyesine yükselmiştir. Gerçi başta III. Selim’in bir gazelinde, Kırım savaşı esnasında söylenmiş bazı manzumelerde ve meselâ Yûsuf Hâlis’in “Vatan Kasidesi” ile (Şehnâme-i Osmânî, İstanbul 1277, s. 23-32) diğer bazı eserlerinde vatanî şiirin ilk örnekleri mevcutsa da vatan, millet, hürriyet kavramlarını bir heyecan konusu haline getirip en tesirli şekilde topluma mal eden ilk şair Nâmık Kemal olmuş, onun bu tür şiirleri Tevfik Fikret ve Mehmet Emin’in (Yurdakul) ortaya çıkışına kadar Türk toplumuna hemen hemen tek başına ve rakipsiz olarak hitap etmiştir. Nâmık Kemal bu yeni muhtevayı gazel, kaside, murabba, muhammes gibi eski şekiller içinde işlemiş, Garp tarzı nazım şekillerini ancak Abdülhak Hâmid’in Sahrâ’sından (1879) sonra kullanmaya yönelmiştir. Mücadeleci bir ruhla yazdığı vatan şiirleri, Doksanüç Harbi’ni takip eden yıllarda bu harbin felâketlerinin doğurduğu teessürle yazılmış “Vâveylâ”, “Vatan Mersiyesi”, “Bir Muhacir Kızının İstimdadı”, “Hilâl-i Osmânî” gibi manzumelerde bir mersiye mahiyetine bürünür. Kemal’in vatanî şiirlerinin neşir sahasına intikal edebilenlerinin en eskileri Vatan yâhud Silistre’deki meşhur “Vatan” şarkısı ve murabba ile Sırbistan ve Karadağ isyanları sırasında son şeklini alan, “Hürriyet Kasidesi” adıyla tanınmış “Besâlet-i Osmâniyye ve Hamiyyet-i İnsâniyye”dir (Vakit, nr. 236, 2 Haziran 1876). Avrupa’da iken yaptığı “Marseillaise” tercümesi onun vatanî şiirinde hareket noktalarından biridir (Hürriyet, nr. 57, 2 Ağustos 1869). Vatanî şiirinin ilk kaynakları ise Kırım savaşı esnasında Kars’ta iken dinlediği hamâsî türkülerle koçaklamalar ve askerî marşlara kadar gider (bu marşlardan bir örnek için bk. Fevzi [Kurdoğlu],

1853-1855 Türk-Rus Harbi ve Kırım Seferi, İstanbul 1927, s. 17-18).

Nesri. Nâmık Kemal'de nesir, gazeteciliğe başladıktan sonra öne geçmiştir. Nesirde örnekleri, daha önceleri Hâfız Müşfik münşeatı, Reşid Paşa'nın layihaları ile dedesinin buyrultuları ve nihayet tercüme odasındaki resmî tahrirat kabilinden yazılar idi. Kemal, Tasvîr-i Efkâr'da Şinâsi'nin tesiri altında yeni bir nesir tarzına yöneldi. Bununla beraber, yeni devrede de, Leskofçalı Galib Divanı Mukaddimesi, Gencîne-i Hüner'e takriz (İstanbul 1282), Sergüzeşt gibi eski nesirde maharetini göstermek isteyen yazılar ortaya koymaktan geri kalmadı. Bu yoldaki eserlerinin en meşhuru Bârika-i Zafer, üzerindeki tarihe göre (1278 Ramazanı / Mart 1862) Tasvîr-i Efkâr'a girmeden öncedir. Kemal'in nesri gazetede teşekkül ederek tercüme, fıkra ve havadisten başlayıp makale, tarih denemeleri, hal tercümeleri, tiyatro, roman ve mektup gibi nesrin çeşitli sahalarını içine alan geniş bir yayılım ve gelişim gösterir. Kemal makale ve mektupları ile kuvvetli bir deneme (essaie) yazarıdır. Çeşitli edebî nevilerde yeni Türk nesrinin öncüsü ve yaratıcısı olmuştur. Türk edebiyatı onun cümleye getirdiği hareketlilik, dinamizm ve imajlarındaki şiddet ve çarpıcılık, tasvir kabiliyeti, bazan hitabet, bazan sohbet halini alan bir ifade ile yepyeni bir nesir tarzı kazanmış ve Türk nesrine getirdiği değişim daha kendi devrinde takdir edilerek bu tarz Serveti Fünûn'a kadar birçok nesle örnek olmuştur. Eski edebiyatta nesrin, nazım yanında varlık gösteremediğini, değerce düşük bir seviyede kaldığını söyleyen Kemal'in Türk edebiyatında gerçekleştirdiği asıl yeniliğin nesirde olduğu günümüzde ittifakla paylaşılan bir hükümdür.

Tiyatro Eserleri. Nâmık Kemal'in en fazla eser verdiği edebî nevi tiyatrodur. Tiyatronun toplum ve millet hayatındaki fonksiyonunu belirtmek için çeşitli makaleler yazmış, Mukaddime-i Celâl ile bizde ilk defa tiyatronun nazariyatını yapmıştır. Nâmık Kemal, "insan halini sahneye nakil ve orada taklit ederek ibret alınacak bir levha halinde göz önüne sermesi itibariyle en faydalı bir eğlence" olarak tarif ettiği tiyatroyu bütün edebî nevilere üstün tutar. "Tiyatro cihanın aynıdır" derken onu insan hayatını iyi ve kötü tarafları ile aksettiren bir ayna gibi alır. Tiyatro ile ilgili görüşlerinde en çok ısrar ettiği husus onun cemiyet üzerindeki değiştirici etkisidir. Avrupa milletlerinde görülen büyük siyasî inkılâplar ve medenî ilerlemelerde tiyatronun tesiri olduğunu ileri sürer. Nâmık Kemal piyeslerinde topluma yeni fikirler ve meseleler getirmek istemiş, onlara makalelerinde işlediği vatan severlik, hürriyet, hamiyet, insan hakları, İslâm birliği, aile ahlâkı gibi konuları sokmuştur. Onun tiyatro eserlerinin esasları

makalelerinde ortaya koyduğu düşüncelerle tarihî şahsiyetler Hakkındaki hal tercümelerinde ve vatanî şiirlerinde teşekkül etmiş kahraman telakkisine dayanır. Piyeslerinin çoğunda bir davaya inanmış insan tipi canlandırmaya çalışmıştır. Kahramanlarında daima ferdî saadetle içtimaî vazife ve mesuliyet duygusu çatışır ve kahramanlar her zaman kendi ferdî saadetlerini içtimaî ve vatanî gaye uğrunda feda ederler. Aşk ve ihtirasın temel motif olarak yer aldığı bu eserlerde şahıslar ya tamamıyla iyi, ya tamamıyla kötü gösterilmiş, kahramanların ruh halleri tabii olarak değil daima en aşırı derecesiyle ifade edilmiştir. Romantik duygular, konuşmalara hâkim olan hitabet, vak‘anın akışını durduran uzun tiradlar Nâmık Kemal'in piyeslerinin ortak bir özelliğidir. 1. Vatan yâhud Silistre. Nâmık Kemal bu ilk piyesinde vatanperverlik ve kahramanlık duygularından hareketle işe başlamıştır. Halkta bu duyguları harekete geçirmek isteyen eser, 1853 Türk-Rus savaşında gönüllü olarak cepheye giden sevgilisinin ardından savaş alanında onunla beraber bulunmak ve onunla aynı kaderi paylaşmak için asker kıyafetine girip Silistre müdafaasına iştirak eden genç bir kızla sevdiği genç adamın aşkı etrafında gelişir; muhasara altındaki tabyada Türk askerinin canlarını hiçe sayarak vatan uğrunda gösterdikleri kahramanlık ve fedakârlık sahnelerini canlandırır. Türk milletinin bu oyun sayesinde "vatan" kavramının bilincine vardığı ortak bir kanaat olmuştur (meselâ bk. Mordtmann, s. 230). Nâmık Kemal, içindeki vatanî şiir ve hitabelerle devrinde muazzam bir heyecan yaratan bu eserinin Türk tiyatrosunu bulunduğu seviyeden çok ileriye götürmüş olduğu görüşündedir ("Mukaddime-i Celâl", Celâleddin Hârizmşah, Kahire 1315, s. 16). Piyes Avrupa'da ilgi uyandırmış, Rusça'ya (1876), daha sonra başka dillere tercüme edilmiş ve Rus matbuatında uzun müddet yankıları devam etmiştir. Nâmık Kemal'in en çok tartışılan ve farklı değerlendirmelerle karşılaşan piyesi budur (meselâ bk. Kemal, "Mektûb", Mecmûa-i Ebüzziyâ, V/52, s. 1633-1636; a.g.e., nr. 53, gurre-i Safer 1304, s. 1665-1675; Mizancı Murad, "Üdebâmızın Numûne-i İmtisâlleri", Mîzân, nr. 41-46, 1305; Halil Edib, "Mîzân'a Bir Nazar", Sa‘y, nr. 9, 15 Şubat 1303). Nâmık Kemal, eserdeki vak‘ayı 1828 Türk-Rus harbinden alıp 1853 Kırım savaşındaki Silistre muhasarasına uyguladığını bildirir. Onun bu piyesinden yirmi yıl önce Silistre muhasarasındaki kahramanlıkların bir operasının yapıldığını bilhassa göz önünde bulundurmak gerekir. Nâmık Kemal, Sofya'ya gittiği tarihlerde bu Silistre operası İstanbul'da temsil edilmekteydi (Cerîde-i Havâdis, nr. 739, 19 Şevval 1271). 2. Gülnihal. Nâmık Kemal bu piyeste

müstebite karşı mücadele ve intikam fikrini işler. Eserin kahramanlarından Rumeli şehirlerinden birinin müstebit sancak beyi Sultan Abdülaziz'i, onun tarafından yok edilmek ve sevgilisi elinden alınmak istenen, halkın çok sevdiği hapisteki genç kahraman ise Veliaht Murad Efendi'yi akla getirmektedir. Câriye Râzıdil (Gülnihal) ise zalime karşı kin ve intikamı temsil eder. Zulüm ve istibdadı hedef tutması dolayısıyla sansür piyesin en mühim parçalarını çıkarmış, Nâmık Kemal'in belirttiğine göre eseri tanınmayacak bir hale sokmuştur. 3. Âkif Bey. Nâmık Kemal, Magosa yolunda yazmaya karar verdiği bu piyesin esasını Dâniş Bey yâhud Fâhişe-i Tâibe diye adlandırdığı bir maceradan çıkarmıştır (Kuntay, II/1, s. 513). Olayı, Kırım savaşında çok sevdiği karısını bırakarak vatanî göreve koşmakta tereddüt etmeyen bir bahriye zâbitinin vatanperverliğiyle karısının sadakâtsizliği teşkil eder. Eser vatanî duygularıyla başlayıp ihanetin sebep olduğu aile faciasıyla biter. 4. Zavallı Çocuk. Hareket noktasını daha önce İbret'teki "Aile" makalesinde ifade ettiği görüşlerden alan bu piyeste genç bir kızın, annesinin tamah ettiği maddî menfaatler uğruna sevdiği genç erkek yerine istemediği zengin biriyle evlendirilmesinden doğan felâketler anlatılmıştır. Edebiyatımızda aşk yüzünden verem olup ölen talihsiz sevgili temine öncülük eden bu eser, Recâizâde Mahmud Ekrem'in Vuslat'ı ile Abdülhak Hâmid'in İçli Kız'ından başlayarak uzun yıllar devam eden hissî bir edebiyat çığırına yol açmıştır. 5. Kara Belâ. Neşrini istediği halde sağlığında basılamayan bu eser, Nâmık Kemal'in meşgul olduğu esas meseleleriyle irtibatı en zayıf ve gevşek olanıdır. Bir Hint hükümdarının kızının şehvetten gözü dönmüş bir harem ağası tarafından tecavüze uğraması, kızın, sevdiği şehzade ile nikâhlandığı gece harem ağasını öldürdükten sonra sevgilisiyle birlikte intihar etmesi eserin konusunu teşkil eder. Batı edebiyatı trajedilerinden gelme bir ilham eserde kendini ağırlıkla hissettirir.

6. Celâleddin Hârizmşah. Magosa'da başlayıp araya giren uzun bir fâsıladan sonra 1881 yılında Midilli'de bitirebildiği bu piyes Nâmık Kemal'in üzerinde en fazla çalıştığı ve en sevdiği tiyatro eseridir. Eserin esası, İslâm âlemini tehdit eden Moğol istilâsına karşı durmaya çalışan Celâleddin Hârizmşah'ın ideali uğruna giriştiği büyük mücadele peşinde yaşadığı maceradır. Çok geniş bir şahıs kadrosunun yer aldığı bu on beş perdelik piyeste o istilâ çağının tipik insan mahşeri içinde türlü entrika, cinayet, muharebe, suikast, aşk gibi olaylar birbirini kovalar. Nâmık Kemal,

bu son tiyatro eserinde kahraman tipinin bütün vasıflarını Celâl’in şahsında toplamıştır. Celâl ile, vatan uğrunda ferdî arzu ve duygulardan vazgeçmenin tam bir örneğini yaşatmış, İslâm birliği fikrini, Moğol istilâsı önünde İslâm âlemini korumaya çalışan Celâl’in ağzından kuvvetli bir şekilde ifade etmiştir. Celâleddin Hârizmşah romantik Türk tiyatrosunun Abdülhak Hâmid’in büyük eserlerinden önceki ilk zirvesidir.

Romanları. Roman nevinde İntibah ile Cezmi olmak üzere iki eser veren Nâmık Kemal edebiyatımızın yeni tanımakta olduğu romanı tarif etme, romanı roman yapan teknik şartları ve ölçüleri Türk okuyucusuna tanıtma ihtiyacını duymuş ve bu konu üzerinde önemle durmuştur. Romanı sadece birtakım macera ve olayları anlatmaktan ibaret sanan zihniyete karşı çıkarak romanı roman yapan vasıf ve ölçüleri öğretmeye çalışan Nâmık Kemal’e göre gerçek mânasıyla romanın üç temel boyutu vardır: Baştan geçen, yaşanılan bir macera yahut vak‘a; onun içinde yer alan insan, o insanın dış görünüşü ile portresi ve iç âlemi; bu ikisine zemin teşkil eden dış mekân ve sosyal ortam. Nâmık Kemal, Magosa’da iken yazdığı İntibah-yâhud-Sergüzeşt-i Alî Bey adındaki denemesinde edebiyatımızın en büyük eksiği olarak kabul ettiği roman türüne söz konusu ölçüleri uygulamaya çalışarak bir örnek vermek istemiştir. Eserde gerçek hüviyetini bilmeden ahlâken düşük bir kadına âşık olan temiz, fakat tecrübesiz bir delikanlının bu kadın yüzünden yaşadığı ahlâkî çöküntü ve sonunda uğradığı felâket konu edilmiştir. Son zamanlarda bu eser Hakkında değişik istikamette kaynaklar ve tesirler arama gayreti görülmektedir. Bunlarda unutulan taraf, eserde dıştan, edebî kanaldan gelme bir tesirden önce arka planında Nâmık Kemal’in aile ve ahlâk meselesini işleyen makalelerindeki görüşlerin bulunduğudur. Ayrıca toy gençlerin âşüfte kadınlar elinde sürüklendiği kötü âkıbetler, bunların birer zâbıta vak‘asına dönüşmüş sıklıktaki örnekleri de yaşanılmakta olan yaygın bir sosyal vâkıa olarak bu arka plana dahil edilmelidir. Bunlar ortada iken eseri doğrudan doğruya Hançerli Hanım Hikâyesi, Muhayyelât-ı Aziz Efendi veya diğer bazı kaynaklara bağlamaya çalışmak romanı oluşturan esas gerçekten uzağa düşmek demektir. İntibah’ın, romanda şahısların psikolojik tahliline önem veren ilk eser olarak Türk romanının gelişmesinde gözden kaçırılmayacak bir yeri vardır. Ancak bu psikolojik tahliller eserde herhangi bir makaleden alınıp o tarafa iliştiriverilmiş birer parça gibi kalmaktadır. Nâmık Kemal, tiyatro eserlerinde olduğu gibi burada da biri çok iyi, diğeri çok kötü iki zıt kadın

tipini karşı karşıya getirmiştir. Romanın kahramanları arasında en canlı şahıs yine muhteris ve kötü kadın tipidir. Şahısların portreleri üzerinde durması ve onları etraflı bir şekilde işlemesi bakımından eserin devrin romanında ileri bir adım sayılması gerekir. İntibah'ın diğer önemli bir tarafı basit de olsa yer yer dış âleme çevrilen bir dikkati getirmesidir. Çamlıca'yı narratif edebiyatımıza sokan eserde dış âlemin tasviri kendinden önceki eserlere göre çok genişlemiş olmakla beraber müşahhas tarafları henüz belirgin çizgileriyle yakalayamayan ve çok defa zihnî kalan bir seviyededir. Bununla beraber Boğaziçi'nde bir yalının yatak odası tasvir edilirken ev içi dekoru, mobilya ve eşya üzerinde o devir için kolay rastlanmayacak ayrıntılarla karşılaşılmaktadır.

Nâmık Kemal, yalnız ilk cildini tamamlayabildiği Cezmi ile Türk edebiyatına tarihî roman alanında kendininkinden önceki ilk adıma nisbetle daha dolgun ikinci bir eser kazandırmıştır. Romanın ağırlık merkezini, III. Murad devrindeki Türk-İran savaşlarından birinde İranlılar'a esir düşen Kırım şehzadesi Âdil Giray'ın İran sarayında şahın karısı ile kız kardeşinin kendisine duydukları ikili aşkı arasında kalması ve sonuncusu ile geçirdiği aşk macerası teşkil eder. Eserde, III. Mehmed devrinde İstanbul'da çıkan sipahiler isyanının başlarından biri olan şair Cezmi'nin yetişmesi ve İran savaşlarında gösterdiği kahramanlıklarla bu savaşlarda tanışıp dost olduğu Âdil Giray'ı kurtarmak için İran'da başından geçen maceralar anlatılır. Roman Âdil Giray'ı seven, ahlâk ve seciyeleri zıt iki kadının birbiriyle rekabetinin getirdiği olaylarla gelişir. Kahramanlarından üçünün ölümüyle sona eren bu aşktan sonra birinci cilt biterken Cezmi'nin asıl macerasını yaşamaya başlamak üzere olduğu görülür. Nâmık Kemal, eserde şairane hayaller peşinde koştuğu için tarihî atmosferi yaşatacak müşahhas çizgileri bulamamıştır. Bu yüzden bir tarihî romanda bulunması gereken tasvirler baştaki yangın sahnesi istisna edilirse eserde zayıf kalmıştır. İdeal bir kahraman olarak canlandırdığı Cezmi'nin şahsında Kemal'in kendi şahsından gelme akisler hissolunduğunu da ayrıca belirtmek gerekir (bk. CEZMİ).

Edebî Tenkitleri ve Edebiyatımız Hakkında Görüşleri. Nâmık Kemal 1866 yılında Tasvîr-i Efkâr'da çıkan makalesinden başlayarak Bahâr-ı Dâniş, Nevruz Bey ve İntibah mukaddimeleriyle Tahrîb-i Harâbât, Tâkîb, İrfan Paşa'ya Mektup, Mes prisons Muâhezesi gibi tenkit eserlerinde, Bedî adlı

uzun makalesinde (Muharrir, nr. 6, 1293), Numûne-i Edebiyyât-ı Osmâniyye'nin planını çizen yazılarında (Mecmûa-i Ebüzziyâ, 1298, I, nr. 10, 11), mektuplarında, Mukaddime-i Celâl'de edebiyat üzerinde muhtelif görüşlerini belirtmiş, bilhassa eski edebiyat Hakkında çeşitli tenkitler ortaya koymuştur. Mukaddime-i Celâl, bütün bu yazıları içinde edebiyata dair görüşlerini en geniş ölçüde açıklayan eseridir ve önce isimsiz olarak neşredilmiştir: "Midilli Mutasarrıfı Kemal Bey Hazretlerinin Bir Makaleleridir" (Şark Mecmuası, 1298, nr. 1-3). Tasvîr-i Efkâr'da yayımlanan, Türk dili ve edebiyatının meselelerine kendinden önce rastlanmayan bir şekilde toptan bir bakış getiren "Lisân-ı Osmânî'nin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmildir" adlı makalesi yeninin eski edebiyata karşı ilk edebî beyannâmesi olma değerini taşımaktadır. Nâmık Kemal bu makaleden itibaren eskiye yönelttiği tenkitlerinde edebiyatı her şeyden evvel bir dil meselesi olarak almıştır. Burada edebiyatla dil arasındaki münasebet üzerinde önemle durmuş, edebiyatın insanı düşünmeye alıştırmak, cemiyetin duygularını terbiye etmek, bilgiyi yaymak, millî birliği temin etmek gibi mühim vazifeleri olduğunu açıklamış, Türk edebiyatının halkın anlayamadığı suni dili dolayısıyla bu fonksiyonlarından hiçbirini yerine getiremediğini belirtmiştir. Nâmık Kemal, edebiyatın en mühim hizmetlerinden birinin millî birliği sağlamak olduğunu, Türkçe'nin Osmanlı sınırları içindeki alfabesi bulunmayan kavimlere bile lisanlarını unutturamadığını, diğer Türk ülkelerindeki Türkler ile lisanen anlaşmanın mümkün olmadığını söylerken tamamıyla millî bir anlayışla hareket etmektedir.

Bu görüşlerini sonraları daha da ileriye götürerek ilmî gelişmenin ancak işlenmiş bir dille olabileceğini, dilin gelişmesinin edebiyatın gelişmesine bağlı bulunduğunu, yakın zamanlara kadar bizde hakiki bir edebiyat dilinin teşekkül etmediğini, eski edebiyatın kelime oyunlarından öteye geçmeyen diline Türkçe denemeyeceğini ileri sürmüş ve Osmanlı Devleti'nin gerileme sebebini mükemmel bir dile sahip olamayışına bağlamıştır (Osmanlı Târihi, İstanbul 1327, IV, 86). Tasvîr-i Efkâr'daki makaleyi çıkış noktası alarak halkın anlayamadığı ve Türkçe'den ayrı bir dil hükmünde olan yazı dili yüzünden kültürün yayılmadığını, Arapça ve Farsça'nın hâkimiyeti altında teşekkül eden bu dille fikirleri doğru bir şekilde ifade etmenin mümkün olmadığını söyleyen Nâmık Kemal netice itibariyle dilin ve edebiyatın da ıslah edilmesi gerektiğini savunmuştur. Avrupa dönüşünden sonra bu

meseleleri yeniden ele alırken değişik edebî nevilerde eser vermeye başlayan yeni neslin varlığını da dikkate almış, nesrin şiire göre kayda değer bir gelişme gösterdiğini, bu alanda genç nesil tarafından ortaya konulan eserlerin edebiyat anlayışını değiştirdiğini ve Türk edebiyatında gazete makalesi, tiyatro ve roman olmak üzere üç yeni edebî türün teşekkül ettiğini söylemiştir.

Tenkitlerini bilhassa divan şiirine yönelterek onun gerçeğe, tabiata ve akla aykırı bir edebiyat olduğunu ileri süren Nâmık Kemal'in eski şiire karşı oluşu aklın kabul edemeyeceği, gerçekle bağdaşması imkânsız klişe mazmunları dolayısıyladır. Bu şiirin dayandığı imaj sisteminin tamamen gerçek dışı bir şey olduğunu her vesile ile belirten Nâmık Kemal bu gayri tabiiliği göstermek için bunları tablo halinde bir araya getirerek karikatürize eder (Bahâr-ı Dâniş mukaddimesi ve Mukaddime-i Celâl). Yeni edebiyat için "edebiyat-ı sahîha" tabirini kullanan Nâmık Kemal, edebiyatta esas şartın gerçeğe uygunluk olduğu, bundan mahrum sırf şairane hayaller ve lafız sanatlarıyla süslenmiş eserlerin asıl mânasıyla edebiyat sayılamayacağı fikrindedir (İrfan Paşa'ya Mektup). Bundan başka divan şiirinin ahlâka ve dine aykırı bulduğu taraflarını teşhire çalışmış, buna karşılık "sade fikir" adını verdiği mâkul parçalarını beğenmiştir (meselâ Bahâr-ı Dâniş, Tahrîb-i Harâbât ve Tâkîb ile Ta'lîm-i Edebiyyât Üzerine Risâle'de verdiği misaller). Ona göre bütün divan edebiyatında na't ve münâcâtlar dışında şiir denmeye lâyık pek az manzume bulunmaktadır. Beyitler, hatta mısralar arasında mâna ve mantıkça bir irtibat bulunmayışı da eski şiirin, saydığı başlıca kusurları arasındadır. Türk şiirinin İran tesirinden sıyrılıp Türkçeleşmesi meselesini bir edebiyat tarihçisi görüşüyle gözden geçiren Nâmık Kemal, Sâbit ve Enderunlu Vâsıf'ın şiirimizi Türkçeleştirmek istediklerini, fakat Türkçeleştirdikleri şeyin sadece kelimelerden ibaret bulunup esasın olduğu gibi kaldığını söyler. Şiir dilinin Türkçeleşmesi meselesi onu hece vezni üzerinde düşünmeye sevketmiş, Tahrîb-i Harâbât'ta Vâsıf'ın şiirimizde açmak istediği bu yolda aruz yüzünden başarı sağlayamadığını, bunu hece vezniyle yapmış olsaydı büyük bir şair olarak tanınacağını belirterek eserlerinde ilk defa hece vezni meselesini ortaya atmıştır. Aruzu şiirimizi Türkçeleşmekten alıkoyan ve kırılması gereken bir zincir olarak görmüş, hece vezni meselesini daha çok manzum tiyatro dili bakımından değerlendirerek bu konuda birkaç defa fikir değiştirmiş, nihayet Mukaddime-i Celâl'de, aruzdaki imkânsızlıklar

karşısında Türk şiirinin hece vezniyle yazılmasını kabul etmekle beraber hece vezninin aruza göre âhenksiz olduğunu, amiyane şeyler söylemeye mahsus bir tarz gibi görüldüğünden ciddi eserlerde hecenin başarılı olamayacağını söylemiştir. Nâmık Kemal'in Şark edebiyatlarını toptan reddettiği sanılmamalıdır. Fars şiirinin tenkit ettiği taraflar dışında kalan eserlerini sevdiği gibi bunlardan faydalanılması gerektiğini de söylemiş (meselâ bk. Bahâr-ı Dâniş mukaddimesi), Arap şiirine ise bütün dünya edebiyatları içinde müstesna bir yer tanımıştır.

Nâmık Kemal orta oyunu, karagöz gibi halka hitap eden sanatları içlerinde yer bulan müstehcen ve edep dışı sözlere takıldığından lâyıkıyla değerlendirememiş, onları amiyane bularak tenkit etmiştir. Yazıda halk dilinden tabirler alınmasının ve gerek imlâ gerek kelime bakımından eski Türk lehçelerinin taklit edilmesinin şiddetle aleyhinde olmuş, dilimizde yerleşmiş kelimelerin imlâlarında bizdeki söyleniş şeklinin esas alınmasını istemiştir. Bu bakımdan Ahmed Vefik Paşa'yı daima tenkit etmiştir. Nâmık Kemal'in münferit eserler üzerindeki başlıca tenkitleri Tahrîb-i Harâbât (1291/1874), İrfan Paşa'ya Mektup (1291/1874), Tâkîb (1292/1875) adlı kitaplarıyla Mes prisons Muâhezesi ve Micromégas tercümelerine dair yazılarında yer almaktadır. Tenkitleri sadece ele aldığı eserle sınırlı kalmayıp çok defa umumi meseleleri de içine alır. Tahrîb-i Harâbât ve Tâkîb'de tenkit ettiği yalnız Ziyâ Paşa'nın Harâbât'ı değil türlü kusurlarıyla divan şiiridir. Harâbât'ın başında yer verdiği kasideleriyle Sultan Abdülaziz'e yaranmaya çalışan Ziyâ Paşa'ya, beraber giriştikleri hürriyet mücadelesinde tavır değiştirmesinden, eserde yeni nesle hiç yer vermemiş olmasından ve kendisinin çok eski ve önemsiz bir şiirini koymasından kaynaklanan hiddetle başlı başına iki tenkit eseri meydana getirmiştir. Tahrîb-i Harâbât'ta bilhassa Harâbât'ın mukaddimesini hırpalamış, Tâkîb ise Ziyâ Paşa'nın edebiyat tarihiyle ilgili bilgi hatalarını, indî hükümlerini, düştüğü tezatları, örnekleri seçme hususundaki isabetsizliklerini Arap, Fars ve Türk edebiyatlarına olan vukufu sayesinde kolayca yakalayarak çok defa alaylı bir tarzda teşhir etmiştir. Bununla beraber onun zaman zaman haksız tenkitlerde bulunduğunu ve garazkârlıkla hareket ettiğini de söylemek gerektir. Önce Ziyâ Paşa'ya birer özel mektup şeklinde yolladığı, fakat aynı zamanda istediği kimseler tarafından okunması, yaygınlaşması için muhtelif nüshalarını istinsah ettirdiği bu iki eserini, Ziyâ Paşa ile barışmış olduğu halde onun ölümünden sonra eski edebiyat taraftarlarının yeniye

hücumlarına bir karşılık olarak neşretmiştir. Türk şiirinin daha Fars taklitçiliğinden kurtulmadığı bir zamanda eski şiirin gerçeğe ve ahlâka aykırı birçok örneğini bir araya getirdiğini ileri sürdüğü Harâbât'ı gençlik için meyhane açmak kadar zararlı görmüş ve onu edebiyat, hakikat ve siyaset bakımından taraftar olduğu fikirlere aykırı bulduğu için tenkit ettiğini söylemiştir. İrfan Paşa'nın 1874 yılında neşrettiği divançesinin başında yeni nesle târiz etmesi üzerine yazdığı "İrfan Paşa Mektubu" adıyla tanınan tenkidi de Tahrîb ve Tâkîb ile aynı özellikleri taşır. Nâmık Kemal, bunu da adı geçen iki eser gibi yazılışının üzerinden seneler geçtikten sonra ve onlarla aynı devrede neşrettirmiştir ("Kemal Bey'in İrfan Paşa Mektubu", Mecmûa-i Ebüzziyâ, nr. 7, 15 Zilhicce 1297, s. 193-209).

Nâmık Kemal, yeni nesle Mes prisons ve Micromégas muahezeleri gibi yazıları ve özellikle mektuplarındaki tenkitleriyle yol göstermeye çalışmıştır. Abdülhak Hâmid'in Sahrâ'sı ile Recâizâde Ekrem'in birinci Zemzeme'si Hakkındaki mektupları onun yeni edebiyat sahasındaki tenkitleri arasında bilhassa zikredilmelidir. Bunlarda şekil ve üslûp meselelerini ele almış, memleketin Doksanüç Harbi'nden sonraki ıstıraplı devresinde Abdülhak Hâmid ve Recâizâde Ekrem'in şahsî duygularından

bahsetmelerini eleştirmiş ve onları vatanî eserler yazarak halkın ıstırabına tercüman olmaya davet etmiştir. Ayrıca eski edebiyat taraftarlarına karşı yeni edebiyatçıları korumaya çalışmıştır (Mahmud Celâleddin, Beyne'l-üdebâ Müsâdeme-i Efkâr, İstanbul 1883). Noksan bir müsvedde halinde kalan Ta'lîm-i Edebiyyât Üzerine Risâle muhâvere şeklinde yazılmıştır. Risâlede Nâmık Kemal'in bir talebesiyle müzakeresini yaptığı Ta'lîm-i Edebiyyât Hakkında bazı tenkitleri, çeşitli edebiyat görüşleri ve edebî hâtıraları yer alır. Nâmık Kemal'in bu risâleyi Midilli'de iken dikte suretiyle yazdırdığı anlaşılmaktadır.

Tarihle İlgili Eserleri ve Tarihî Şahsiyetler Üzerinde Duran Hal Tercümeleri. Nâmık Kemal'in tarih sahasındaki eserleri küçük denemelerle başlayıp zamanla külliyat haline varan bir genişleme gösterir. Çocukluğunda babasından kuvvetli bir tarih kültürü alan Nâmık Kemal'in daha Tasvîr-i Efkâr'dan başlayarak makalelerinde fikirlerini tarihe dayandırması onun tarihçi tarafını çok güzel aksettirir. Tarihle ilgili ilk eseri İstanbul'un fethine dair yazdığı Bârika-i Zafer'dir. 1278 Ramazanında

(Mart 1862) sırf eski nesirde maharet göstermek maksadıyla bir günde kaleme alınmış olan bu küçük risâle muhteva bakımından herhangi bir değer ifade etmez (bk. BÂRİKA-i ZAFER). Bunu 1282 Ramazanında (Ocak-Şubat 1866) meydana getirdiği Devr-i İstîlâ takip eder. Ertesi yıl Tasvîr-i Efkâr'da tefrika şeklinde neşredilen bu eserde Osmanlı Devleti'nin Kanûnî Sultan Süleyman'a kadar genişleyerek imparatorluk haline gelme macerasını kısa çizgilerle anlatmaya çalışır. Daha sonra Evrâk-ı Perîşân'daki hal tercümeleri gelir. Bunlardan ilkin Selâhaddin Eyyûbî neşredilmişse de Fâtih ve Yavuz Sultan Selim'in yazılışı ondan öncedir. Onun Devr-i İstîlâ ile birlikte tarih sahasındaki ilk üç eserinde Osmanlılar'ın ilerleme devrini seçmiş olması kendi zamanı bakımından mânalıdır. Bunlarda yayılma çağının eski kudretli günlerini şimdiki zamanın insanına hatırlatmak isteyen bir düşünce hissedilir. Evrâk-ı Perîşân'ın ilk üç hal tercümesiyle Nâmık Kemal'in tarih üzerinde şahsî görüşler safhası başlar (Kaplan, "Nâmık Kemâl ve Fâtih", TDED, VI [1955], s. 71-82). Magosa'da yazdığı Emîr Nevrûz ile Evrâk-ı Perîşân'a dördüncü hal tercümesini katar (1292/1875) (bk. EVRÂK-ı PERÎŞÂN). Nâmık Kemal bu eserlerinde kendi kahraman ve vazife fikrine uygun bulduğu şahsiyetleri konu edinir (geniş bilgi için bk. Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, s. 403). Bu seçimde onların her birini tarihî misyon sahibi olarak değerlendirmek isteyen bir görüş hâkimdir. Celâleddin Hârizmşah piyesiyle de misyon sahibi kahraman fikrini daha geniş planda devam ettirir. Evrâk-ı Perîşân dizisindeki bu dört hal tercümesi yalnız hayat ve vak'aların hikâyesinden ibaret olmayıp onları tenkit, tahlil ve muhakemeye tâbi tutan Avrupaî zihniyette yazılmış eserlerdir ve bu sebeple eski tercüme-i hal eserlerinden ayrılırlar. Bunlardan ilk üçü aynı zamanda Batılı tarihçilerin iddia ve ithamlarına karşı birer müdafaanâmedir. Emîr Nevrûz ile öncekiler arasında Kıbrıs'ta tanıştığı Silistre gazisi yüzbaşı Ahmed Nâfiz adına neşrettiği Silistre Muhâsarası (1290/1873) ve Kanije (1290/1874) adlı tarihî eserleri de ayrıca yerlerini alır. Nâmık Kemal bu iki eserinde tarihimizin iki büyük ve şanlı muhasarasında şahit olunan kahramanlık ve fazilet sahnelerini yaşatmak istemiştir. Tarihimizin şeref verici hadiselerine ve büyük şahsiyetlerine dair eserlerin bulunmayışını Türk edebiyatının büyük bir eksiği olarak kabul eden Nâmık Kemal bu sahadaki eksikliğe cevap vermeyi ve sonraki nesillere örnek olmayı arzu etmiştir. Bu gaye ile önce Osmanlılar'a dair Târîh-i Askerî adlı bir eser hazırlamaya yönelmiş ve Magosa'da bu eserin iki cildini tamamlamıştı.

Rodos'ta iken bu eserin planını değiştirerek Osmanlı Târihi'ni kaleme almaya girişmiştir (Ali Ekrem, Külliyyât-ı Kemâl Tab' Olunuyor, İstanbul 1326, s. 19 vd.; Kuntay, II/2, s. 641-665). O zamana kadar bu konuda yazılanların yarı yarıya yanlış olduğunu söyleyen Nâmık Kemal bu eserle Osmanlı tarihini yeniden meydana çıkardığı kanaatindeydi. Kullandığı kaynakların başında gelen Hammer'in ve ikinci, üçüncü elden istifade edebildiği bazı Bizans tarihçilerinin iddialarını cevaplandırmaya, zaman zaman mukayeseler yaparak diğer kaynaklardaki yanlışları düzeltmeye çalışmıştır. Nâmık Kemal, Osmanlı Târihi'ni yazarken orijinal eserlere ve yazmalara ulaşmak istemesine rağmen esas itibariyle daha çok sıradan kaynaklara dayanmak zorunda kalmıştır. Rodos ve Sakız'da bundan fazlasını yapmaya da imkân yoktu. Hadiseleri muhakeme ederken vesika yerine mantığına dayanması eseri ilmî olmaktan uzaklaştıran başlıca bir kusurdur. Bununla beraber eserin Osmanlı tarihinin birçok meselesini kurcaladığını, bazı hataları tashihe gayret ettiğini, tafsilâtlı ve en sade ifadeli Osmanlı tarihlerinden biri olduğunu unutmamak gerekir.

Târîh-i Osmânî Encümeni gibi tarih çalışmalarını program altına almaya yönelik resmî bir kuruluşa gidildiği, vesikalara dayanan ilmî tarihçiliğin arefesine gelindiği bir çağda Nâmık Kemal'in eserinin yayımlanması fazlasıyla gecikmiş bir işti. Daha giriş kısmının ilk cüzünün bile takdirlerle karşılanması zamanında yayımlanabilmiş olsaydı onun memlekette tarih şuurunu uyandırma, tarih Yazıcılığına mühim bir teşvik getirme bakımından nasıl akis ve tesirler bırakmaya aday olabileceği Hakkında fikir vermektedir. Nâmık Kemal'in Enderun Târihi'ne yazdığı takrizde gözden kaçırılmayacak bir taraf vardır. Onun burada vak'acı bir zihniyetin ötesinde tarihe, müesseselere yönelik bir bakışla yaklaştığı görülmektedir.

Ernest Renan'ın "l'Islamisme et la science" adlı konferansında İslâmiyet'in ilme ve terakkiye mâni olduğuna dair ileri sürdüğü iddiaya karşı kaleme aldığı Renan Müdâfaanâmesi, onun İslâm ve Osmanlı tarihine bir medeniyet meselesi açısından bakmayı bildiğini göstermektedir. Tasvîr-i Efkâr'daki makalelerinden başlayarak (meselâ bk. nr. 419, 430; "Avrupa Şarkı Bilmez", İbret, nr. 7, 10 Haziran 1288) Avrupa müelliflerinin bu yoldaki ithamlarına cevap veren Nâmık Kemal, bu küçük eserinde Avrupa ve İslâm tarihinden getirdiği delillerle Renan'ı hırpalamaya çalışmıştır. Esere hususi bir ilgi göstermiş olan Mehmed Fuad Köprülü Latin harfleriyle

ilk neşrini yapmış, ancak Nâmık Kemal ve İslâmiyet adıyla hazırladığını haber verdiği geniş girişi gerçekleştirememiştir.

Temel Siyasî ve İçtimaî Görüşleri ve Diğer Çalışmaları. Nâmık Kemal edebiyat ve tarihten başka Türk toplumunun içtimaî, iktisadî, hukukî, kültür, rejim ve siyaset meseleleri üzerinde önemle durmuş, onların etrafında zihinleri aydınlatma ve kamuoyu yaratma misyonunu üstlenmiş bir düşünce adamıdır. 1863-1873 yılları arasındaki faal gazetecilik devresinde devamlı bu konuları işlemiştir. Ülkede meşrutiyet idaresinin kurulması, içtimaî ve ferdî hürriyet ve bilhassa fikir hürriyeti, müesseselerin ıslahı, Türk cemiyetinin Avrupa medeniyetine ayak uydurması zarureti Nâmık Kemal'in ana davalarını teşkil eder. O, millî ve İslâmî değerleri muhafaza etmek şartıyla Avrupalılaşma fikrini benimsemiştir. İslâmiyet'in hayatiyetine inanmış, onun medeniyet ve ilerlemeyle asla tezat halinde bulunmadığını kabul etmiş, aksi yoldaki iddia ve görüşleri çürütmeye çalışmış, Batı medeniyetinden alınacak müesseselerle İslâmî ve

millî esasların telifini isteyen bir görüşü savunmuştur. Türkiye için her bakımdan bir zaruret olduğunu müdafaa ettiği meşrutiyet rejiminin hukukî esaslarını İslâm'da aramıştır. Avrupa dönüşünde İslâm birliği idealini kuvvetle benimsediği görülür. Onun İslâmî ilimlerle alâkası Hakkında bir fikir vermesi bakımından Şerḥu Mevâḳıf'tan beş fasıl kadar bir kısmı tercüme ettiğine dair kaydı hatırlamak yerinde olur (Ebüzziyâ Tevfik, Kemal, s. 19). Onda daha Tasvîr-i Efkâr'daki makalelerinden başlayan ve Avrupa'da aldığı hususi derslerle gelişen bir hukuk düşüncesi vardır. J. J. Rousseau'nun Contrat social, Montesquieu'nün L'esprit des lois, Condorcet'nin Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain'i ile Bacon'dan bazı tercümeler yaptığına dair rivayet (a.g.e., s. 21) onun ilgi duyduğu müellifleri belirlemektedir. Nâmık Kemal insanın doğuştan hür olduğuna ve yok edilmek istense de sonunda hürriyetin muzaffer olacağına inanmıştır. Rüya adlı eserinde ülkede kansız ve ihtilâlsiz bir şekilde hürriyetin doğuşunu tahayyül ve tasvir etmiş, makaleleri ve vatanî şiirleriyle bu yolda daima iyimser görüşler aşılamaya çalışmıştır. Onun telkin ettiği en önemli şey toplumu ileriye götürmek ve değiştirmek isteyen muktedir, ideal ve irade sahibi bir insan telakkisidir. Uğrunda mücadele ettiği demokrasi ve hürriyet davası onda sadece bir düşünce halinde kalmayıp hayatının istikametini değiştirmiş, hayatı sıkıntılarla dolu

bir macera olmuştur. Bu davaya atıldığından beri ömrü gurbet ve sürgünlerde geçen Nâmık Kemal toplum uğruna ömrünü bir dava için harcayan fikir kahramanı örneğini vermiştir. Yazılarıyla toplumu memleket meselelerini düşündürmeye ve onu bu yolda eğitmeye çalışmıştır. Eski edebiyata karşı kendinden önce görülmemiş bir şekilde mücadele açarak yeni edebiyata zemin hazırlamış, kendi nesli ve sonraki nesiller üzerinde tesiri derin ve devamlı olmuştur. Edebiyattaki tesiri Serveti Fünûn'a kadar sarsılmadan sürmüş, II. Meşrutiyet'in gerçekleşmesinde mühim tesiri olan içtimaî ve siyasî fikirleri, yeni devrin şartlarına göre bir milliyetçilik anlayışı getiren Ziya Gökalp'e kadar hemen hemen tek başına devam etmiştir. Nâmık Kemal, 1930'lu ve 1940'lı yıllara kadar yurt dışında en fazla tanınmış Türk müellifidir. Daha 1876'da Avrupa neşriyatında kendisinden bahsedilmekteydi. Yabancı ülkelerde zamanımıza kadar Hakkında çeşitli yayımlar yapılmış ve hal tercümesi ansiklopedilerde yer almıştır.

Ölümünden Sonra ve Günümüzde Nâmık Kemal. Tevkifler ve sürgünlerle dolu yıllarda devrin, içinde bulunulan siyasî şartlarından dolayı adı çekinilerek anılır olan, 1890'larda ise basında kendisinden bahsetmek cesaret isteyen bir iş olmak raddesine gelmişken, kendisini hürriyet kahramanı olarak ilân eden II. Meşrutiyet'in ilânı ile hâtırası coşkun ihtifallerle canlandırılmaya çalışılır. Vatan yâhud Silistre ve Âkif Bey her yerde ardarda sahnelenirken, az bir zaman içinde etrafında kendisinin övgülerle yüceltildiği bir Nâmık Kemal literatürü teşekkül eder. Bu, ilmî araştırmalara geçmek, Hakkında ciddi tedkikler ortaya koymak yerine Cumhuriyet yıllarına kadar Türk fikir hayatına ve memleket basınına hâkim olacak bir tavır olarak sürer. Meşrutiyet'in getirdiği heyecan devresinde atılmış en müsbet adım onun basılı ve basılmamış bütün yazı ve eserlerini, kontrollü bir şekilde bir araya getirecek bir yayın dizisi meydana getirme yolunda olur (1908). Ailesi ve oğlu Ali Ekrem'in idaresinde yürütülecek bu teşebbüs ciddi bir programa bağlı olarak Külliyyât-ı Kemal Tab' Olunuyor! (İstanbul 1326) adlı bir kitapçıkla etraflı bir şekilde ilân olunduğu gibi, gerçekleşmesini maddî yönden sağlamak üzere külliyat için abone kaydına dahi geçilir. 1910'da baştan ilk eserler yayın alanına konulup 1911'de faaliyet daha geniş çapta devam ederken, araya giren Balkan ve I. Cihan Harbi'nin doğurduğu iktisadî sıkıntılar dolayısıyla o noktada kalınır, bir daha da ona dönülmez.

Millî Mücadele sırasında vatanî şiirleri Türkiye Büyük Millet Meclisi kürsüsünde anılacak kadar zihinlerde yaşamakta, hâtırası tebcil edilmekte iken inkılâp yıllarında ise bunun yerini büyük bir ilgisizlik alır. Gençlik tarafından adına ihtifal teşebbüslerine dahi hoş gözle bakılmadığı görülür. 1930'lu yıllara girildiğinde, onu artık yaşanılan yeni devre hitap edemez, zamanı geçmiş bir sima olarak göstermeye yönelik bir tutum kendisini hissettirmeye başlar.

1930 yılının başında Maarif Vekâleti, oğlu Ali Ekrem'in babası Hakkındaki monografisini basmışken, bu zihniyet zamanla ağırlığını koyar. Nihayet, Sadettin Nüzhet Ergun'un bu çevrelerin telkini ya da o çevreye yaranmak üzere kaleme aldığı Namık Kemal. Hayat ve Şahsiyeti adlı eserinde (1933) tam ifadesini bulur. Böylece onu soyca Türk saymamaktan başlayıp sanıldığı gibi milliyetçi olmadığından, Türkçü düşünceye sahip bulunmadığından, saplandığı Osmanlı geçmişinden Türklüğün asıl tarihine yönelemediğinden, İslâmî ilham dışına çıkamamış olmaktan, eserlerinin gençlik ve yeni nesiller tarafından artık okunma şansı kalmadığına kadar onu her cihetten küçümsemek, şahsiyet ve hüviyetini hiçe indirmek gayretinde inkârcı bir zihniyet harekete geçer.

Bu arada, Nâmık Kemal'e olumsuz görüşler besleyen Marksist cephe de mevcut ortam içinde sesini duyurmaktan geri kalmak istemez. Nâzım Hikmet'in "Putları Kırıyoruz" adlı çıkışı ardından Kerim Sadi'nin Namık Kemal, Tarihin Materyalist Telakkisine Göre. Yahut Tarih, Namık Kemal'in Keşfine Doğru İlk Adım (İstanbul 1932) adını taşıyan eserinin öncülüğünde Kemal Tahir'in Namık Kemal İçin Diyorlar ki (İstanbul 1936) isimli anket broşürü devreye girer. Cevapları istenen bir yöne çekmek üzere kastî sorularla tertiplenmiş bu anket üniversite gençliğinin büyük ve şiddetli tepkisi karşısında kalır. "Millî Türk Talebe Birliği Neşriyatından" diye çıkarılan Namık Kemal adlı mukabil anket kitabı ile (İstanbul 1936) oradaki görüşler hemen ret ve tenkit edilir. Aynı hava içinde Namık Kemal Aleyhinde Çıkarılan Broşür Dolayısiyle adlı risâlesiyle de (İstanbul 1936), o vaktin üniversite öğrencisi olan Zahir Sıtkı (Güvemli) oradaki olumsuz ve esassız görüşlere bir darbe daha indirir.

Nâmık Kemal'e kol kanat geren ve basında da gittikçe taraftar bulan bu

ortam iyice yerleşmiş olarak sürerken yaklaşmakta olan 100. doğum yıl dönümü yeni bir dönüm noktasını başlatır. Memlekette Nâmık Kemal araştırmaları hız kazanma yoluna girer. Çeşitli akademik kurumların hazırlattıkları, jübile kitaplarında yer alan araştırmalar, başka başka müelliflerin kaleme aldıkları müstakil monografiler Nâmık Kemal'in artık ilmî yönden tedkik devresini açar.

1940 yılı, onun 100. yıl dönümünü karşılarken yurt çapında heyecanlı anma törenlerine sahne olur, artık hep sürecek bereketli bir araştırma ve yayın faaliyetini de beraberinde getirir.

Bibliyografyada görüleceği üzere, o zamandan günümüze kadar Nâmık Kemal araştırmaları iyice devamlılık ve gittikçe artan bir seviye kazanır. Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin Namık Kemal Hakkında adlı zengin anma ve tedkikler kitabının başlattığı gelenek ile onun çeşitli yıllara göre düzenlenmiş doğum ve ölüm yıl dönümleri münasebetiyle başta üniversiteler ve çeşitli akademik kurumlarca

gerçekleştirilen sempozyum ve panellerde sunulan tebliğleri bir araya getiren anma kitapları Nâmık Kemal literatürüne ilmî bir zenginlik kazandırır.

BİBLİYOGRAFYA

Çeşitli yönlerden rolü ve tesiri büyük bir öncü şahsiyet olmak, vatanî edebiyatın gerçek mânada kurucusu bulunmak sıfatıyla, ismi etrafında teşekkül etmiş çok geniş bir Nâmık Kemal literatürünün mevcudiyetine mukabil, Hakkında yazılanların büyük bir çoğunluğu birer tedkik mahsulü olmak yerine, duygu ve heyecan ortamından gelen, kendisini sadece yüceltmeye yönelik ve hemen hemen her biri bir diğerinin benzeri olup aynı şeyleri tekrarlar durumdadır. Ansiklopedi maddeleri başta olmak üzere, onunla ilgili bütün makale, risâle ve kitapların burada zikri mümkün olmadığı kadar, bilinenlere bir şey ilâve etmeyen, evvelce söylenmişleri tekrarlamakla kalan bu gibi yazı ve yayınlara yer vermeye gerek de yoktur.

Bununla beraber, kaleme alınışları çok öncelere giden, günümüze göre ise fazla bir şey ifade etmeyen, ancak onun şahsı ve eserleri Hakkında ortaya konulmuş ilk yazı ve yayınlar olmaları bakımından Nâmık Kemal literatüründe kronolojik bir değer taşıyan bir kısım yazıların burada zikrolunması cihetine gidildiği gibi, yabancılarca kaleme alınıp Nâmık Kemal'in Türkiye dışında tanınışı ve değerlendirilişi Hakkında bir fikir verebilecek bazı yazılara da işaret edilmesi faydalı görülmüştür.

Vesikalar: Nâmık Kemal'in 2 Safer 97 - 3 Kânunusâni 95 tarih ve 25 Zilhicce 1301 ilâveli resmî hal tercümesi, BA, Sicillât-ı Umûmiyye Defteri, nr. 1, s. 210; On yedi yaşına kadar yazdığı şiirleri içine alan kendi el yazısı ile tertip ettiği 1273 tarihli şiir defteri, İÜ Ktp., İbnülemin (eski numara, İbnülemin Yazmaları-Mecmua, nr. 173); Ahmed Midhat, Üss-i İnkılâb, İstanbul 1295, II, 198-203; (Ahmed Midhat'ın eserde Namık Kemal'i Kānûn-ı Esâsî aleyhtarı göstermesine karşı, kendisine cevap verdiği mektup: Edîb-i A'zam Kemal Bey'in Gayr-ı Matbû Âsârından: Ahmed Midhat Efendiye Yazdığı Birinci ve İkinci Mektub, İzmir; Ebüzziya Tevfik tarafından yapılan daha güvenilir neşri, "Kemal'in İki Mektubu", Mecmûa-i Ebüzziyâ, XV/153, İstanbul 1330, s. 14-18; nr. 154 [1330], s. 39-43; nr. 155 [1330], s. 74-81; nr. 156 [1330], s. 103-108; nr. 157 [1330], s. 136-141; Mektupların bir kısım müsveddesi: Hikmet Dizdaroğlu, "Nâmık Kemal ve Ahmed Midhat Münâkaşası", Tanrıdağ, nr. 13-14, İstanbul 1942); [Fâik] Reşad, Kemal ile Muhâberemiz, İstanbul 1326; Zeynelâbidîn Reşîd, Edebiyat Kumkuması, Halep 1326; a.mlf., Taktuka, Halep 1327, s. 72-75; Süleyman Paşa Muhâkemesi (nşr. Süleyman Paşazâde Sâmi), İstanbul 1328; M. Cavid Baysun, "Nâmık Kemal'in Bir Müsvedde Defteri", Akademi: Fikir Hareketleri, I/1, İstanbul 1946, s. 13 vd.; İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Nâmık Kemal'in Abdülhamid'e Takdim Ettiği Arîzalarla Ebüzziya Tevfik Bey'e Yolladığı Bazı Mektuplar", TTK Belleten, XI/42 (1947), s. 237-297; Fevziye Abdullah Tansel, Husûsî Mektuplarına Göre Nâmık Kemal ve Abdülhak Hâmid, Ankara 1949; a.mlf., Nâmık Kemal'in Husûsî Mektupları, Ankara 1967-86, I-IV; a.mlf., "Süleyman Hüsnü Paşa ile Nâmık Kemal'in Münasebet ve Muhaberatı", TM, XI (1954), s. 131-152; a.mlf., "Namık Kemal'in Basılmamış Bir Mektubu", TK, V/50 (1966), s. 134-138; Ömer Faruk Akün, Nâmık Kemal'in Mektubları, İstanbul 1972, s. 395-407; a.mlf., "Namık Kemal ile Süleyman Paşa'nın Bağdad Sürgünlüğü Sırasında İlk Mektuplaşmaları", TDED, XIII (1981), s. 1-36.

Kaynaklar: Ahmed Midhat, Menfâ, İstanbul 1293, s. 79-81; [Mustafa] Nuri, Akkâ, İstanbul 1293; A. D. Mordtmann, Stambul und das Moderne Türkenthum, Leipzig 1877, s. 229-235; a.e.: İstanbul ve Yeni Osmanlılar (trc. Gertraude Songu-Habermann), İstanbul 1999, s. 161-165; A. Freiherr von Schweiger-Lerchenfeld, Serail und Hohe Pforte: Enthüllungen über die Jüngsten Ereignisse in Stambul, Wien 1879; Mir'ât-ı Hakîkat (Miroğlu), I, 237, 238, 239, 240, 266-267; İsmail Hakkı, Yâd-ı Mâzî, İstanbul 1332; Ebüzziyâ Tevfik, "Yeni Osmanlılar Tarihi", Tasvîr-i Efkâr, İstanbul 1909-11, nr. 1-466, tefrika, nr. 1-297 (s. nşr. Ziyad Ebüzziya, İstanbul 1973-74, I-III); Nâzım Paşa, "Bir Devrin Tarihi", Cumhuriyet, İstanbul 1932, nr. 2780-2785, 2792, 2801, 2803; Müstakil Büyük Monografiler: Ali Ekrem [Bolayır], Rûh-i Kemal, İstanbul 1906; a.mlf., Namık Kemal, İstanbul 1930; Sadettin Nüzhet (Ergun), Namık Kemal: Hayatı ve Şiirleri, İstanbul 1933 (tenkidi için bk. Rıza Nur, Türk Bilik Revüsü, VI, İskenderiye 1936, s. 444-448, 449-497, 561); Stambular, Namık Kemal, Moskva 1936 (tahlil ve tanıtımı için bk. Selim Refikoğlu, Oluş, nr. 6, Ankara 1937); Abdülkadir İnan, "Nâmık Kemal'e Dair Rusça Yeni Bir Eser", Ülkü, XVI/94, Birinci kânun 1940, s. 309-315 (ayrıca bk. a.mlf., "Rusya Matbuatında Namık Kemal ve Eserleri", Namık Kemal Hakkında, Ankara 1942, s. 299-302); Necip Fazıl Kısakürek, Namık Kemal: Şahsı-Eseri-Tesiri, Ankara 1940; Fevziye Abdullah [Tansel], Ülkü, XVII/98 (1941), s. 178-191; Mehmet Kaplan, Nâmık Kemal: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1948 (Nâmık Kemal'i ideolojik görüşler ve hissî değerlendirmeler dışında objektif olarak ele alan ilk akademik çalışmadır); Midhat Cemal Kuntay, Nâmık Kemal (Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında), I, İstanbul 1944; II/1 (1949); II/2 (1956). Nâmık Kemal Hakkında Küçük Biyografik Çalışmalar ve Risâleler: Ebüzziyâ Tevfik, Kemal, İstanbul 1306 (2. bs.: Merhum Namık Kemal Bey, İstanbul 1326); a.mlf., Numûne-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul 1308, s. 299-302, 327; Kāmûsü'l-a'lâm, V, 3884-3885; Abdülahrâr Tâhir, Nâmık Kemal, Paris 1897; Sicill-i Osmânî, IV, 82; Süleyman Nazif, Nâmık Kemal, İstanbul 1922; a.mlf., İki Dost, İstanbul 1925; Th. Menzel, "Kemāl", EI (Fr.), II, 898-902; [İbrahim Alâeddin], Namık Kemal, İstanbul 1927; Gelibolu Muallimler Birliği, Nâmık Kemal ve Tesirleri, İstanbul 1928; Rıza Nour, Namik Kémal Grand Poéte et Idéologue turc, [Paris] 1932; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, III, 441; V, 819-834; a.mlf., Son Sadrıazamlar, III, 344, 347; a.mlf., Son Hattatlar, s. 714-719; İhsan Sungu, "Nâmık Kemal", AA, I, 245-247; a.mlf., Namık Kemal, İstanbul 1941.

Edebiyat Tarihleri: Abdülhalim Memduh, Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul 1888, s. 94, 95, 96, 99-101, 116, 120, 125, 129; Charles Wells, The Litterature of the Turks. A Turkish Chrestomathebiy, London 1891, s. 149-169, 183-206; V. D. Smirnov, Oçerk' Istorii Tureçkoy Literaturı, St. Petersburg 1891, s. 107-117; a.mlf., Obrazçoviya Proyzvedeniya Osmanskoy Literaturı (Mecmûa-i Müntehâbât-ı Osmâniyye), St. Petersburg 1903, s. 149-169, 183-205; G. Jakob, Türkische Literaturgeschichte in Einzeldarstellungen, Berlin 1900, s. 139-152; P. Horn, Geschichte der türkischen Moderne, Leipzig 1902; Gibb, HOP, V, 83-85; K. J. Basmadjian, Essai sur l'histoire de la liltérature Ottomane, Paris 1910, s. 193-196 (tenkidi için bk. Th. Menzel, Isl., IV [1913], s. 142 vd.); Şehâbeddin Süleyman, Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul 1910, s. 325-331; Vl. Gordlevskiy, Oçerki po novoy Osmanskoy literature, Moskva 1912, s. 13-27; İbrâhim Necmi [Dilmen], Târîh-i Edebiyyât Dersleri, İstanbul 1341, s. 141-169; İsmâil Habib [Sevük], Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1924, s. 147-180; a.mlf., Edebî Yeniliğimiz, I, İstanbul 1932; İsmail Hikmet [Ertaylan], Türk Edebiyatı Tarihi, Bakü 1925, I, 203-247; Agâh Sırrı Levend, Edebiyat Tarihi Dersleri: Tanzimat Edebiyatı, İstanbul 1934, s. 96-104, ayrıca bk. tür.yer.; Mustafa Nihat Özön, Metinlerle Muasır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1934, s. 42-50, 237-244, 304-316, 426-456, 581-588, 702-710, ayrıca bk. tür.yer.; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1956, s. 322-432; Alessio Bombaci, Storia Della Letteratura Turca, Milano 1962 (Fr. trc. Irene Melikoff, Histoire de la Litterature Turque, Paris 1968); O. Sples, "Die Moderne Türkische Literatur", Handbuch der Orientalistik V. Turkologie, Leiden 1963, s. 328, 336, 343-346, 348, 377; Vasfi Mahir Kocatürk, Büyük Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1964, s. 639-659; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1972, II, 879-914. Nâmık Kemal ve Magosa: İbrahim Zeki Burdurlu, "Kalebent Nâmık Kemal", TDl., III/28 (1954), s. 190-193; Gündüz Aktan, "Namık Kemal'in Mektuplarında Magosa ve Magosalılar", TK, III/26 (1964), s. 111-114; M. Kâmil Dürüst, "Magosa ve Namık Kemal", TTOK Belleteni, nr. 346 (1981), s. 3-7; Taner Timur, "Namık Kemal'in Magosa Sürgünü ve Uluslararası Politika", TT, nr. 31 (1986), s. 10-16; Ömer Faruk Akün, "Kıbrıs Basamağında Namık Kemal", Namık Kemal Sempozyumu Bildirileri (27-28 Nisan 1998), Doğu Akdeniz Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Gazimagusa 1998, s. 11-24; İsmail Bozkurt, "Kıbrıs Türk Edebiyatında Namık Kemal", a.e., s. 59-74; Özkul

Çobanoğlu, “Yeni Osmanlılar Tarihi ve Kıbrıs Atası Bağlamında Namık Kemal”, a.e., s. 75-82; Harid Fedai, “Kıbrıs’ta Namık Kemal Kültü”, a.e., s. 89-92; Önder Göçgün, “Hususî Mektuplarına Göre Namık Kemal ve Magosa”, a.e., s. 103-136; İsmet Kotak, “Namık Kemal ve Kıbrıs Türkleri”, a.e., s. 137-139. Şahsiyeti Hakkında Hususi Değerlendirmeler: Ahmet Hamdi Tanpınar, “Nâmık Kemal’e Dâir Düşünceler”, Oluş, nr. 4, Ankara 1939; a.mlf., “Nâmık Kemal’in Muhtelif Simaları”, Tasvîr-i Efkâr, İstanbul 22 Aralık 1940; Muazzez Kaptanoğlu, “Münevverlerin Gözü ile Namık Kemal”, İnsan, nr. 8, İstanbul 1939, s. 622-630; Ahmet Emin Yalman, “Namık Kemal’i Yahya Kemal’den Dinleyelim”, Vatan, İstanbul 21 Aralık 1940; Yahya Kemal, Edebiyata Dair, İstanbul 1971, s. 276-283; Âlim Gür, “Ebüzziya Tevfik’e Göre Namık Kemal”, TDe., XII/1 (1977), s. 175-187; Turan Alptekin, “Profesör Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Namık Kemal Üzerine Görüşleri-Bazı Dikkatleri”, Ölümünün 100. Yılında Namık Kemal, İstanbul 1988, s. 1-10; Nâzım H. Polat, “Şehâbeddin Süleyman Gözüyle Namık Kemal”, Namık Kemal Sempozyumu Bildirileri, s. 149-160. İdeoloji ve Felsefesi-Temel Prensip ve Düşünceleri: Hilmi Ziya Ülken, İnsanî Vatanperverlik, İstanbul 1933, s. 232-241, 266; a.mlf., “İdeolog Namık Kemal”, İnsan, nr. 8 (1939),

s. 609-616; Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu, Namık Kemal ve İdeolojisi, Ankara 1939; a.mlf., “Namık Kemal ve Ziya Gökalp”, İş, nr. 23 (1940); a.mlf., “Namık Kemal ve Mehmed İzzet”, a.e., nr. 25 (1941), s. 5-7; a.mlf., “Namık Kemal ve Felsefesi”, Cumhuriyet, İstanbul 21 Aralık 1940; Namdar Rahmi Karatay, Namık Kemal ve İdealizmi, Bursa 1941; Behice S. Boran, “Namık Kemal’de Devlet Fikri”, Yurt ve Dünya, nr. 1 (1941), s. 17-26; a.mlf., “Namık Kemal’in Sosyal Fikirleri”, Namık Kemal Hakkında, Ankara 1942, s. 251-277; Bekir Sıtkı Baykal, “Namık Kemal’e Göre Avrupa ve Biz”, a.e., s. 189-218; Niyazi [Berkes], “Namık Kemal ve Laiklik”, Siyasî İlimler Mecmuası, nr. 118, Ankara 1941, s. 491-497; a.mlf., “Namık Kemal’in İslahatçılığı”, Yurt ve Dünya, nr. 1, Ankara 1941, s. 13-16; a.mlf., “Nâmık Kemal’in Fikri Tekâmülü”, Nâmık Kemal Hakkında, Ankara 1942, s. 221-247; Kâmuran Birand, “XVIII. Asır Fransız Tefekkürü ve Namık Kemal”, Felsefe Arkivi, I/1, İstanbul 1945, s. 99-140; Burhanettin Batıman, “Namık Kemal’in Bir Manzumesi ve Alman İdealizmi”, TDED, III/1-2 (1948), s. 153-161; a.mlf., “Namık Kemal’de Deizm ve Humanizm”, a.e., III/3-4 (1949), s. 295-306; Y. A. Petrosyan, “K

harakteristike obşçestvennoe-politiçeskih vzglyadov Namuka Kemalya", Kratkije Soobshchenija Instituta narodov Azii Akademii Nauk, nr. 30, Moscow 1961, s. 183-187; M. Colombe, "La reforme des institutions dans l'Empire Ottoman au XIXe siècle d'après Le poète et ecrivain turc Namik Kémal", Orient, nr. 13 (1964), s. 123-125; Önder Göçgün, "Namık Kemal'de Devlet İdeali ve Devletler Arası Münasebetler Hakkındaki Görüşleri", V. Milletlerarası Türkoloji Kongresi Tebliğler: Türk Edebiyatı, İstanbul 1985, I, 75-80; Birol Emil, "Namık Kemal'in Eserlerinde ve Aksiyonunda Üç Temel Kavram: Hürriyet-Medeniyet-İrade", Ölümünün 100. Yılında Namık Kemal, İstanbul 1988, s. 11-24; Rıza Filizok, "Namık Kemal'in Batı Medeniyetine Bakış Tarzı", a.e., s. 39-50; Arslan Kaynardağ, "Namık Kemal'e Felsefe Açısından Bir Bakış: Türk Düşünce Tarihinde Namık Kemal", Felsefe Dergisi, nr. 1, İstanbul 1989, s. 14-23; İsmail Parlatır, "Rüya'nın Fikir Örgüsü", Doğumunun Yüzellinci Yılında Namık Kemal, Ankara 1993, s. 59-66; Nevin Önberk, "Namık Kemal'de Özgürlük Fikri", a.e., s. 93-115; Sina Akşin, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", Bilim ve Ütopya, nr. 132, İstanbul 2005, s. 32-37. Nâmık Kemal ve İslâmiyet: Nâmık Kemal, Renan Müdâfaanâmesi, İstanbul 1910; a.e. (nşr. Fuad Köprülü), Ankara 1962; a.e. (nşr. Abdurrahman Küçük), Ankara 1988 (s. nşr.: s. 84-129; Nâmık Kemal'in tenkidine konu olan Renan'ın, L'Islamisme et la Science adlı konferans metninin [Paris 1883] Türkçe tercümesi; s. 67-83 ve umumi giriş, Nâmık Kemal'in İslâmî görüşleri Hakkında açıklama, s. 1-66); Önder Göçgün, "Namık Kemal'in İslâmî İnanç Telâkkisi", SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, nr. 1, Konya 1985, s. 37-49; Abdurrahman Küçük, "Namık Kemal'in Ernest Renan'a Cevabı ve İslâma Bakışı", Tekirdağ Nâmık Kemal Sempozyomu Bildirileri, Tekirdağ 1988, s. 39-57; Ataullah Bogdan, "Namık Kemal-Turkish Pioneer of Islamic Revival", The Muslim World League Journal, XV/7-8, Mekke 1988, s. 8-10; Dücane Cündioğlu, "Ernest Renan ve "Reddiyeler" Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", Divan, nr. 2, İstanbul 1996, 1-94 (Nâmık Kemal'in eseri ile doğrudan doğruya ilgili kısım: s. 41-47); Gültekin Yıldız, "Nâmık Kemâl'in "Salâhaddîn Eyyûbî", Biyografisi: Öncü Bir Pan-İslâmist Metnin İnşasına Dair Bazı Gözlemler", İlmî Araştırmalar, nr. 6, İstanbul 1998, s. 271; Mümtaz'er Türköne, Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu, İstanbul 1999, tür.yer. İdare ve Devlet Adamlığı: Hamdi Atamer, "Yabancıların İşlerimize Müdahaleleri ve Namık Kemal", BTTD, nr. 1 (1967), s. 233-296; Kaya Bilgegil, "Namık Kemal'in Aleyhinde Açılan bir

Tahkikattaki İddialar ve Şairin Cevapları", EFAD, nr. 10 (1979), s. 101-187; Zeynep Kerman, "Namık Kemal'in Devlet Adamlığı", Ölümünün 100. Yılında Namık Kemal, s. 67-73; Mehmet Aldan, "Mutasarrıf Namık Kemal", Türk İdâre Dergisi, LIX/375, Ankara 1987, s. 179-200 (ayrıca bk. TTK Bildiriler, XI [1994], IV, 1419-1435); Martin Strohmeier, "Nāmiḳ Kemāl und die Schwammtaucher in der Agäis", Das Osmanische Reich in Seinen Archivalien und Chroniken Nejat Göyünç zu Ehren, İstanbul 1997, s. 241-259. Nâmık Kemal Hukukçu: Nâmık Kemal, "Hikmetü'l-hukuk", Mecmûa-i Ebüzziyâ, IV/48, İstanbul 1302, s. 1505-1514; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Türk Hukuk Tarihinde Namık Kemal", İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, VII/1, İstanbul 1941, s. 177-223 (aynı yazı için bk. İş, nr. 25, İstanbul 1941, s. 41-87); a.mlf., "Namık Kemal Hukukçu", İş, nr. 25 (1941), s. 25-40; Fevziye Abdullah Tansel, "Namık Kemal'in Hukukî Fikirleri", Türk Hukuk Tarihi Dergisi, I, Ankara 1944, s. 51-68; Demir Özlü, "Hukukçu Olarak Namık Kemal", Bir Çağdaş Öncü Namık Kemal, İstanbul 1988, s. 77-92. İktisadî Görüşleri: Galib Haldun, "Nâmık Kemal Muktesid", YM, nr. 3 (1917), s. 54-57; [İhsan Sungu], Türk Ziraat Tarihine Bir Bakış, İstanbul 1938, s. 214a-b, 217-224, 228-234; Ziyaeddin Fahri [Fındıkoğlu], "Namık Kemal ve Nüfus Meselesi", İFM, II/1 (1940), s. 105-121 (aynı yazı için bk. İş, nr. 25 [1941], s. 8-24); a.mlf., "Bizde Tasarruf Hareketi ve Bu Hareketin Tarihçesi", Tasvîr-i Efkâr, nr. 4906, 16 Birinci kânun 1941; Mehmet Kaplan, "Nâmık Kemal İktisadda Liberalist midir?", Ülkü, nr. 22, Ankara 1942, s. 8; Kenan Akyüz, "Nâmık Kemal et les questions économiques et financiers", Économie et sociétés dans l'Empire Ottoman (Fin du XVIIIedébut du XXe siècle), Actes du Colloque de Strasbourg (1980), Paris 1983, s. 55-60; Rifat Önsoy, "Namık Kemal'in İktisadî Görüşleri", Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, V/1, Ankara 1989, s. 93-102; Musa Çadırcı, "Namık Kemal'in Sosyal ve Ekonomik Görüşleri", AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, nr. 2, Ankara 1991, s. 39-52; Abdurrahim Siler, "Namık Kemal'in İktisadî Görüşleri", Türkler, Ankara 2003, XIV, 656-664. Edebî Anlayış ve Tutumu: Sabahattin Eyüboğlu, "Namık Kemal yahut Manzum Nesir", İnsan, II/8, İstanbul 1939, s. 617-621; Zâhir Güvemli, "Namık Kemal Yalnız Sanatkâr mıdır?", YM, nr. 84 (1940); a.mlf., "Namık Kemal Zannettiğimiz San'atkâr mıdır?", Yeni Adam, nr. ..., İstanbul 1940; P[ertev] N[aili] B[oratav], "Namık Kemal'in Sanatkârlığı", Yurt ve Dünya, nr. 11, Ankara 1941, s. 319-320; Fevziye Abdullah Tansel, "Muallim Nâcî ile

Recâizâde Ekrem Arasındaki Münakaşalar ve Bu Münakaşaların Sebep Olduğu Edebî Hadiseler", TM, X (1953), s. 182 vd.; a.mlf., "Namık Kemal'in Midilli'de Yazdığı Manzum ve Mensur Eserler", a.e., XII (1955), s. 57-90; M. Kaya Bilgegil, Harâbât Karşısında Nâmık Kemal, İstanbul 1972; Ö. Faruk Huyugüzel, "Nâmık Kemal'in Edebiyat ve Edebî Tenkide Dair Genel Fikirleri", Ölümünün 100. Yılında Namık Kemal, s. 51-65; Bilge Ercilasun, "Edebî Tenkidlerine Göre Namık Kemal", TKA, XXVIII/1-2 (1991), s. 319-324; Cahit Kavcar, "Namık Kemal'in Üslup Anlayışı", Doğumunun Yüzellinci Yılında Namık Kemal, s. 47-58; İsmail Parlatır, "Nâmık Kemal'in Edebiyatımıza Kazandırdığı Sosyal Değerler", Namık Kemal Sempozyumu Bildirileri, s. 141-148. Türk Dili ve Alfabenin Islahı Meselesi Üzerinde Düşünceleri: Fuad Köprülü, Millî Edebiyat Cereyânının İlk Mübeşşirleri, İstanbul 1928, s. 38-41; a.mlf., "Türk Dili Hakkında Nâmık Kemal'in Bazı Düşünceleri", Ülkü, XVI/92 (1940), s. 97-98; Fevziye Abdullah Tansel, "Arap Harflerinin İslâhı ve Değiştirilmesi Hakkında İlk Teşebbüsler ve Neticeleri", TTK Belleten, VII/25 (1943), s. 203-212; Leylâ Karahan, "Namık Kemal'in Türkçe'nin Sâdeleştirilmesi Hakkında Düşünceleri", Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, Nâmık Kemal özel sayısı, V/1, Ankara 1989, s. 23-35; Rekin Ertem, Elifbe'den Alfabe'ye Türkiye'de Harf ve Yazı Meselesi, İstanbul 1991, s. 103-111, 163, 253, 339; Kâzım Yetiş, "Namık Kemal'in Dil ve Edebiyat Görüşlerinde Hareket Noktaları", Namık Kemal Sempozyumu Bildirileri, s. 189-196; Fikret Turan, "Tanzimat Döneminde Osmanlı İmlâsı ve Alfabesi Üzerine Tartışmalar ve Namık Kemal", a.e., s. 171-180. Nâmık Kemal ve Batı Edebiyatı: Ziya Somar, "Namık Kemal ve Viktor Hügo. Cromwel ve Celâleddin Dramları", Kalem, nr. 12, İstanbul 1939, s. 249-254; Cevdet Perin, "Namık Kemal ve Fransız Edebiyatı", Namık Kemal Hakkında, Ankara 1942, s. 127-160; a.mlf., Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri, İstanbul 1946; İbrahim Olgun, "XIX. Asır İngiliz Edebiyatı ve Nâmık Kemal Nesli", İÜ İngiliz Filolojisi Dergisi, nr. 1, İstanbul 1944, s. 69-70; Midhat Cemal Kuntay, "Tercüme Merhalesinde Resmî ve Hususi Adımlar", Tercüme, V/25, Ankara 1944, s. 54-60; a.mlf., "Namık Kemal'in Tercümeleri I", a.e., V/27 (1944), s. 213-220; V/28 (1944), s. 304-311; "Namık Kemal ve Hugo'nun Şiiri", Sanat Olayı, nr. 43, İstanbul 1985, s. 51-52; Ali İhsan Kolcu, Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatında Alphonse de Lamartine ve Tesiri, Ankara 1999, s. 29-37; Abdülhalim Aydın, Namık Kemal ve Abdülhak Hamid'de Victor Hugo Etkileri, İstanbul 2004.

Günümüz Aktüalitesinde Yeri ve Devamlılığı: Peyami Safa, “Namık Kemal’e Niçin Bağlıyız”, Cumhuriyet, 3 Aralık 1938; Ziyaeddin Fahri, “Namık Kemal”, Ülkü, XII/71 (1939), s. 387-393; a.mlf., “Namık Kemal ve Yaşayan Tarafları”, Ülkü, XVI/94 (1940), s. 291-297; Selim Refik, “Nâmık Kemal ve Gençlik”, Uludağ, nr. 32, Bursa 1941; Fethi Tevetoğlu, “Sosyalizm Karşısında Namık Kemal ve Komünizm Karşısında Mustafa Kemal”, Hayat Tarih Mecmuası, II/12 (1971), s. 4-7; a.mlf., “Namık Kemal’in Türk Nesilleri Üzerindeki Tesiri”, Ölümünün 100. Yılında Namık Kemal, s. 203-218; a.mlf., “Namık Kemal’e Yapılan Haksız Saldırılar”, Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, Nâmık Kemal özel sayısı, V/1, Ankara 1989, s. 73-74; Yahya Akyüz, “Atatürk’te Namık Kemal Etkisi ve Abdülhamid Döneminde Yasak Kitaplara İlişkin İki Belge”, TTK Belleten, XLV/180 (1981), s. 501-511; Enver Tuncalp, “Namık Kemal’in Türk Milleti Üzerindeki Tesirleri”, Kemalist Atılım, VI/71, Ankara 1984, s. 18-21.

Ömer Faruk Akün

NÂMIK PAŞA

(1804-1892)

Osmanlı devlet adamı.

İstanbul'da doğdu. Aslen Konyalı bir aileye mensuptur. Babası Hâcegân-ı Dîvân-ı Hümâyun'dan Halil Râmiz Efendi, annesi Rifat Hanım'dır. On dört yaşından itibaren Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'ne mülâzım olarak devam etmeye başladı. Çeşitli dinî ilimlerin yanı sıra Arapça ve Farsça tahsil etti. Yeni oluşturulan Tercüme Odası'nın (1821) en başarılı mensupları içinde yer aldı, tercüman Bulgarzâde Yahyâ Efendi ve diğer hocalardan Fransızca öğrendi. Bu dile âşinalığı sebebiyle hızla yükseldi. 1826'da Osmanlı-Rus temsilcileri arasında Akkirman'da yapılan görüşmelerde Fransızca tercümanı sıfatıyla bulundu. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra kurulan Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye teşkilâtı için seraskerliğin talebi üzerine Fransızca'dan çeşitli eserlerin ve tâlimatnâmelerin çevrilmesi işinde görevlendirildi. Tercüme faaliyetinde ve teknik tabirlerin oluşturulmasındaki başarısından ötürü II. Mahmud tarafından alay eminliğine tayin edilerek askerî sınıfa dahil oldu (1827).

Edirne Antlaşması'nın imzalanmasının (14 Eylül 1829) ardından Rusya'nın devlet düzeni ve ordusunun teşkilâtı Hakkında bilgi almak üzere Petersburg'a askerî ataşe olarak gönderilen Nâmık Paşa buradan döndükten sonra miralay oldu ve başında bulunduğu 3. Hassa Alayı'nı Batı orduları usulünde tanzim edip padişahın takdirini kazandı. 4. Hassa Alayı'nı oluşturma işi de kendisine havale edilerek bu iki alaydan meydana gelen 2. Hassa mirlivâlığına getirildi (Haziran 1832). Aynı yıl Mısır meselesi yüzünden İngiltere'nin yardımını sağlamak için Londra'ya elçi tayin edildi. Görevi, padişahın İngiltere kralına yazdığı mektubu götürmek ve donanmanın takviyesi için on beş gemi istemek, bu gerçekleşemezse top ve personel temin etmekti. Ayrıca Avrupa basınının ve kamuoyunun Mısır meselesinde Osmanlı Devleti'nin lehine çevrilmesi işi de kendisine verildi. Nâmık Paşa, Viyana ve Paris'te görüşmelerde bulunduktan sonra Londra'ya ulaştı. Ancak Mısır, Yunan ve Cezayir meseleleri konusundaki

girişimlerinden istenilen neticeyi alamadı. Bir miktar silâh temin edilebildi. Mısır kuvvetlerinin Kütahya'ya kadar ilerlemesi karşısında İstanbul'a gelecek Rus kuvvetleriyle ilgili görüşmelerde bulunmak üzere Londra'dan Petersburg'a gitti. Çar Nikola'dan teminat aldı ve bunları II. Mahmud'a anlatarak padişahın tereddütlerini giderdi.

İstanbul'a dönünce mirlivâlık görevini sürdürdü. 1834'te açılan Harbiye Mektebi'nin tanzim ve idaresinde Hassa Ordusu Müşiri Ahmed Fevzi Paşa ile birlikte görev aldı. Ayrıca devletin çeşitli kurumlarının yapılanmasında çalıştı. Bu sırada Mısır meselesi ve Ruslar'la ilişkiler yüzünden Paris'te olduğu gibi Londra'ya da ehliyetli bir elçi tayini gündeme geldiğinde yine Nâmık Paşa tercih edildi (18 Ağustos 1834). Bir buçuk yıl kadar süren elçilik hizmetinin ardından eski memuriyetine döndükten bir süre sonra ferik rütbesiyle bahriyeye nakledildi. Kaptanıderya Tâhir Paşa'nın yokluğunda kendisine vekâlet etti. 1836'da Tâhir Paşa ile birlikte Trablusgarp'a giderek vilâyetteki isyan ve kargaşaya son vermek için düzenlenen askerî harekâta katıldı. Dönüşünde bahriye ferikliği rütbesi Mansûre redifi ferikliğine çevrilerek Aydın vilâyeti vali vekilliğine tayin edildi (1837). Ardından yeni kurulan karantina meclisi üyeliğine getirildi (1838). İngilizler'le görüşülmekte olan ticaret antlaşması ile bazı sektörlerdeki tekelin yabancı tüccar lehine kaldırılmaması için çok direndiyse de başarılı olamadı. Kısa sürelerle diğer bazı vazifelerde bulunduktan sonra vezir rütbesiyle Arabistan ordusu müşirliğine gönderildi (4 Aralık 1843). Bu görevi sırasında Dürzî-Mârûnî mücadelesi yüzünden bölgede sarsıntı geçiren devlet otoritesini tekrar sağladı. Başta Aneze aşireti olmak üzere bölgedeki konar göçer kabilelerin iskân edilmesinde ve itaat altına alınmasında önemli hizmetleri oldu.

2 Temmuz 1849'da Irak ve Hicaz ordusu müşirliğine tayin edildi; bu görevine ilâve olarak Bağdat valiliği de kendisine verildi (12 Kasım 1851). Bu görevdeyken Süleymaniye sancağındaki Hindiye ahalisinin isyanını ve İranlı Hacılara yönelik saldırılarını önledi. Yapılan askerî harekâtlarda bizzat bulundu ve bir ara koleraya yakalandı. Bu arada Benî Müntefiḳ aşireti şeyhi Mansûr es-Sa'dûn'un isyanı üzerine onu bertaraf etmek için Şeyh Sâlih'i tayin etmesi merkezde hoş karşılanmadı. Bu yüzden görevi Karadeniz ve Akdeniz muhafızlıklarının da ilâvesiyle Tophane müşirliği olarak değiştirildi (16 Ağustos 1852), ardından Ticaret nâzırlığına getirildi

(9 Mayıs 1853). Bu görevi Kırım savaşına denk geldiğinden çekilen malî sıkıntıyı gidermek için borç para bulmak maksadıyla Paris'e ve Londra'ya gittiyse de sonuç alamadı. Bu görevinden ayrıldıktan sonra bir süre mâzul kaldı. Ardından sırasıyla Hudâvendigâr, Kastamonu, Habeş ve Cidde valiliklerinde bulundu. 1860 ortalarında Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî başkanlığına getirildi. Arkasından da seraskerliğe tayin edildi (30 Haziran 1861). Yaklaşık üç ay sonra da Musul ve Basra dahil olmak üzere yeniden Bağdat valiliğine getirildi. Burada asayiş meseleleriyle uğraşması yanında Basra Tersanesi'nin genişletilmesi, köprüler, yollar, askerî kışlalar, mektepler, hükümet binaları inşa edilmesi ve arazilerin ekilmesi için özel gayret gösterdi.

Bağdat valiliğinden ikinci defa ayrıldıktan sonra serasker (1868, 1875), Şûrâ-yı Devlet reisi (1871, 1876) ve Bahriye nâzırı (1872, 1875) oldu. Şûrâ-yı Devlet riyâsetinde fazla kalmayan Nâmık Paşa, Meclisi Vükelâ'ya tayin edildi. Kānûn-ı Esâsî'nin hazırlanmasıyla ilgili çalışmalara katıldı. Onun düşüncesi İngiliz Parlamentosu gibi bir yapılanmanın sağlanması olup sadece müslümanlardan oluşacak bir meclise taraftardı. Bu görüşlerini kabul ettiremediyse de sonraki yıllarda II. Abdülhamid üzerinde önemli ölçüde etkisi olduğu ve çeşitli konularda kendisinin önde gelen danışmanları arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. II. Abdülhamid döneminde önce Meclisi A'yân üyeliğine (1877),

ardından Hazîne-i Hâssa nâzırlığına (1878) getirildi. Bu sırada Rusya ile yapılan görüşmelerde Osmanlı heyetinde ikinci delege olarak bulundu. Kıbrıs'ın İngilizler'e devredilmesine karşı çıkan devlet adamları arasında yer aldı. 1878'de Tophane müşirliği, çok geçmeden Umûr-ı Nâfia Komisyonu reisliği görevlerinde bulunduktan sonra bu komisyonun lağvedilmesi üzerine (1888) memuriyet hayatından çekildi ve ömrünün son beş yılını sakin bir hayat yaşayarak geçirdi. 14 Eylül 1892'de vefat etti ve Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi.

Şâbâniyye tarikatından Kuşadalı İbrâhim Efendi müntesibiydi. Emlâk ve akar sahibi olup elinin sıkılığı ile tanınmıştır. Beş padişah döneminde görev yapan Nâmık Paşa ikinci planda kalmakla beraber çeşitli alanlarda başarılı hizmetler ifa etmiş, vezâretteki kıdemi dolayısıyla şeyhülvüzerâ unvanıyla anılmıştır. Dört evlilik yapmış, toplam on üç evlât sahibi olmuştur. II.

Abdülhamid devri feriklerinden İbrâhim Paşa onun büyük oğludur. 1834'te takdim ettiği sefâretnamesi Londra ve Paris Hakkındadır ve özellikle İngiltere'nin gelişmiş durumunu gözler önüne serer. Eser Londra'nın çeşitli görüntülerini sergileyen sulu boya resimlerle süslenmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 5985).

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 12808, 23339, 23341, 37560-L, 46440-Ç, 46612-H, 46612-İ, 46662-Ğ; BA, MD, nr. 258, s. 99, 181; nr. 260, s. 93; BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 4938; BA, İrade-Dahiliye, nr. 917, 8040, 14790, 15714, 15755; BA, BEO, Amedî Kalemi, nr. 33/8; Cevdet, Ma'rûzât, s. 199, 222, 230-231; a.mlf., Târih, s. 191-194; a.mlf., Tezâkir, II, 51, 139, 151, 153; IV, 154, 188-190; Mir'ât-ı Hakîkat (Miroğlu), tür.yer.; Lutfî, Târih, I-XV, tür.yer.; Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmânî (haz. Nuri Akbayar, s.nşr. Seyit Ali Kahraman), İstanbul 1996, s. 1227; Ali Fuat Türkgeldi, Mesâil-i Mühimme-i Siyâsiyye (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1957, II, tür.yer.; Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1968, s. 210-214; Danişmend, Kronoloji2, IV, 192, 280, 309; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul, ts. (Doğu-Batı Yayınları), s. 305-306; İlber Ortaylı, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, İstanbul 1983, s. 76; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Ankara 1983, V, 160; VII, 3, 184, 210; VIII, 42, 221, 258, 358; a.mlf., "Mehmed Namık Paşa'nın Hal Tercümesi", TV, II/9 (1942), s. 220-227; Reşat Kaynar, Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat, Ankara 1985, s. 64, 66, 76; Ahmet Nuri Sinaplı, Şeyhülvüzera, Serasker Mehmed Namık Paşa, İstanbul 1987; C. V. Findley, Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform: Bâbıâli 1789-1922 (trc. Latif Boyacı - İzzet Akyol), İstanbul 1994, s. 115, 116; Şinasi Altundağ, "Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı Esnasında Namık Paşa'nın Yardım Talep Etmek Üzere 1832 Senesinde Memuriyeti Mahsusa ile Londra'ya Gönderilmesi", TTK Belleten, VI/23-24 (1942), s. 229-251; a.mlf., "Namık Paşa'nın Londra Elçiliği", TV, II/12 (1943), s. 441-451; III/14 (1944), s. 127-136; III/15 (1949), s. 200-205; III/16 (1955), s. 16-18; Şehabeddin Akalın, "Mehmed Namık Paşa", TD, IV/7 (1953), s. 127-145.

Abdullah Saydam

NÂMÎ

(النامي)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Missîsî ed-Dârimî en-Nâmî (ö. 399/1008)

Hamdânî Hükümdarı Seyfüddevle'nin saray şairlerinden.

Tahminen 309 (921) yılında Tarsus yakınlarındaki Massîsa'da (Adana-Ceyhan arasındaki Misis, Yakapınar) doğdu. Çocukluk ve gençlik yılları burada geçti. Soyu Temîm kabilesinin kolu olan Dârim b. Mâlik'e dayanır. Kendisine "Nâmî" (yetişen, gelişen, artan) lakabının ne sebeple verildiği bilinmemektedir. Gençliğinde kasaplık yapan ve bu sebeple Serî er-Reffâ gibi rakiplerince hicvedilen Nâmî ilk öğrenimini Massîsa'da gördükten sonra tahsilini ilerletmek için Irak'a gitti. Ardından Halep'e geçerek Hamdânî Hükümdarı Seyfüddevle'nin saray şairi oldu ve onun için parlak methiyeler yazdı. Mütenebbî'nin gelişine kadar makamını koruyan Nâmî onun baş şair olmasıyla hasımları safında yer aldı, bu sebeple Mütenebbî'nin şiirlerinde yaptığı hatalara ve intihallere dair ilk eser yazanlardan biridir. Mütenebbî'nin 346 (957)

yılında Halep'ten ayrılmasından sonra Hamdânî sarayı şairleri arasında rütbesi yeniden yükseldi. 399'da (1008) Halep'te vefat etti. Kaynaklarda ölüm tarihiyle ilgili olarak 370 (980), 371 (981) ve 400 (1009) yılları da zikredilir.

Arap dili ve edebiyatı alanında geniş bilgi sahibi olan Nâmî şiirde orijinal buluşları ile tanınıyor ve Seyfüddevle'nin saray şairleri arasında Mütenebbî'den sonra yer alıyordu. Ancak Mütenebbî ile Ebû Firâs el-Hamdânî'nin şöhreti onu gölgede bıraktığı için biyografi ve edebiyat eserlerinde lâyık olduğu yeri alamamıştır. Züheyr b. Ebû Sülmâ ve Mervân b. Ebû Hafsa gibi titiz şairlerden olan Nâmî, bir kasideyi yedi ayda veya daha fazla bir zaman içinde bu hususta eski ve yeni şairlerin söylediklerini inceledikten sonra ortaya koyuyordu (Safedî, VIII, 96-99). Genellikle

medih, hiciv ve tasvir temalarındaki şiirleri cinas, tıbâk (tezat), kinaye ve tevriye sanatlarının güzel örnekleriyle süslüdür. Bazı şiirlerinde Mütenebbî'nin etkisi görülen Nâmî, Serî er-Reffâ tarafından kendi şiirlerini çalmakla itham edilmiştir (Dîvân, s. 45, 178). İbn Bâbek'in de Nâmî Hakkında bir hicviyesi mevcuttur (Safedî, VIII, 99).

Eserleri. 1. Dîvân. Nâmî'nin şiirlerinin bir kısmını Ebû Ali Ahmed b. Ali el-Hâim rivayet etmiştir. Ebû Ahmed b. Hallâb el-Hali'in derlediği ve 150 varak olduğu belirtilen divanı zamanımıza ulaşmamış, ancak Seâlibî onun divanından seçtiği 120 kadar beyte yer vermiştir (Yetîmetü'd-dehr, I, 241-248). Ali b. Muhammed eş-Şimşâtî (ö. 377/987'den sonra), Risâletü naḳdi şiʿri Ebî Naḍle ve şiʿri'n-Nâmî ve'l-ḥükmi beynehümâ adıyla bir eser yazmıştır. Sabîh Redîf bazı kaynaklardan derleyerek oluşturduğu divanı Şiʿrü'n-Nâmî adıyla neşretmiştir (Bağdad 1390/1970). Nâmî'nin bazı antolojilerde de şiirleri bulunmaktadır. 2. Kitâbü'l-Emâlî. Halep'teki ders halkalarında Arap dili ve edebiyatına dair tuttuğu notlardan meydana gelen eserde babası Muhammed el-Missîsî'den, ayrıca Ahfeş el-Asgar, İbn Dürüsteveyh, Ebû Bekir es-Sûlî ve İbrâhim el-Arûzî'den yapılmış rivayetler bulunur. Şair Bebbegā, Ebü'l-Hattâb İbn Avn el-Harîrî ve Ebû Bekir el-Hâlidî kendisinden rivayette bulunanlar arasında yer alır. 3. Kitâbü'l-Ḳavâfî (Yâkūt, I, 129), 4. Risâle fi'l-keşf ʿan ʿuyûbi'l-Mütenebbî. İbn Vekî' bu eserden bazı nakiller yapmıştır (el-Münṣıf, vr. 49a, 59b, 60a).

BİBLİYOGRAFYA

Nâmî, Şiʿrü'n-Nâmî (nşr. Sabîh Redîf), Bağdad 1390/1970, neşredenin girişi; Serî er-Reffâ, Dîvân, Beyrut 1411/1991, s. 45, 178; İbn Vekî', el-Münṣıf, Berlin Königlichen Bibliothek, nr. 7577, vr. 49a, 59b, 60a; Ebû Mansûr es-Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1375/1956, I, 241-248; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 449-450; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, Beyrut 1411/1991, I, 129; II, 391; IV, 148, 411; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 125-127; Safedî, el-Vâfî, VIII, 96-99; Yûsuf el-Bedîî, eṣ-Ṣubḥu'l-münebbî ʿan ḥayṣiyyeti'l-Mütenebbî (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire 1994, s. 80-81; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 153-154; M.

Canard, Sayf al-Daula, Algier 1934, s. 298-299; Brockelmann, GAL, I, 90; Suppl., I, 145; R. Blachère, Un poète arabe du IVe siècle de l'hégire (Xe siècle de J.-C.): Abou t-Tayyib al-Motanabbī, Paris 1935, s. 133, 142; Sezgin, GAS, II, 503-504; Ömer Ferruh, Târîẖu'l-edeb, II, 617-621; Aʿyânü'ş-Şîʿa, III, 107-109; İhsan Abbas, Târîẖu'n-naḳdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab, Amman 1986, s. 270-271; Hannâ el-Fâhûrî, el-Câmiʿ fî târîẖi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1986, s. 873.

Süleyman Tülücü

NÂMÛS

(الناموس)

Cebrâil, ilâhî kanun, şeriat, Tevrat gibi anlamlarda kullanılan bir terim.

Arapça’da nâmûs şeklinde kullanılan kelimenin aslı “kanun” anlamındaki Grekçe nomostur. Ancak bazı Arapça sözlüklerde kelimenin “sır saklamak, gizli söz söylemek” mânasındaki nems masdarından isim olduğu ve “sır ortağı; hile, tuzak; saklanılan yer” gibi mânalara geldiği, hayırlı sırların ortağına “nâmûs”, kötü sırların ortağına “câsûs” denildiği belirtilmektedir (Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, “nms” md.; Meḳāyîsü’l-luġa, V, 481; İbnü’l-Esîr, V, 119; Lisânü’l-ʿArab, “nms” md.; Kāmus Tercümesi, II, 1036).

Kur’ân-ı Kerîm’de nâmûs kelimesi geçmez. Vahyin başlamasıyla ilgili hadislerde kelimenin Varaka b. Nevfel tarafından zikredildiği görülmekte ve bunun İslâm kaynaklarında ilk kullanım olduğu anlaşılmaktadır. Bu hadislere göre Hz. Muhammed ilk vahyin tesiriyle bir sarsıntı geçirince Hz. Hatice, Câhiliye döneminde Hıristiyanlığı benimseyen ve Kitâb-ı Mukaddes Hakkında mâlûmat sahibi olan amcası Varaka b. Nevfel’e giderek Resûlullah’ın yaşadıklarını anlatmış, bunun üzerine Varaka Hatice’ye, “Eğer bana söylediğin doğru ise Mûsâ’ya gelen nâmûs-i ekber ona da gelmiştir”, tavaf esnasında karşılaştığı Hz. Peygamber’e de, “Şüphesiz sen Meryem oğlu Îsâ’nın müjdelediği peygambersin ve Mûsâ’nın nâmûsunun benzeri bir hal üzeresin” demiştir. Bazı rivayetlerde Hz. Hatice’nin Resûlullah’ı da yanında götürdüğü ve Varaka’nın bu sözleri bizzat ona söylediği kaydedilmektedir (meselâ bk. Müsned, I, 312; VI, 223, 233; Buhârî, “Bedʾü’l-vaḥy”, 3, “Enbiyâʾ”, 23; Müslim, “Îmân”, 252; İbn İshak, s. 102; İbn Hişâm, I, 238). Buhârî’nin bu rivayeti zikrettikten sonra nâmûs kelimesini, “Nâmûs kişinin sır ortağı olup başkasından gizlediklerini onunla paylaşır” şeklinde açıklaması (“Enbiyâʾ”, 23) kelimenin “sır” anlamındaki Arapça “nems” kökünden geldiği kanaatine dayanmaktadır. Bu sebeple olayla ilgili rivayetlerde geçen nâmûs ve nâmûs-i ekber, “sır ortağı, gizli bilgiye sahip olan” mânası dolayısıyla Cebrâil diye anlaşılmıştır. Çünkü Allah başka hiç kimseye bildirmediği vahyi ve gayb bilgisini ona

bildirmiştir (İbnü'l-Esîr, V, 119; Nevevî, II, 203; İbn Hacer, I, 56). Aynı olaya dair birkaç rivayette nâmûs yerine Cebrâil, başka rivayetlerde Mûsâ yerine veya onun yanında Îsâ ismi de geçmektedir (Şâmî, II, 313, 324-325; İbn Hacer, I, 56). Ali b. Burhâneddin el-Halebî, Hz. Îsâ isminin geçtiği rivayetlerin sahih olmadığını kaydeder (İnsânü'l-ʿuyûn, I, 388).

Nâmûs kelimesi, İslâmî kaynaklarda vahyin gelişiyle alâkalı rivayetlerde Cebrâil için kullanımı dışında Grekçe'de olduğu gibi "ilâhî kanun" ve özellikle "Mûsâ'ya gönderilen şeriat" (Tevrat) anlamında kullanılmaktadır. Peygamberlere "vâdıu'n-nevâmîs" (kanun koyucu) denilmiştir. İbn Hişâm, Resûl-i Ekrem'in nübüvvetinin önceki peygamberler tarafından müjdelenmesi konusunu ele alırken Hz. Îsâ'dan naklen aktardığı, "Nâmûstaki söz yerine gelsin" cümlesindeki "nâmûs" ile Tevrat'ın kastedildiğini belirtir (es-Sîre, II, 63). Abdülkāhir el-Bağdâdî ise Nûh, İbrâhim, Mûsâ, Îsâ, Muhammed gibi peygamberlerin şeriat sahibi olduğunu ifade etmek için "ashâbü'n-nevâmîs" tabirini kullanır (el-Farḳ, s. 179). İbn Teymiyye de nâmûs kelimesini sadece Varaka olayı ile ilgili hadiste Cebrâil karşılığı zikretmekte, başka yerlerde ise "Tevrat, Allah'ın kanunu, bir peygamberin (Muhammed) şeriatı, peygamberlere verilen şeriatlar" anlamında kullanmaktadır (Aydın, s. 68-69). Cürcânî et-Taʿrîfât'ta kelimeyi "Allah'ın koyduğu şeriat" diye tanımlamaktadır. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin el-Muḳābesât adlı eserinin bir bölümü "en-Nâmûsü'l-ilâhî" başlığını taşır. Kalkaşendî dinî ilimler arasında ilk olarak peygamberlikle ilgili kanunlar (nevâmîs) ilmini zikreder (Ṣubḥu'l-aʿşâ, I, 543).

Grek kaynaklı felsefî eserlerin Arapça'ya çevrilmesinden itibaren nâmûs kelimesinin genellikle "kanun" ve "ilâhî kanun" anlamında kullanılışı oldukça yaygınlık kazanmıştır. Eflâtun'un Kanunlar'ının Fârâbî'ye ait özet bir tercümesi

Telḫîṣu Nevâmîsi Eflâṭûn başlığını taşır (Eflâṭûn fi'l-İslâm içinde, s. 34-83). Burada nâmûs kelimesi "kişinin nefsine hâkim olması, nefsini ve dışarıdan gelen kötülük eğilimlerini yenmesi, her türlü işte adalet isteği" şeklinde tanımlanmakta, kanun koyma ve kanunları yenileme işinin Yunanlılar'dan çok önce yapıldığı ifade edilmektedir. Fârâbî imam, filozof ve kanun koyucunun aynı anlama geldiğini düşünmektedir (Taḥṣî-lü's-saʿâde, s. 92).

İhvân-ı Safâ’nın elli iki risâlesinden beşi “nâmûs-i ilâhî ve şer‘î ilimler” şeklindeki ana başlık altında toplanmıştır. İhvân-ı Safâ’ya göre şeriat âlemin düzenini koruyan nâmûstur (kanun), peygamber ise “sâhibü’n-nevâmîs”tir. Çünkü Allah nâmûsun esaslarını ortaya koymuş, peygamber de onlara sahip çıkmıştır (er-Resâ᾿il, IV, 261-262). Kozmolojik hiyerarşiye göre insanların öğretmeni nâmûs sahipleri (peygamberler), onların öğretmeni de meleklerdir; bunları küllî nefis ve faal akıl takip eder; nihayet hepsinin öğretmeni Allah Teâlâ’dır (a.g.e., III, 480). İnsanların ahlâkı da nebâtî-şehevî nefisten başlayıp nâmûsî-melekî nefse kadar gelişen farklı mertebelerdedir (a.g.e., I, 313). Zira insan nefsi melek potansiyeline sahiptir, eğer ilâhî nefis erbabının yolundan giderse melek olabilir (a.g.e., IV, 122). Nefsin en çok korku duyduğu yok olma kaygısından kurtulması için ilâhî nâmûsa tam bir teslimiyetle bağlanması gerekir (a.g.e., I, 315-317). İbn Sînâ, amelî hikmetin kısımlarından bahsederken siyaset ve yönetim konularına dair bilgiler arasında peygamberlik ve şeriatla ilgili olanlarını da zikreder; Yunan filozoflarının bunları namus kavramıyla ifade ettiklerini, Araplar’ın ise bu kelimeyi vahiy meleği için kullandıklarını belirtir (el-ʿUlûmü’l-ʿaḳliyye, s. 73-74).

Nâmûs kavramını Aristo’nun Nikomakhos Ahlâkı’na dayanarak açıklamaya çalışan İbn Miskeveyh’in belirttiğine göre Aristo bu eserinde nâmûsu “siyaset ise tedbir gibi şeyler” diye açıklamıştır. Aristo’ya göre en büyük kanun Allah’ın katındandır; ondan sonra ikinci nâmûs olarak hâkim, üçüncü nâmûs olarak da para gelir. Allah’ın kanunu bütün kanunların önündedir. İbn Miskeveyh “kudvetü’n-nevâmîs”i şeriat diye açıklar (Tehẕîbü’l-aḫlâḳ, s. 110). Onun Aristo’ya nisbet ettiği hâkim ve para ile ilgili görüşler Nikomakhos Ahlâkı’nın V. kitabında daha ayrıntılı biçimde geçmekle birlikte burada Allah’ın kanunuyla ilgili herhangi bir ifade yoktur (Çağrıcı, s. 127-128). Ancak Aristo Politika’da (s. 103), “Yasanın hâkim olmasını isteyen, başka hiçbir şeyin değil yalnız Tanrı’nın ve zekânın hâkim olmasını istiyor demektir” şeklinde bir ifade kullanmıştır. İbn Miskeveyh’in Aristo ahlâkıyla irtibatlandırarak verdiği, aynı zamanda İslâmî telakkiyle de bağdaştırmaya çalıştığı nâmûsla ilgili açıklamalar sonraki ahlâkçılar tarafından tekrarlanmıştır (meselâ bk. Nasîrüddîn-i Tûsî, II, 2; Kınalızâde Ali Efendi, I, 77-78). Kınalızâde, insanlar arasında adaletin sağlanabilmesi için gerekli olan üç şeyi “nâmûs-i rabbânî, hâkim-i insânî, dînâr-i mîzânî” şeklinde sıralar ve Yunan filozoflarının bunlara “siyaset” mânasında nâmûs

dediğini belirtir.

Şarkiyatçılar arasında nâmûsun “yasa” anlamına geldiğini, ancak vahyi getiren melekle özdeşleştirildiğini söyleyenler bulunmakla birlikte (Caetani, II, 120-121) çoğunluk onun Grekçe bir kelime olduğunu ve yahudi kutsal metninin Tevrat kısmını ifade ettiğini belirtir (Aydın, s. 53-56, 71-73). Nâmûs kelimesi muhtemelen aslındaki “sır, gizlilik” gibi mânalarından dolayı Türkçe’de “kişinin mânevî şahsiyetinin, aile şerefinin saygınlığı ve dokunulmazlığı, iffet ve hayâ duygusu, doğruluk, dürüstlük” gibi anlamlarda kullanılmakta, İslâm ahlâk literatüründe ırz, iffet, edep, hayâ, istikamet gibi terimler Türkçe’deki mânasıyla nâmûs kavramını da ifade etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, “nms” md.; Meḳāyîsü’l-luġa, V, 481; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, V, 119; Lisânü’l-ʿArab, “nms” md.; et-Taʿrîfât, “nâmûs” md.; Kāmus Tercümesi, II, 1036; Müsned, I, 312; VI, 223, 233; Buhârî, “Bedʾü’l-vaḥy”, 3, “Enbiyâʾ”, 23; Müslim, “Îmân”, 252; Aristo, Politika (trc. Mete Tuncay), Ankara 1983, s. 103; İbn İshak, es-Sîre, s. 102; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 238; II, 63; Fârâbî, Telḫîṣu Nevâmîsi Eflâṭûn (nşr. Abdurrahman Bedevî, Eflâṭûn fi’l-İslâm içinde), Beyrut 1402/1982, s. 38, 51; a.mlf., Taḥṣîlü’s-saʿâde (nşr. Ca‘fer Âl-i Yâsîn), Beyrut 1403/1983, s. 92; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü’l-aḫlâḳ (nşr. İbnü’l-Hatîb), Kahire 1398, s. 110; İbn Sînâ, el-ʿUlûmü’l-ʿaḳliyye (Tisʿu Resâʾil içinde), Kahire 1298, s. 73-74; Bağdâdî, el-Farḳ (Kevserî), s. 179; İhvân-ı Safâ, er-Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, I, 313-317; III, 480; IV, 122, 261-262; Nasîrüddîn-i Tûsî, Aḫlâḳ-ı Nâṣırî, Tebriz 1320, II, 2; Nevevî, Şerḥu Müslim (Bulak), II, 203; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), I, 543; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Sa‘d), I, 56; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, II, 313, 324-325; Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâî, Bulak 1248, I, 77-78; Nûreddin el-Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, Beyrut 1400, I, 388; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924, II, 101-121; Mustafa Çağrıcı, İslâm Düşüncesinde Ahlâk, İstanbul 1989, s. 127-128; Fuat Aydın, “Nâmûs / Nomos Cebrâil mi Tevrat mı?:

‘Bed’ü’l-vahy’ Hadisindeki Nâmûs Kavramı Üzerine”, Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 15, İstanbul 2003, s. 53-85.

Fuat Aydın

NANKÖRLÜK

Farsça'da "ekmek" anlamındaki nân ile "görmeyen, kör" mânasındaki kûr kelimelerinden oluşan ve "yediği ekmeğin, gördüğü iyiliğin kıymetini bilmeyen, nimeti inkâr eden" (kâfir-i ni'met) anlamına gelen nânkûrden türetilmiştir. "Bir şeyi örtmek, nimeti inkâr etmek" mânasındaki Arapça küfrân ile ni'metten meydana gelen küfrân-ı ni'met (küfrânü'n-ni'me) terkibi de "nankörlük" anlamında ve şükür teriminin karşıtı olarak kullanılmaktadır. Râgıb el-İsfahânî, Kur'ân-ı Kerîm'de küfrân kelimesinin çoğunlukla "nimeti inkâr etme" mânasında küfrün din ile ilgili, küfûrun ise her iki bağlamda geçtiğini belirtir. Nankörlükte aşırı gidenler için kefûr tabiri kullanılmıştır (el-Müfredât, "kfr" md.; Lisânü'l-ʿArab, "kfr" md.). Buhârî şârihi Kirmânî'nin, kocalarına karşı nankörlük edip onlardan gördükleri iyilikleri inkâr eden kadınlarla ilgili hadis dolayısıyla (Müsned, I, 298, 359; Buhârî, "Nikâḥ", 88) yaptığı açıklamaya göre, "küfr" kökü biri imanın karşıtı olan küfür (Hakkı inkâr), diğeri şükrün karşıtı olan küfrân (nankörlük) olmak üzere iki farklı anlam içerir (el-Kevâkibü'd-derârî, I, 134).

Kur'ân-ı Kerîm'de birçok âyette küfür kökünden fiil ve isimler -yer yer karşıtı olan şükür kavramıyla birlikte-Allah'ın verdiği nimetlere karşı nankörlüğü ifade etmek üzere yer almakta (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "kfr", "şkr" md.leri), tabiatındaki nankörlük dolayısıyla insan "kefûr" diye nitelenmektedir (meselâ bk. Hûd 11/9; el-İsrâ 17/67; ez-Zuhruf 43/15). Aynı niteleme şeytan için de geçmektedir (el-İsrâ 17/27). Hz. Süleyman, Sebe melikesinin tahtını mûcizevî bir şekilde yanında bulunca bunun şükür mü yoksa nankörlük mü edeceği hususunda kendisi için bir imtihan olduğunu belirtmiş, "Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur, nankörlük edene gelince o bilsin ki rabbim ganîdir, kerîmdir" demiştir (en-Neml 27/40). Benzer bir ifade, Lokmân'a hikmet verildiğini ve kendisine "Allah'a şükret" diye buyurulduğunu bildiren âyetin devamında yer alır (Lokmân 31/12). İsrâiloğulları'na lutfedilen başlıca ilâhî nimetler Hz. Mûsâ'nın dilinden hatırlatıldıktan sonra insanların şükretmesi halinde Allah'ın onlara nimetlerini arttıracağı, nankörlük etmeleri durumunda ise azabının çok

şiddetli olacağı bildirilir (İbrâhîm 14/5-8). Kur'an'da ayrıca ilâhî nimetler karşısında nankörce davranmanın açlık ve güven ortamının bozulması

gibi dünyevî sıkıntılara sebep olacağı belirtilmektedir (en-Nahl 16/112; Sebe' 34/17).

Hadislerde nankörlük konusu daha çok insanların yaptığı iyiliklere teşekkür etmenin önemi bağlamında ele alınmaktadır. Bu hadislerden birinin meâli şöyledir: "Aza şükretmeyen çoğa da şükretmez; insanlara teşekkür etmeyen Allah'a da şükretmez. Allah'ın nimetini her zaman anmak şükür, bunu terketmek ise nankörlüktür; toplulukta rahmet, tefrikada âfet vardır" (Müsned, IV, 278, 375; Ebû Dâvûd, "Edeb", 11; Tirmizî, "Birr", 35). İbnü'l-Esîr'e göre bu hadisin, "İnsanlara teşekkür etmeyen Allah'a da şükretmez" anlamındaki bölümü, "Kişi insanların iyiliğine teşekkür etmek yerine nankörce davranırsa Allah da onun şükrünü kabul etmez" demektir. Aynı hadis, insanların yaptığı iyiliklere karşı teşekkür etmemeyi alışkanlık haline getirenlerin Allah'ın nimetlerine karşı da nankörce davranıp şükür borçlarını terkedecekleri veya insanlara teşekkür etmeyenlerin Allah'a şükretmemiş sayılacağı şeklinde de açıklanmıştır (en-Nihâye, II, 493-494).

Ahlâk kitaplarında şükürle ilgili bölümlerde nankörlük konusu üzerinde de durulur. Mâverdî, kendisine iyilik yapılan bir kimsenin ahlâkî olarak borçlu durumuna düşmüş sayılacağını belirterek onun mümkünse buna iyilikle karşılık vermesinin, değilse iyilik sahibine teşekkür edip iyilik severliğini çevreye yaymasının gerekli olduğunu ifade eder (Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, s. 205, 207). Konuyu yine şükür bahsinde ve felsefî-tasavvufî boyutuyla Allah-kul ilişkisi açısından ele alan Gazzâlî'ye göre şükür Allah'ın verdiği nimeti O'nun hoşnut olacağı şekilde, nankörlük ise razı olmadığı yollarda harcamaktır. Gazzâlî, bir nimeti yaratılış gayesinin dışında ve ilâhî iradeye aykırı olarak kullanan kimsenin Allah'ın nimetine karşı nankörlük etmiş sayılacağını belirtir. Buna göre bir ağacın dalını gereksiz yere kesen kimse dahi bir canlıya kıydığı ve insanların faydalanması için yaratılan nesneye zarar verdiği için nimete nankörlük etmiş sayılır (İḥyâʾ, IV, 94). Gazzâlî, "Altın ve gümüşü biriktirip Allah yolunda harcamayanları elem verici bir azapla müjdele!" meâlindeki âyete (et-Tevbe 9/34) dayanarak Allah'ın, tedavülde tutulmak suretiyle insanların ihtiyaçlarını karşılamakta kullanılması için yarattığı parayı, altın ve gümüşü ilâhî hükümlere aykırı

şekilde kullanmanın veya kulların ona ihtiyacı varken tedavülden çekip saklamanın nimete ve sahibine karşı nankörlük olduğunu ifade etmekte ve bu davranışı hâkimi bir yere hapsederek adaleti engellemeye benzetmektedir (a.g.e., IV, 90-92, 95; ayrıca bk. ŞÜKÜR).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "kfr" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, II, 493-494; Lisânü'l-ʿArab, "kfr" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "kfr" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "kfr", "şkr" md.leri; Müsned, I, 298, 359; IV, 278, 375; Buhârî, "Nikâḥ", 88; Ebû Dâvûd, "Edeb", 11; Tirmizî, "Birr", 35; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, Beyrut 1398/1978, s. 205-208; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 90-95; Şemseddin İbn Müflih, el-Âdâbü'ş-şerʿiyye ve'l-mineḥu'l-merʿiyye, Kahire, ts. (Müessesetü Kurtuba), I, 313; Şemseddin el-Kirmânî, el-Kevâkibü'd-derârî fî şerḥi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, Beyrut 1401/1981, I, 134; T. Izutsu, Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar (trc. Selâhattin Ayaz), İstanbul, ts. (Pınar Yayınları), s. 165-172.

Mustafa Çağrıcı

NAPOLİ

İtalya'nın güneybatısında tarihî bir liman şehri.

İtalya'nın Tiren denizi sahilinde aynı adı taşıyan körfezin kuzey kıyısında kurulmuş tarihî bir şehir ve Campania bölgesindeki idarî birimin merkezidir. Şehir, Vezüv yanardağı ile Campi Flegrei arasındaki tepeler üzerine ve bu tepelerle sahil arasındaki düzlükte yayılmıştır. Günümüzde tarihî ve kültürel zenginlikleriyle güzel sanatlar ve özellikle turizm alanında ülkenin önde gelen şehirleri arasında yer alır.

Antik kaynaklar Napoli'nin bir Yunan kolonisi olarak ortaya çıktığı üzerinde durur. Atina'dan gelenlerce yoğun biçimde iskân edilen bu koloni (Parthenope / Palaepolis) daha sonra Neapolis (yeni şehir) adıyla anıldı. Milâttan önce IV. yüzyılda Romalılar'ın eline geçince yazlık yerleşme yeri haline geldi, birçok Roma imparatoru burada oturdu. VI. yüzyılda Bizans idaresi altına girdi. VIII. yüzyılda şehir kendi idaresini kurdu. Normanlar Güney İtalya'ya hâkim olunca Napoli onların etkisi altına girdi. Bundan önce İslâm ordularının bölgeye yönelik faaliyetleri şehri tehdit altında bırakmıştı. Normanlar, Güney İtalya'da hâkim oldukları yerleri birleştirip Sicilya ve Apulia Krallığı'nı kurdular (1139). Daha sonra krallık başka hânedanların eline geçti. Burası Angioio hânedanına mensup Carlo tarafından krallığın merkezi yapılmıştı.

Napoli, İtalya yarımadasında İslâm ve Türk âlemiyle en faal temas içindeki şehirler arasında bulunur. IX. yüzyıldan itibaren başlayan ilişkiler pek çok tarihî olayın cereyan etmesine yol açmıştır. Sicilya adasını ele geçiren müslümanlar İtalya yarımadasındaki bazı yerlerde etkili oldularsa da Napoli üzerinde doğrudan bir hâkimiyet kuramadılar. Bununla beraber etrafındaki yerleşim merkezlerine yapılan akınlar sırasında ticarî ilişkiler de ilerledi.

Napoli Krallığı Levant ticaretiyle ilgilendi ve Mısır ile ticarî bağ kurdu. İskenderiye'de bir ticaret bürosu mevcuttu. Napoli Krallığı, Bizans ve Anadolu'daki Türk beylikleriyle temas kurmakta gecikti. Osmanlı Devleti'yle olan ilişkiler Yıldırım Bayezid döneminde başlar. XIV. yüzyılın

sonlarına doğru Napolililer'in Bursa'da kendilerine ait bir deposu ve ticaret merkezi bulunduğu bilinmektedir. Ancak bu ticaret sınırlı kaldı. Kral Alfonso 1442'de Sicilya ve Napoli'yi birleştirince (Sicilyateyn / iki Sicilya krallığı) Arnavutluk ve Adriyatik sahillerine kadar ulaşan Türkler'e karşı harekete geçme ihtiyacı hissetti. Daha önce 1436'da bir Türk elçisinin Napoli'ye geldiği tesbit edilmektedir. Napoli ile olan ilişkiler, İskender Bey tarafından başlatılan isyan sebebiyle Arnavutluk kesiminde yoğun bir siyasî çatışmaya dönüştü. İskender Bey memleketinden ayrıldıktan sonra Napoli Krallığı'nın himayesine girdi. İstanbul'un fethi sırasında başta devrin papası V. Nicolò tarafından kurulması istenen koalisyonlara katılması için teşvik edildiyse de Napoli tahtında bulunan Aragona hânedanından

V. Alfonso, verdiği sözlü vaadlere rağmen komşu devletlerle olan savaşları sebep göstererek bu ittifaka katılmadı. Hümanizm devrinin ileri gelen aydınlarından N. Sagundino, Fâtih Sultan Mehmed'in çok ayrıntılı bir tasvirini bu kralın teşvikiyle kaleme aldı. Fâtih, 1480'de İtalya istikametinde yapmak istediği büyük fetih siyasetinin ilk aşamasında Adriyatik denizi üzerinde en uygun yer olan Otranto şehrine asker çıkardığında İtalya'daki devletlerin kurmak istedikleri ittifaka Napoli de katılmak istedi, fakat böyle bir ittifak gerçekleşmedi. İtalya yarımadasındaki çeşitli devletleri yanına almak isteyen Fâtih bir barış girişiminde bulunup dönemin kralı olan Ferrante'yi yanına çekti. II. Bayezid zamanında 1482-1485 yıllarında bir dizi diplomatik yazışma yapıldı ve antlaşmalar imzalandı; bu temaslar sırasında 1494'te bir Osmanlı elçilik heyeti Napoli'yi ziyaret etti; ancak sürekli bir münasebet kurulamadı. Cem Sultan, Avrupa'da geçirdiği uzun bir maceradan sonra Roma'dan ayrılıp gittiği Napoli şehrinde Castel Capuana'da vefat etti ve cenazesi bir süre burada kaldı. XVI. yüzyılın başlarında Napoli dünyanın altı büyük şehri arasında sayılıyordu (diğerleri İstanbul, Paris, Venedik, Milano ve Lizbon; Lavedan, s. 198). Osmanlı-Napoli ilişkilerinin bu tarihten sonrasına ait belgeler henüz tam anlamıyla incelenmemiş olmakla birlikte Napolili tüccarların başka devlet bayrağı altında (meselâ Cenova Cumhuriyeti) Osmanlı ülkesiyle ticareti devam ettirdiği bilinmektedir.

Osmanlı coğrafya literatüründe Napoli, Anabolu şeklinde anılır. Pîrî Reis, bu yöre Hakkında edindiği mâlûmatı eserine alıp Mora'daki Anabolu'dan ayırt etmek üzere "Pulya Anabolusu" dediği bu şehrin İspanya kralına tâbi

olduğunu, sanat eserlerinin ve insanlarının güzellikte emsal teşkil ettiğini yazıp günümüzde bile Napoli'nin çok beğenilen içme suyundan söz eder. XVI. yüzyılda Napoli'nin Garp ocaklarına bağlı denizciler tarafından tehdit edildiği (İtalyan kaynaklarındaki Barbareschi veya Magrebini) ve hemen civarında bulunan yerleşim merkezlerinden Sorrento'ya 1558'de bir sefer yapıldığı bilinmektedir. XVII. yüzyılda da Napoli civarına yönelik akınlar devam etmiştir.

Napoli Fransa ve İspanya'da hâkim olan devletlerin etkisi altında uzun süren bir bağımlılık döneminin ardından 1734'te, istiklâline kavuşup devlet merkezi olunca komşuları ve güçlü devletlerle, bu arada yeniden Osmanlı Devleti'yle siyasî münasebet kuruldu. 1740'ta İstanbul'a gelen Napoli elçisi bir antlaşma elde etti ve 1741 yılında Osmanlı Devleti karşılık olarak Küçük Hüseyin Efendi'yi Napoli şehrine gönderdi. Büyük bir merasimle şehre giren elçi civardaki yerleri ziyaret etti, devrin meşhur ressamı Bonito bu elçinin bir portresini yaptı. Daha sonra da Napoli'den İstanbul'a seçkin kişiler elçi olarak gönderildi. Osmanlı kaynaklarında Sardinya Krallığı, Sicilya Krallığı, Sicilyateyn (Due Sicilie: İki Sicilya) diye geçen bu devlet Kuzey Afrika'daki Garp ocakları ile süregelen temaslarını XVIII. yüzyılda devam ettirdi. Osmanlı Devleti ile olan siyasî, ticarî ve kültürel temas da sürdü. Sonraki yıllarda üç yeni ahidnâme ve bir telgraf antlaşması yapıldı.

Türk ve İslâm âlemiyle olan ilişkiler önce tıp alanında başladı ve sonraları güzel sanat, edebiyat, halk şiiri, resim alanında etkili oldu. Napoli lehçesi diye tanınan mahallî konuşma diline Arapça ve Türkçe kelimeler girdi. Tiyatro eserlerinde ve opera librettolarında Türk kavramı sıkça yer aldı. Gemicilerin sürekli temasları ve ticarî ilişkiler, bazı Napolili araştırmacıları Türk dilini öğrenmeye ve dil bilgisi kitapları kaleme almaya yöneltti. Bunlar arasında Pietro Ferraguto, Giovanni Battista Montalbano, Antonio Mascis tarafından yazılan eserler yazma olarak kaldıkları için ilim dünyasında hak ettikleri alâkayı görmeyip ancak sınırlı sayıdaki dilciler (Bombaci, Gallotta vb.) tarafından incelendi. Şehir merkezindeki Istituto Universitario Orientale, XVIII. yüzyılda Collegio dei Cinesi adıyla tesis edilmiş olan merkezin devamı olup burada Doğu dünyası üzerine incelemeler yanında Arap dili ve edebiyatı, İran dili ve edebiyatı çalışmaları yapılmıştır. Türkçe ise Luigi Bonelli'nin ısrarlı tutumu neticesinde XIX. yüzyılda programa alınmıştır. II. Dünya Savaşı'nda ağır şekilde

bombalanarak tahribata uğrayan Napoli yeniden inşa edilmiş ve tarihî görünümü yanında bugünkü modern çehresini kazanmıştır. Şehirde en dikkat çekici eser Napoli katedralidir (1294-1323). Günümüzde bir sanayi, sanat, kültür ve malî merkez durumundaki şehrin nüfusu 993.386'dır (2005).

BİBLİYOGRAFYA

Anonim, Relazione della venuta di Hagi Hussein Effendi inviato straordinario della Porta Ottomana e della pubblica udienza, che ha avuto dal Re nostro signore il giorno 18 Settembre 1741, Napoli 1741; P. Lavedan, Géographie des villes, Paris 1959, s. 198; S. Bono, I Corsari Barbareschi, Torino 1964, tür.yer.; U. Scerrato, Arte islamica a Napoli, Napoli 1968; A. di Vittorio, Il Commercio tra Levante Ottomano e Napoli nel secolo XVIII, Napoli 1979; G. Celentano - C. S. Cerqua, "I Manoscritti di medicina araba dell'Istituto Orientale di Napoli", Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno, Roma 1984, I, 211-236; G. Curatola, "L'immagine del turco nel presepe napoletano del 700", La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX, Napoli 1984, I/2, s. 749-765, ek 63; A. Gallotta, "I Manoscritti turchi della Biblioteca 'Vittorio Emanuele III' di Napoli", a.e., II/1, s. 141-175; a.mlf., "Le relazioni tra l'Impero Ottomano e Napoli", Atti del convegno sul tema: Presenza araba e islamica in Campania (Napoli-Caserta, 22-25 novembre 1989), Napoli 1992, s. 323-335; a.mlf., "The Turks in Italy", Ciépo Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi VII. Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1994, s. 73-79; Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri, İstanbul 1990, I, 313-316; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğu ile İki Sicilya Krallığı Arasındaki Ticaretle İlgili Gümrük Defterleri", TTK Belgeler, IV/7-8 (1967), s. 79-167; S. Baldi, "Presenza linguistica nel dialetto napoletano", Atti del convegno sul tema: Presenza araba e islamica in Campania (Napoli-Caserta, 22-25 novembre 1989), Napoli 1992, s. 35-54; A. Bozzo, "A proposito di alcuni documenti in arabo dell' Archivio di Stato di Napoli: Osservazioni sulla diplomazia nordafricano di Ferdinando IV di Borbonse (1787-1793)", a.e., s. 127-147; F. Cresti, "Corsari turchi e

barbareschi contro Napoli: İl sistema di difesa delle coste napoletane, con particolare rife rimento ai secoli XVI-XIX”,

a.e., s. 209-221; C. S. Cerqua, “La missione a Napoli nel 1782 della’ambasciatore marocchino Muhammed İbn Utman al-Miknasi”, a.e., s. 491-499; F. Russo, Guerra di corsa ragguaglio storico sulle principali incursioni turco-barbaresche in Italia e sulla sorte dei deportati tra il secolo XVI ed il XIX secolo, Roma 1997, s. 42-285; E. Lo Sardo, Tra Greci e i Turchi, Roma 1999, s. 71-73, 233-243; M. Pezzi, Aspettando la pace. L’Impero Ottomano nei documenti diplomatici napoletani (1806-1812), Cosenza 2002; J. L. Bacqué-Grammont, “L’armée de Charles VIII partant pour Naples d’après rapport ottoman”, Europa e Islam tra i secoli XIV e XVI: Europe and Islam between 14 th and 16 th centuries, Napoli 2002, II, 581-619; E. Serrao, “La descrizione di Napoli nel Kitābı Baḥriyye di Pīrī Re˒is”, Turcica et Islamica: Studi in memoria di Aldo Gallotta, Napoli 2003, II, 909-940; Muâhedât Mecmuası, II, İstanbul 1294, s. 55-95; A. Otetea, “L’établissement de la légation napolitaine à Constantinople (1740)”, Bulletin de la section historique, XV, Bucarest 1929, s. 53-72; Nahit Sırrı, “İstanbul’da Sicilyeteyn Elçileri”, TTEM, yeni seri I/3 (1930), s. 67-72; İ. Hakkı Uzunçarşılı, “Otranto’nun Zaptından Sonra Napoli Kralı ile Dostluk Görüşmeleri”, TTK Belleten, XXV/100 (1961), s. 595-608; F. Barbagallo, “Discussioni e progetti sul commercio tra Napoli e Costantinopoli nel 700”, Nuova Rivista Storica, LXXXIII/2 (1971), s. 264-296; Tayyib Gökbilgin, “Napoli Kralı Tarafından II. Bayezid ve Ahmed Paşa (Gedik)’ya Gönderilen Mektupların Türkçe Suretleri ve İlgili İki Mektup”, POF, sy. 22-23 (1972-73), s. 33-59; Semavi Eyice, “Bir Türk Elçisinin Portresi”, TTK Belleten, XLI/163 (1977), s. 555-563.

Mahmut H. Şakiroğlu

NÂR

(النار)

Kur'an'da ve hadislerde daha çok cehennem ateşini ifade etmek için kullanılan bir kavram.

Sözlükte "ışıklı ve aydınlık olmak" anlamındaki nevr kökünden türemiş bir isimdir. Râgıb el-İsfahânî nârın gözle görülen alev, mutlak mânada ısı, cehennem ateşi ve savaş ateşi gibi kısımlara ayrıldığını belirtir ve bunlar için Kur'an'dan örnekler verir. Ayrıca nâr ile nûrun aynı kökten geldiğini ve birbirinin yerine kullanılabildiğini söyler. Nâr insanların dünya hayatı, nûr ise âhiret hayatı için faydalıdır (el-Müfredât, "nvr" md.). Nârın mecazi olarak "akıl, re'y ve görüş" anlamına geldiği de ifade edilmiş ve bunun için Hz. Peygamber'den rivayet edilen, "Müşrikin re'y ve görüşüne başvurmayın" meâlindeki hadiste (Müsned, III, 99; a.e. [Arnaût], XIX, 18-19; Nesâî, "Zînet", 51) yer alan nâr kelimesi örnek gösterilmiştir.

Nâr kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de 145 yerde geçmekte olup 118 yerde cehennemdeki ateşi ifade etmektedir. Bunlardan on iki âyette nâr izâfet terkibi (azâbü'n-nâr) veya başka şekillerde azap kelimesiyle ilişki içindedir, dokuz âyette de "nâr-ı cehennem" terkibi yer almıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "nvr" md.). Kur'an'da dünyevî ateş mânasında yirmi yedi yerde geçen nârın kullanılışları içinde kurbanı yakıp yok edecek ateş (Âl-i İmrân 3/183), savaş çıkarmak amacıyla tutuşturulan ateş veya fitne (el-Mâide 5/64), ilâhî kudretin tecellisi olarak yukarıdan gönderilen alev (er-Rahmân 55/35), Hz. İbrâhim'i yakmayan ateş (el-Enbiyâ 21/69; el-Ankebût 29/24) ve Hz. Mûsâ'nın Sînâ'da gördüğü ateş (Tâhâ 20/10; en-Neml 27/7-8; el-Kasas 28/29) zikredilir. Hadis kaynaklarında nâr Kur'an'daki anlamına paralel biçimde birçok yerde tekrarlanmaktadır. Wensinck'in eserinde nârın zikredildiği kaynaklar otuz altı sütunluk bir yer işgal etmiştir (el-Muʿcem, VII, 20-38).

Câhiz'den itibaren nârın Câhiliye Arapları'ndaki konumu üzerinde durulmuştur. Câhiz, kelimenin Kur'an'daki kullanılışına temas ettikten

sonra onun insan hayatının ayrılmaz bir parçası olduğunu ve bu yönüyle ilâhî nimetlerden birini teşkil ettiğini belirtmiştir. Allah zulüm ve azgınlıkları ileri boyutlara varan, insan onurunu hiçe sayıp toplumun huzurunu bozan geçmiş milletleri su, rüzgâr ve taşlarla helâk ettiği halde ateşle cezalandırmamış, Hz. Peygamber de âhirette Cenâb-ı Hakk'a mahsus olan bu ceza şeklinin dünyada savaşta bile uygulanmasını yasaklamıştır (Buhârî, "Cihâd", 107, 149; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 113, "Edeb", 164). Câhiz'e göre cehennem azabının ateşle olmasının asıl amacı sırf insanları yakmak değil dünyada kötülük işlemelerine engel olmak için güçlü bir müeyyide sağlamaktır (Kitâbü'l-Ḥayevân, IV, 461-464).

Nârın Câhiliye Arapları'nın kültüründeki yeri bu kelime ile oluşturulan terkiplerin ve ilgili eserlerin incelenmesinden anlaşılmaktadır. Bu konuda çalışma yapan Tevfîk Fehd, ateş türlerini Kur'an'da yer alanlarla birlikte yirmi dokuza kadar çıkarmaktadır. Yağmur duası ateşi, antlaşma ateşi, misafir ateşi, selâmet ve esenlik ateşi, savaş ateşi, gulyabani ateşi bunlar arasında yer alır (EI² [İng.], VII, 957-960). Ateşin dinî inançlar alanında da önemli bir yeri olduğu bilinmektedir. Câhiz ateşin İsrâiloğulları'nca da yüceltildiğini söyler; çünkü ateş, kesilen kurbanı yakmak suretiyle kulun iyi niyet ve ihlâsını kanıtlayan bir vasıta kabul ediliyordu (Kitâbü'l-Ḥayevân, V, 120; ayrıca bk. ATEŞ; AZAP; CEHENNEM).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "nvr" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "nvr" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "nvr" md.; Wensinck, el-Muʿcem, VII, 20-38; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "nvr" md.; Müsned, III, 99; a.e. (Arnaût), XIX, 18-19; Buhârî, "Cihâd", 107, 149; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 113, "Edeb", 164; Nesâî, "Zînet", 51; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, IV, 461-492; V, 60-66, 69-70, 71, 120, 123, 133-136; Âmilî, el-Keşkûl, I, 384-385; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 696-701; T. Fahd, "Nār", EI² (İng.), VII, 957-960.

Bekir Topaloğlu

NARDA

Yunanistan’ın Epir bölgesinde günümüzde Arta adıyla bilinen tarihî bir şehir.

Yunanistan’ın batısında Narda (Arta) körfezinin kuzeyindeki delta düzlüğüyle dağlık alanın sınırında Arakhtos (Narda) nehrinin sol kenarında denize 16 km. mesafede yer alır. Eski adı Ambrakia (Ambpakia) olup milâttan önce VII. yüzyılda Korint (Corinth) şehri tiranı Kypselos’un oğlu Gorges tarafından kuruldu. Milâttan önce 297’de Epir Kralı Pyrhos burayı ülkesine merkez yaparak sanat değeri olan binalar inşa ettirdi. Milâttan önce 189’da Romalılar’ın eline geçmesi üzerine şehirdeki önemli sanat eserleri Roma’ya götürüldü. XII. yüzyılda Bizans döneminde yeniden tahkim edilen ve dinî-mimarî eserlerle süslenen Narda’yı 1436’da gören Anconalı Cyriacus burada çok güzel binalar bulunduğunu belirtmektedir.

832’de (1429) Rumeli Beylerbeyi Sinan Paşa Yanya’yı fethedince Epir Despotu Karlo, vasal olarak Osmanlı Devleti’ni tanıdı ve 853’te (1449) Osmanlı hâkimiyetine girdi. Bu dönemde şehrin ismi Narda olarak değiştirildi. XVI. yüzyıl başlarında Pîrî Reis burayı Narda adıyla anıp aynı adlı akarsuyun Narda denizine döküldüğü yerden 6 mil uzaklıkta bulunduğunu yazar. Evliya Çelebi ise narlarının çokluğu ve ünü sebebiyle buranın Narda adını aldığını ileri sürer.

Osmanlı döneminde Narda özellikle gemilerin barınmasına müsait körfeziyle de anılır. Nitekim Barbaros Hayreddin Paşa, Preveze Savaşı (945/1538) öncesinde And-rea Doria kumandasındaki müttefik Haçlı donanması karşısında kendi donanmasını Narda körfezine çekmişti. 979 (1571) yılı başlarında muhtemelen güvenlik amacıyla Narda yakınlarındaki orman kesilerek temizlendi (BA, MD, nr. 10, hk. 225). 980’de (1573) Akdeniz’e açılan Osmanlı donanması için gerekli kürekçilerin bir kısmı

Narda’dan temin edildi (BA, MD, nr. 21, hk. 685). Şehir 1683-1699’da Venedik savaşları sırasında Osmanlı yönetimindeydi. 1213’te (1798) Fransa’nın Mora ve Narda taraflarına donanma sevketmesi üzerine buna

engel olmak için Osmanlı donanmasından beş altı gemi bölgeye gönderilerek gerekli tedbir alındı (BA, HH, nr. 14093).

1830'da Yunanistan bağımsızlığını elde edince Osmanlı Devleti ile Yunanistan arasındaki sınır Golos körfezinden Narda körfezi arasında çizildi; Narda Osmanlılar'da kaldı. Abdülaziz'in cülûsu münasebetiyle Safer 1278'de (Ağustos 1861) Narda'da kutlamalar yapıldığı (BA, A. MKT. UM, 494/17), Kānûn-ı Esâsî'nin ilânı ile de buradaki müslüman ve hıristiyan halkın yöneticilerle birlikte 9 Zilhicce 1293'te (26 Aralık 1876) törenler düzenlediği bilinmektedir (BA, YEE, 67/33-2).

Berlin Antlaşması sonucunda (1878) Narda Yunanistan'a bırakıldı. Bu durum özellikle Arnavutluk'ta olumsuz etki yaptı. 1879'da Yunanlılar'ın Narda'yı alacakları haberi üzerine Arnavut mebusları Bâbıâli'ye bir muhtıra vererek bölgeyi silâhla savunma kararı aldıklarını bildirdiler. Ancak Osmanlı Devleti, bir savaşı göze almak istemediğinden şehri 6 Temmuz 1881'de fiilen terkedip buraya bir şehbender tayin etti (BA, Y.MTV, 41/87; BA, Y. PRK. HR, 27/17). Antlaşmaya göre Narda nehri sınır kabul edildi ve nehrin ekilebilir arazilerinin bulunduğu sağ yakası Osmanlılar'da kaldı. Narda Yunanistan'a bırakılınca burada yaşayan müslümanlar Osmanlı tarafına göç ettiler. Yaklaşık 200 hânelik müslüman ahaliden fakir olanlar için kış mevsimi sebebiyle âcilen ev inşa edilmesine ve bütün muhacirler için yeni bir kasaba oluşturulmasına karar verildi (BA, Y.A.HUS, 168/40). Aynı yıl Yunan kralının Narda'yı ziyareti sırasında antlaşmaya göre Osmanlılar tarafında kalan köprüden geçişi esnasında bir binbaşı tarafından karşılandı (BA, Y.A. HUS, 168/70; BA, Y. MTV, 41/87). 1897 Yunan savaşı sırasında Narda bir ara Osmanlılar'ın eline geçtiyse de savaş sonunda iade edildi.

Narda Osmanlı yönetiminde gelişmiş bir şehir özelliği gösteriyordu. Rebîülâhir 972'de (Kasım 1564) tamamlanan tahririne göre burada otuz dokuz hıristiyan mahallesinde vergi mükellefi 1070 hâne ve 174 mücerret (bekâr) bulunuyordu (tahminen 5000-5500 kişi). Bu mahallelerin ikisinde "mellâh" (denizci) denilen gruplar oturuyordu ve bunlar muhtemelen Narda nehri vasıtasıyla körfeze kadar nehir ulaşımı hizmetini yapıyordu. Şehirde ayrıca beş yahudi mahallesi vardı, bunlar da 213 neferdi (yaklaşık 700 kişi). Mahalle adları yahudilerin buraya nereden gelip yerleştiğini gösteriyordu

(Korfoz, Pulya, Çiçilye, İspanya gibi). Narda'daki otuz iki çiftliğin sahibi müslümandı. Böylece şehrin bu sıradaki toplam nüfusunun 5700-6200'e ulaştığı tahmin edilebilir. Bu durum Narda'nın oldukça hareketli bir sosyal yapıya sahip olduğunu gösterir. Şehirde on beş kişiye ait otuz değirmen bulunuyordu, bunlardan yedisi Narda'da önemli vakıfları olan Fâik Paşa'ya aitti. Narda'nın 165.978 akçe olan vergi gelirleri Sadrazam Semiz Ali Paşa'ya tahsis edilmişti (BA, TD, nr. 350, s. 8-27).

993 (1585) tahririnde, 978 hâne ve 276 mücerredin yaşadığı otuz yedi hıristiyan mahallesinde yaklaşık 4900-5100 kişi bulunduğu, otuz iki çiftlik, otuz değirmenin mevcudiyetini koruduğu görülmektedir. Hâne sayısında bir önceki sayıma göre 100 civarında azalma, bekâr erkek nüfusta ise aynı sayıda artış olmuş, böylece nüfus yapısında az da olsa bir değişim meydana gelmişti. Yahudi mahalleleri sayısı aynı kalmakla birlikte nüfusları 173 nefere inmişti (yaklaşık 550 kişi). Böylece şehrin toplam nüfusu 5500 dolayına düşmüş, aynı gerileme vergi gelirlerinde de kendini göstermiştir (BA, TD, nr. 586, s. 330-343). Narda'daki dinî eserler arasında cami, mescid ve mektebin bulunmasına karşılık tahrir kayıtlarında müslüman mahallelerinin yer almaması bunların vakıf reâyâsı olabileceğini hatıra getirir. Nitekim 993 (1585) tarihli defterde Narda'da Fâik Paşa mahallesinin adı geçer.

III. Murad devri sonlarında 1002-1003'te (1594-1595) yapılan bir cizye tahririnde şehrin mahalle sayısında azalma olduğu görülmektedir. Buna göre Narda'da yirmi beş mahallede 247 cizye hânesi vardı (yaklaşık 1250 kişi). On yıl içinde bu orandaki bir azalmayı göç veya ihtidâ ile izah etmek mümkündür. Buna karşılık dört yahudi mahallesinde 276 hâne vardı (yaklaşık 1400 kişi). Bu da Narda'da yahudi nüfusun hıristiyanlara nisbetle artış kaydettiğini gösterir (BA, MAD, nr. 1530, s. 2-72).

Narda'da müslüman nüfus XVI. yüzyıl boyunca tedrîcî bir şekilde oluşmuş ve XVII. yüzyılda giderek artış göstermiştir. Nitekim Evliya Çelebi'nin bildirdiğine göre iki katlı, bağ ve bahçeli 2000 adet evi olan Narda'da on yedi mahalle bulunuyordu. Bunlardan üçü müslüman, dördü yahudi ve onu hıristiyan Rum mahallesiydi. Şehrin bütün evleri kiremitli ve kurşun örtülüydü. Narda'da 400 dükkân, kale dibinde kahvehaneler, büyük bir han ve saat kulesi vardı (Seyahatnâme, VIII, 643-644). 1104 (1693) tarihli bir

cizye tahririne göre ise Narda'da 374 hıristiyan (1900 kişi), yetmiş altı yahudi (350 kişi) hânesi olmak üzere yaklaşık 2250 kişi yaşıyordu (BA, MAD, nr. 16145, s. 34-49). XVI. yüzyıl boyunca genel nüfus azalmasının açıkça görüldüğü bu dönemdeki düşüşlerin bölgede yaşanan savaş ortamının etkisinden kaynaklandığı düşünülebilir.

XVIII. yüzyılda durumunu koruduğu anlaşılan Narda'da Cemâziyelâhir 1262'de (Haziran 1846) dört müslüman, bir yahudi ve sekiz hıristiyan mahallesinin bulunduğu dikkati çekmektedir (BA, ML. CRD, nr. 998). Zilhicce 1264'te ise (Kasım 1848) 772 hâne hıristiyan (3850 kişi), 197 hâne müslüman (1000 kişi) yaşıyordu. Narda'da müslümanlar kale içindeki Sultan Mehmed, Câvidan, Sultan Bayezid ve İlyas Bey mahalleleriyle Fâik Paşa İmareti'nde oturuyordu. Ayrıca şehirde yedisi müslüman, otuz üçü hıristiyan Çingene hânesiyle yetmiş iki yahudi hânesi kaydedilmişti. Böylece Narda'nın toplam nüfusu 5400'e ulaşıyordu (BA, ML. CRD, nr. 1226).

Narda Kalesi, Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiye göre kayalı ve alçak bir dağın dibinde dörtgen bir yapıya sahipti. Kıbleye bakan tarafında büyük demir bir kapı vardı. Kapının solunda bulunan iç kale şehre bakmakta ve içinde kırk ev yer almaktaydı. Kalenin kuzeyinde Narda nehri, doğu ve güneyinde yüksek varoşu mevcuttu. Kalede kâgir minareli, kiremitli Sultan Mehmed Camii ve yanında medresesi vardı. İç kalenin şehre bakan kısmında kale dizdarının oturduğu çok katlı bir saray bulunuyordu. Ayrıca harap bir mescidin yer aldığı kale içinde dükkân yoktu (Seyahatnâme, VIII, 643). Narda Kalesi 1129'da (1717), uzun süre tamir edilmediğinden harap hale gelmesi ve üç kulesiyle kapısının yıkılması yüzünden tamir görmüş ve bu tamirat bir yıl sürmüştü (BA, MAD, nr. 3897, s. 40, 116).

Kalede XVI. yüzyılda önemli sayıda muhafız bulunuyordu. 1099-1101 (1688-1690) arasında yirmi dokuz azeb ve reis vardı (BA, MAD, nr. 3663, s. 11). 1109'da (1698) Narda muhafızı Ömer Paşa kalenin muhafazası için yeniden otuz kaptan tayin ettirdi (BA, İE-Bahriye, nr. 861). Bundan bir yıl önce Narda'ya saldırıda bulunulacağı haberleri üzerine İnebahtı mutasarrıfı 1800 süvariyle şehri korumakla görevlendirilmişti. Bu sırada Narda Kalesi'nde altmış beşi piyade, on biri süvari yetmiş altı levent bulunuyordu (BA, AE, Mustafa II, I/79). XVIII. yüzyıl başlarında kalede sayıları

değişmekle beraber yaklaşık kırk azeb, ellişer “azebân-ı sânî ve sâlis”, kırk kaptan, kırk “beşlüyan”, on topçu, dört karakolcu olmak üzere toplam 234 görevli vardı (BA, MAD, nr. 6542, s. 66-73).

Narda’nın tarihî eserleri arasında kale içinde Sultan Mehmed Camii, şehirde Beyazıt Camii sayılabilir (BA, MAD, nr. 5706, s. 6). Ayrıca kale içinde Şeyh Uryânî evkafının yer alması bir tekke olabileceğine işaret etmektedir (BA, AE, Mustafa II, 655/7). II. Mehmed devri ricâlinden Fâik Paşa’nın Narda’da cami, medrese ve imareti mevcuttu ve buraya yedi dalyan, iki hamam, on dört dükkân, bir bahçe, yedi değirmen, ayrıca kışlak, çayır, zemin ve bahçelerin gelirlerini vakfetmişti. Şehirde bir sarayının bulunması ve 905 (1499-1500) tarihli mezar taşının mevcudiyeti onun Nardalı olduğunu düşündürmektedir. Nehir üzerinde bulunan 142 m. uzunluğundaki köprü Fâik Paşa tarafından yeniden yaptırılmıştı. Narda’nın diğer mâbedleri arasında Dizdar Mustafa Mescidi, Hacı Fîruz Ağa Mescidi, Hasan b. Ramazan Mescidi yanında Yûnus, Hoca Ali ve Safer Ağa’nın yaptırdığı muallimhâneler sayılabilir (BA, TD, nr. 586, s. 496-498). Evliya Çelebi de şehrin güneyinde Tekye Camii, Yûsuf Bey Sarayı yakınında Baba Mescidi, üç medrese, beş sıbyan mektebi, üç hankahtan söz eder. Narda’da ayrıca kubbeli, içinde elli rahip olan kral kilisesi, 200 papazı ve sahip olduğu vakıf gelirleriyle gelip geçenlere hizmet eden patrik kilisesi dahil on bir kilise vardı. Bunlardan başka Cavidan Mescidi, Eskicami, Feyzullah Efendi, Hamza Bey, Hünkâr Sultan Süleyman, Kılıç Bey, Osman Paşa ve Sultan Mustafa camileri bulunan Narda’da çok sayıda medrese, mektep, tekke ve zâviye olduğu tesbit edilmektedir.

Önceleri Yanya’ya bağlı bir kaza merkezi olan Narda 1078’de (1668) Paşa sancağına bağlanmış, XIX. yüzyıl başlarında kaza merkezi, yüzyılın ortalarında ise Yanya eyaletine bağlı bir sancağın merkezi olmuştur. 1865’te Narda kaymakamlığı lağvedilerek kazası da müdürlük konumuna getirilmiş ve Preveze sancağına bağlanmıştır (BA, A. MKT. MHM, 340/45). Narda günümüzde etrafı bahçelik olan bir şehir ve tarım ticareti merkezi olup burada yünlü ve pamuklu kumaş dokumacılığı yapılır. Şehir nüfusu 20.000 dolayındadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 350, s. 8-27; nr. 586, s. 330-343, 496-499; BA, A.DVN, dosya 812/62; A. DVN. MHM, dosya 3-A/61; BA, A.MKT. MHM, 293/78; 340/45; 358/45; BA, A. MKT. UM, 151/83; 242/5; 254/31; 463/55; 494/17; BA, AE, Mustafa II, I/79; 9/822; 655/7; BA, HH, nr. 9383; 14093; BA, İE-Bahriye, nr. 861; BA, MAD, nr. 1264, s. 4; nr. 1430, s. 4; nr. 1530, s. 2-72; nr. 2703, s. 4; nr. 3663, s. 11; nr. 3897, s. 40, 116; nr. 5706, s. 6; nr. 6542, s. 66-73; nr. 9498, s. 72; nr. 10608, s. 245; nr. 16145, s. 34-49; BA, MD, nr. 10, hk. 225; nr. 19, hk. 165; nr. 21, hk. 685, 746; nr. 82, hk. 273; BA, ML. CRD, nr. 998; 1226; BA, Y.A.HUS, 168/40, 70; BA, YEE, 43/212; 67/33-2; 111/9, 50; BA, Y.MTV, 41/87; BA, Y. PRK. HR, 27/17; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ertuğrul Zekâî Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, II, 696-697, 700; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 643-644; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, I, 359, 393; V, 302; E. Bradford, Barbaros Hayrettin (trc. Zehra Ağralı), İstanbul 1970, s. 189-190; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri IV, s. 297-299; Semavi Eyice, "Yunanistan'da Türk Mimarî Eserleri", TM, XII (1955), s. 212-214; a.mlf., "Yunanistan'da Unutulmuş Eski Bir Türk Eseri", BTTD, sy. 5 (1963), s. 67-73.

İdris Bostan

NARH

(نرخ)

Fiyat takdir edilmesi ve sınırlandırılması anlamında fıkıh terimi.

Kelimenin aslı Farsça nirh (kıymet, fiyat) olup halk ağzında nark şeklinde de kullanılır. Arapça'da piyasa râyicine si'r, bunun takdiri ve tahdidine tes'îr denir. Açık kamu yararı gereği, temel ihtiyaçları karşılayan mal ve hizmetlerin piyasa fiyatlarına -onları oluşturan etkenlere dokunulmadan- doğrudan müdahale edilerek belirli sınırları aşmasının önlenmesi maksadıyla resmî tavan fiyat belirlenmesine dar anlamda narh denir. Klasik fıkıh literatüründe devletin fiyatlara müdahalesi çerçevesinde çoğunlukla narhın bu türü incelenmektedir. Geniş anlamda narh asgari ve sabit fiyat tesbitlerini de içerir.

Hz. Peygamber, 8. yılın (629) başlarında Medine'de yaşanan gıda maddeleri sıkıntısı sebebiyle aşırı artan fiyatları sınırlaması yönündeki talebi satıcılara haksızlık olacağı gerekçesiyle geri çevirmiştir (İbn Mâce, "Ticârât", 27; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 49; Tirmizî, "Büyûʿ", 73; hadislerin tarihî veriler ışığında bir değerlendirmesi için bk. Kallek, s. 158-165). Resûl-i Ekrem, arzın talebi karşılamadığı o özel ortamda serbest rekabet sonucu teşekkül eden fiyatlara müdahaleyi isabetli bir iktisat politikası olarak görmemiştir; dolayısıyla narhtan

kaçınmış, fakat bütünüyle yasaklamamıştır. Halife Ömer de yüksek fiyattan (bazı rivayetlerin zâhirinden düşük fiyat anlaşılıyorsa da tarihî veriler ışığında bu yorum yanlış görünmektedir; haberin tenkidi için bk. a.g.e., s. 165-170) kuru üzüm satan Hâtıb b. Ebû Beltea'yı kamu yararını gözeterek pazardan ihraç etmiş, daha sonra kararından dönerek dilediği gibi işlem yapmasına izin vermiş (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VI, 29; İbn Kudâme, IV, 240-241), Hz. Ali de kendisine yöneltilen narh talebini geri çevirmiştir (İbn Abdülber enNemerî, el-İstiẕkâr, VI, 414).

Narhın hükmü hususunda fıkıh âlimleri farklı görüşler ileri sürmüştür.

Normal işleyen piyasa şartlarında narh koymayı Hanefîler tahrîmen mekruh, diğerleri haram olarak niteler. Temel gerekçe alışverişlerde karşılıklı rıza esasını getiren âyetle (en-Nisâ 4/29) bu meâldeki hadislerdir (Müsned, V, 72); zira satıcı ve alıcının serbest iradesine ters düşen narh tarafların rızasını zedeleyebilir. Ayrıca İslâm hukuku özel mülkiyeti, dolayısıyla satıcının kendi malı üzerindeki tasarruf hürriyetini tanır; halbuki narh şahsî mülkte kısıtlama özelliği taşır. İslâm hukuku kâr oranlarını sınırlandırmamış, genelde serbest rekabet esasları içinde oluşan piyasa fiyatlarını âdil saymıştır. Tabii fiyat artışlarında uygulanacak narh üretici veya satıcıların zarar yahut iflâs etmesine, gizli karaborsacılığa yönelmesine ya da piyasadan çekilmesine yol açıp zamları tetikleyebilir, ekonominin dengesini bozabilir (İbn Kudâme, IV, 240).

Zâhirîler'e, mütekaddimîn Hanbelî ulemâsının görüşüne, İmam Mâlik'ten yapılan bir rivayete ve bazı Şâfiîler'e göre narh bolluk veya pahalılık ayırımı yapılmaksızın mutlak şekilde haramdır; spekülatif oyunlarla fiyatların arttırılmaya çalışılması durumunda ise görüş ayrılığına düşülmüştür. Narh aleyhtarları ile taraftarları arasındaki ihtilâfın esasını, maslahat çatışmasının alıcı ve satıcıların ferdî çıkarları arasında mı yoksa kamu ile birey arasında mı olduğu hususundaki yaklaşımları belirlemektedir. Saîd b. Müseyyeb, Rebîa b. Ebû Abdurrahman, Yahyâ b. Saîd el-Kattân devletin zorunlu gördüğünde kamu yararı gerekçesiyle narh koyabileceğini düşünmektedir. Çünkü Mecelle'ye de yansıdığı gibi, "Raiyye üzerine tasarruf maslahata menûttur" (md. 58). Hanefîler'e göre gıda maddeleri fiyatlarının sunî şekilde fâhiş ölçülerde arttırıldığı ve kamu zararını önlemenin başka yolunun kalmadığı durumlarda narh uygulanması câizdir. Takıyyüddin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi Hanbelîler ve bazı müteahhirîn Şâfiîler, halkın mala ihtiyacının pahalılıktan dolayı zarar görecek boyutlarda olması, meselâ karaborsacılık yapılması, belli metâın sadece imtiyazlı bir gruba devredilmesi ve onlar tarafından yüksek bedellerden satılması, örgütlü oluşumların (güncel tabirleriyle oligopol, kartel veya tröst) fiyatları aşırı arttırması, aracı teşekküllerinin (modern ifadesiyle oligopson veya alıcı kartelleri) alış fiyatlarını çok düşürmesi, çiftçilik, fırıncılık, inşaatçılık, dokumacılık gibi kamunun ihtiyaç duyduğu alanlarda çalışan zanaatkârların / işçilerin örgütlenerek ücretlerini anormal düzeylere çıkarması halinde emsal değer üzerinden narhı vâcip görmektedir. Zira bu uygulamalar âyetle yasaklanan günah ve

düşmanlıkta iş birliği (el-Mâide 5/2) çerçevesine girmektedir. Fiyatları adaletsizce sınırlayarak tüccara haksızlık yapmak haram kılındığına göre (İbn Abdülber enNemerî, el-Kâfî, I, 360; İbn Kudâme, IV, 240) piyasanın yapay biçimde tırmandırılmasıyla kamuya haksızlık öncelikle haram olmalıdır. Zâhirîler de alıcıların tekelleşme eğilimlerine karşı fiyat tahdidini onaylamaktadır (İbn Hazm, IX, 41). İşçi ücretlerine narh konulabileceğine dair görüş, Ebû Hanîfe'nin kassâmların teşkilâtlanarak piyasalarını yükseltmeleri halinde buna engel olunması gerektiği yönündeki ictihadına dayandırılmıştır. Kimi Şâfiîler ve İmam Mâlik'ten nakledilen bir ictihada uyan bazı Mâlikîler de satıcıların halkın zarar göreceği boyutlarda haksızlığa sapmaları halinde piyasa fiyatlarına endeksli narhın câiz olabileceği kanaatindedir. Belli şartların varlığına bağlanan bu cevaz hükmü, zaruretlerin memnu olan şeyleri mubah kılacağı (Mecelle, md. 21; ayrıca krş. md. 32), kamu zararının önlenmesi için özel zarara katlanılacağı (Mecelle, md. 26; ayrıca krş. md. 27-30), hiçbir müşterinin gabn-i fâhişe gerçek rızasının bulunmayacağı, hacrin çeşitli durumlar için muhtelif sebeplerle meşrû görüldüğü gibi gerekçelere bağlanmıştır (bk. HACIR; İSTİMLÂK).

Zorunlu narh için ileri sürülen şartlar şöylece özetlenebilir: 1. Mal veya hizmetlerin kamuya zarar verecek kadar (Hanefîler'e göre gabn-i fâhiş boyutlarında) pahalandırılması. 2. Söz konusu mal veya hizmetlere umumi ihtiyaç duyulması. 3. Devletin kamu maslahatını cebrî narhtan başka bir yöntemle gerçekleştirememesi. 4. Pahalılığın üretici veya satıcıların spekülasyonundan kaynaklanması. 5. Narh uygulamasının arzın kısılmasıyla sonuçlanmayacak olması. 6. Hakkaniyet icabı gerek esnaf ve tüccar gerekse uzmanlar arasından seçilecek adalet ve emanet sahibi bilirkişilerle istişare edilmesi. 7. Üründe kalite, hizmette uzmanlık farklarının dikkate alınması. 8. "Zarar ve zararla mukabele yoktur" ilkesi gereği hem satıcıların hem alıcıların yararının gözetilmesi, mâkul bir kâr payı bırakılarak tarafların rızalarının sağlanması. 9. Yetkililerin adalet sıfatı taşıması. Bunlara narh kurallarının kanunla düzenlenmesi, gerek kıymet takdiri gerekse işlem Hakkında yargı yolunun açık tutulması gibi bazı kayıtlar da eklenebilir.

Tâbiîn âlimi Rebîa b. Ebû Abdurrahman ile bazı Hanefîler sadece buğday ve arpanın fiyatının sınırlandırılmasına cevaz verir. Şâfiîler'e ve bazı

Hanefîler ile Mâlikîler'den İbn Arafe'ye göre narhın uygulanacağı mallar insan ve hayvan yiyecekleridir. Mâlikîler mislî olması, yani emsal fiyat uygulanabilmesi sebebiyle ancak tartılabilir (veznî) ve hacim ölçü birimleriyle ölçülebilir (keylî) malların fiyatlarının tahdit edilebileceği kanaatindedir. Bazı Hanefî ve Hanbelî âlimleri, narhın aşırı pahalanmadan dolayı kamunun zarar göreceği diğer tüketim mallarına da uygulanabileceğini belirtirler.

Hanefî, Hanbelî ve çoğu Mâlikîler ile Şâfiîler'in bir ictihadına göre halkın helâkinden korkulmadığı müddetçe üretici veya tedarikçiye (câlib) narh konmamalıdır. Ancak Mâlikîler'den İbn Habîb es-Sülemî, onların buğday ve arpa dışındaki mallarının fiyatlarının piyasa râyiciyle tahdidine cevaz vermiştir; çünkü Hz. Peygamber devrinde bu ikisini Medine'ye getirip satan kimseye narh konulamayacağı hadisle sabittir. Bununla birlikte ulemânın büyük bir kısmına göre tedarikçilerin çoğunluğunun hilâfına yüksek fiyattan satışta ısrar eden azınlıktan piyasaya uymaları, aksi takdirde pazarı terketmeleri istenir. Bazı Mâlikîler'e göre şehir dışından zeytinyağı, tereyağı, et, bakliyat, meyve vb. malları getirenler için de fiyat tahdidi olmaz; ancak istikrar kazanmış râyiçlerden satış yapmayarak piyasa dengeleriyle oynayanların çoğunluğa uymaları veya pazardan çıkmaları istenir. Abdullah b. Ömer, Kāsım b. Muhammed, Sâlim b. Abdullah ve İmam Mâlik'ten rivayet edildiği kadarıyla bu ürünleri toptan alarak râyiçten pahalı satan perakendeciler için de aynı hüküm geçerlidir. Bazılarına göre sadece pazarcı ve dükkân sahibi gibi esnafa gıda maddelerinin tamamında fiyat tahdidi getirilebilir. Ahmed b. Saîd el-Müceylidî işportacılara, seyyar satıcılara, manav, kasap ve zanaatkârlara, hamal, tellâl ve simsarlara narh konulamayacağını belirtmekte, ancak bu mesleklerin erbabı

arasından birer temsilci seçilerek standartları ve fiyatları denetlemelerinin sağlanmasını önermektedir (et-Teysîr, s. 55-56). Fakihlerin çoğunluğuna göre narha aykırı satış yapanın akdi sahihtir. Ancak Ebüssuûd Efendi bunun geçerliliğini hâkimin onaylaması şartına bağlamıştır. Özellikle tavan fiyatların altındaki bedellerden yapılan satışlarda zorlama bulunmayacağından akid sahih olur.

Şartları oluştuğunda narhı câiz görenler belirlenen fiyatın ihlâlini haram saymamaktadır. Halbuki onu vâcip telakki edenlere göre bu Allah haklarını

ihlâl kapsamına gireceğinden haramdır. Hanbelîler tahditli fiyatlardan satışı mekruh saymaktadır. Hanbelî mezhebindeki sahih görüş, narh uygulamasına uymayanların tehdit edilmesi halinde ikrah sebebiyle akdin bâtıl olacağı yönündedir; ancak korkutmanın ikrah sayılmayacağını düşünenler de vardır. Hanefî ve Mâlikîler'e göre satıcı narha uymadığında ta'zîr cezasına çarptırılmaktan korkup belirlenmiş fiyattan işlem yaparsa mükreh sayılacağından akdin sıhhati butlanla zedelenir. Ancak İbn Âbidîn, narh konulması esasen mal sahibinin satışa zorlanması anlamına gelmediği için ortada akdi zedeleyici bir ikrahın bulunmadığı kanaatindedir (Reddü'l-muḥtâr, VI, 400).

Narha uymayanlara uygulanacak ceza naslarda yer almamıştır. Leys b. Sa'd ile Hanefî ve Şâfiîler konulması câiz görülen narhın ısrarlı ihlâlinde cinsini, şekil ve miktarını yetkililerin belirleyeceği fizikî (celde) veya malî ceza (garâmet), müsadere, hapis, piyasadan ihraç gibi bir ta'zîrin uygulanacağı kanaatindedir; çünkü burada resmî kararın çiğnenmesi söz konusudur. Satıcıların narhlı fiyatlardan satışa zorlanamayacağını düşünen Mâlikîler ihlâl durumunda piyasadan ihraç edilmelerine cevaz vermiştir. Satıcılar hakkaniyete uygun narha uymaya icbar edilebilirler; zira borçlular zimmet ve nafaka borçlarının tasfiyesi için mallarını satmaya zorlanabilmektedirler. Haklı bir sebebe dayanmayan narhın çiğnenmesi durumunda ise cezaî yaptırım genelde câiz görülmemiştir (karaborsacılık durumunda narhın hükmü konusunda ayrıca bk. İHTİKÂR).

İslâm tarihinde Emevîler'den itibaren narh uygulamasına başvurulduğu ve fiyatların denetiminden hisbe teşkilâtının sorumlu tutulduğu görülmektedir (bk. HİSBE). Çünkü insan hak ve özgürlüklerinden ve dinî hükümlerin gözettiği beş temel esastan biri özel mülkiyet Hakkı ve malın korunması ise de bir diğeri canın muhafazasıdır. Hayat Hakkı gereği temel tüketim maddelerinin şehirlere asgari geçim düzeyine sahip vatandaşların alım gücü sınırları içinde ve düzenli biçimde sağlanması devletin temel görevleri arasında görülmüştür. Bu mantıktan hareketle bilhassa Osmanlı devrinde narh uygulaması kurumlaşmıştır (aş.bk.). Narh çetelelerinin birer nüshasının merkezde saraya, çevrede mülkî âmirliklere iletildiği, devletin mal veya hizmet alımlarını bu tarifeler üzerinden yaptığı düşünülürse fıkıh kitaplarında fiyat tahdidinin hükmü hususundaki tartışmanın satır aralarında, söz konusu yetkinin amme maslahatı adı altında bürokrasi lehine

kötüye kullanılmasının ve sonunda kamu düzeninin bozulmasının önlenmesi arzusunun da yattığı söylenebilir.

Modern dönemde âzami fiyat düzenlemeleri, çoğunlukla spekülatif girişimlerin önlenmesi ve alım gücü sınırlı tüketicilerin korunması maksadıyla temel tüketim mallarının fiyatlarını sınırlamaya yöneliktir. Sabit fiyat uygulaması ise esasen üretimi kamu kurum veya kuruluşları tarafından yapılan ya da düzenlenen (meselâ elektrik, doğal gaz, su, haberleşme vb. birim ücretleri, toplu / ticarî taşımacılık ücretleri) yahut süreli / süresiz özelleştirilen belirli mal ve hizmetler için standart tarifelerin takdiri suretiyle gerek keyfîliğin gerekse spekülasyonların önlenmesini hedeflemektedir. Taban fiyat uygulamaları, temelde devletçe üreticiyi ve iş gücünü korumak amacıyla belirli mallar için destekleme alım fiyatlarının ve işçiler için asgari ücretlerin açıklanması şeklinde yapılmaktadır. Destekleme alımları millî toplumsal politikalar gereği gelişmiş ekonomilerde dahi varlığını sürdürmektedir. Tavanın aşağıya, tabanın yukarıya doğru aşılması en azından nazariyede mümkün ve hatta amaçları düşünüldüğünde genelde makbuldür. Narh takdiri, çoğunlukla temel tüketim malları arzının talebi karşılamadığı veya karaborsacılığın söz konusu olduğu dönemlerde piyasa râyicinin dar gelirlilerin alım gücünü aşmasını önlemek için yapıldığından en azından bu süreç zarfında tavan fiyatla sabit fiyat özdeşleşmektedir. Günümüzde devletler fiyatlara doğrudan müdahale yerine yerli üreticileri korumak ve haksız rekabeti engellemek amacıyla piyasa dengelerini bozucu işlemleri önleyici tedbirler almakta, meselâ antitröst, antikartel ve antidamping yasaları ve anlaşmaları yapmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Büyûʿ”, 24; Müsned, V, 72; İbn Mâce, “Ticârât”, 27; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 49; Tirmizî, “Büyûʿ”, 73; Yahyâ b. Ömer el-Kînânî, en-Naẓar ve’l-aḥkâm fî cemîʿi aḥvâli’s-sûḳ (nşr. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb), Tunus 1975, s. 40-47, 111-112; İbn Hazm, el-Muḥallâ, IX, 40-41; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1352, VI, 29; İbn Abdülber enNemerî, el-Kâfî fî fıḳhi ehli’l-Medîneti’l-Mâlikî (nşr. M. M.

Uhayd el-Morîtânî), Riyad 1400/1980, I, 360; a.mlf., el-İstiẕkâr (nşr. Sâlim M. Atâ - M. Ali Muavvaz), Beyrut 2000, VI, 412-414; Bâcî, el-Münteḳā, Kahire 1332, V, 18-19; Serahsî, el-Mebsûṭ, XVI, 103; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 129; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), IV, 239-241; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1405/1985, III, 411; Takıyyüddin İbn Teymiyye, el-Ḥisbe fi'l-İslâm ev vaẓîfetü'l-ḥükûmeti'l-İslâmiyye, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 22-42; İbnü'l-Uhuvve, Meʿâlimü'l-ḳurbe fî aḥkâmi'l-ḥisbe (nşr. M. Mahmûd Şa'bân - Sıddîk Ahmed Îsâ el-Mutîî), Kahire 1976, s. 120-121; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1315, VI, 28; İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye (nşr. Behîc Gazâvî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi'l-ulûm), s. 240-260; Şemseddin İbn Müflih, Kitâbü'l-Fürûʿ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Beyrut 1405/1985, IV, 51-53; Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, Tuḥfetü'n-nâẓır ve ġunyetü'ẕ-ẕâkir fî ḥıfẓi'ş-şeʿâʾir ve taġyîri'l-menâkir (nşr. Ali eş-Şennûfî, BEO, XIX [1967] içinde), s. 131-137; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râcih mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1406/1986, IV, 338; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, Kahire 1378/1959, s. 528; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 38; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, III, 473; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, III, 187; Ahmed b. Saîd el-Müceylidî, et-Teysîr fî aḥkâmi't-tesʿîr (nşr. Mûsâ Lekbâl), Cezayir 1970, s. 41-89; Emîr es-San'ânî, Sübülü's-selâm (nşr. Fevvâz Ahmed ez-Zemerlî - İbrâhim M. el-Cemel), Beyrut 1412/1991, III, 47-48; Büceyrimî, Tuḥfetü'l-ḥabîb ʿalâ Şerḥi'l-Ḫaṭîb, Beyrut 1398/1978, II, 225; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, V, 247-248; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, VI, 399-401; Mecelle, md. 21, 26-30, 32, 58; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 83-84; Ebû Bekir b. Muhammed Şetâ el-Bekrî ed-Dimyâtî, İʿânetü'ṭ-ṭâlibîn ʿalâ ḥalli elfâẓi Fetḥi'l-mübîn, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 25; Mübârekfûrî, Tuḥfetü'l-aḥveẕî, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), IV, 452; Bişrî eş-Şurbacî, et-Tesʿîr fi'l-İslâm, İskenderiye 1393/1973; Celâl Yeniçeri, İslâm İktisadının Esasları, İstanbul 1980, s. 316-344; Avf Mahmûd el-Kefrâvî, Dirâse fî tekâlîfi'l-intâc ve't-tesʿîr fi'l-İslâm, İskenderiye 1405/1985, s. 156-169; M. Fethi ed-Dirînî, "et-Tesʿîrü'l-cebrî fi'l-fıḳhi'l-İslâmiyyi'l-muḳāren", el-Ḥaḍâretü'l-İslâmiyye, Amman 1407/1986, s. 77-139; Mûsâ İzzeddin Abdülhâdî, Aḥkâmü't-tesʿîr fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1990; Yûsuf Kāsım, et-Teʿâmülü't-ticârî fî mîzâni'ş-şerîʿa, Kahire 1413/1993, s. 86-97; Cengiz Kallek, Asr-ı Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi, İstanbul 1997, s. 158-170; A. Sabra, "'Prices Are in God's Hands', The Theory and Practice

of Price Control in the Medieval Islamic World”, Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts (ed. M. Bonner v.dğr.), Albany 2003, s. 73-91; Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî, “et-Tesʿîr fi’l-fıḳhi’l-İslâmî”, Mecelletü Külliyyeti’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, V, Bağdad 1973, s. 425-446; Mohammad Hashim Kamali, “Tas‘îr (price control) in Islamic law”, American Journal of Islamic Social Sciences, XI/1, Herndon 1994, s. 25-37; “Tesʿîr”, Mv.F, XI, 301-311.

Cengiz Kallek

Osmanlılar’da.

Narh mal ve hizmet fiyatlarında devletçe tesbit edilen üst sınırı ifade eder. Narhla ilgili olarak İslâm âlimleri farklı görüşlere sahiptir. Bir kısmı narhı câiz bulurken bir kısmı da karaborsayı teşvik edici olduğu görüşündedir. Kıymetleri Allah’ın alçaltıp yükseltebileceği hadisi de narha dair düşünceleri etkilemiştir. Buna rağmen narh konusunda özellikle Osmanlılar büyük hassasiyet göstermiştir. Her zaman ve her yerde aynı titizlikle uygulanamamakla beraber padişah ve sadrazamların narh işine büyük önem verdikleri dikkati çekmektedir. Nitekim sadrazamların çarşamba günleri çıktıkları büyük kolda esnafın kalite, halk sağlığı ve fiyat hususunda tesbit edilen standartlara uyup uymadığını denetledikleri ve uymayanları anında cezalandırdıkları bilinmektedir.

Osmanlılar’da günlük ve mevsimlik narhlar yanında savaş, abluka, kıtlık, tabii âfetler ve sikke tashihlerinden sonra yeni fiyat tesbitleri de yapılırdı. Mevsimlik narhlar gıda maddeleri üzerine konan fiyatları gösterirdi. Ekmek, et, süt ve mâmullerinin yaz ve kış aylarındaki fiyatları farklı idi. İlk kuzu hıdrellez denilen 6 Mayıs’ta kesilir ve bundan birkaç gün evvel de ete narh konurdu. Harmandan sonra yeni mahsul buğday alınınca ekmek fiyatı yeniden belirlenirdi. Ekmek en önemli gıda maddesi olduğundan fiyatı içindeki un cinsine göre çeşni tutularak tesbit yapılırdı. Bunun gibi, bazı

mâmul maddelerin fiyatlarının tesbitinde kullanılan ham maddenin miktar ve değeri göz önüne alınırdı. Yine kıymetli kumaşların da aynı usulle fiyatları belirlenirdi. Gıda maddelerine hangi tarihlerde narh verileceği ihtisab kanunnâmelerinde yer alıyordu. Sebze ve meyve fiyatları ise mevsimlere göre ayarlanırdı. Günümüzdeki gibi sera ürünlerinin bulunmadığı devirlerde ilk ve son turfanda ile sebzenin bol olduğu mevsimlerde fiyat farklılık göstereceğinden ilkbahar ve sonbaharda hemen her gün yeni narh tesbiti yapılırdı. Olağan narh uygulamasında ramazan ayının önemli bir yeri vardı. Ramazandan bir iki gün önce veya ilk günü fiyatlar açıklanır ve hemen bütün yiyecek maddelerinin satışı buna göre gerçekleştirilirdi (İstanbul Narh Defteri, nr. 201).

Sefer zamanı gibi olağan üstü hallerde ordunun ihtiyacı olan maddelerin vergi karşılığı veya ücretle toplanması yanında bunları üretenlerin de sefere gitmesi, piyasaya arzedilen mal miktarının azalmasına ve fiyatların artmasına yol açar, yeni narh verilme zorunluluğu doğardı. XVII. yüzyıl ortalarında Venedikliler'in, XIX. yüzyılda İngilizler'in Çanakkale Boğazı'nı ablukaya aldığı yıllarda Ege ve Akdeniz'den İstanbul ile Marmara ve Karadeniz limanlarına mal taşınamadığından fiyatların yeniden ayarlanması kaçınılmaz hale gelmişti. Çekirge istilâsı, sel, deprem, kuraklık gibi durumlar da fiyat ayarlanmalarını gerektiren hususlardı. Öte yandan Osmanlı para birimi olan gümüş sikkenin içindeki gümüş miktarının giderek azalması mal değerinin zaman zaman çok yüksek oranlarda artışına yol açar, sonuçta devlet duruma müdahale ederek sikkeyi yeniden ayarlar, bunun ardından bütün mal ve hizmet fiyatları yeniden tesbit edilirdi.

Narh verilmesi piyasada fiyatların nasıl bir seyir takip ettiğinin bilinmesini gerektiriyordu. Bunu en iyi takip eden görevli muhtesibdi. Muhtesib, maiyetindeki kol oğlanlarıyla çarşı pazarı devamlı kontrol ettiğinden fiyat tesbitinde kadının en büyük yardımcısı durumundaydı. Hatta onun esnafla sıkı münasebette olması ve piyasayı yakından takip etmesi dolayısıyla devlet düzenine dair bazı eserlerde (meselâ bk. Kitâbü Mesâlihi'l-müslimîn, s. 94-95) narhın muhtesib tarafından verilmesinin daha uygun olacağına işaret edilmiştir. Ancak uygulamada muhtesib kadıya danışmadan narh veremezdi. Narh verilirken ilgili esnafın fikir ve görüşleri de alınırdı. Her esnafın kethüdâ ve yiğitbaşıları ile görüşülür, gerekiyorsa çeşni tutulur, yani kullanılacak ham madde miktarları tesbit edilir ve fiyat buna göre

oluşturulurdu. Et, süt ve mâmullerinin fiyatları ise yeniçeri ağası veya sekbanbaşı, hassa kasabbaşının bulunduğu bir toplantıda çiftlik sahipleri ve kasaplar kethüdâsı ile belirlendiği gibi ekmek için çeşni tutulurken hububat nâzırı, habbazlar kethüdâsı, nizam ustaları, gümrüğe konu olan mallarda ise gümrük emini hazır bulunurdu. Ancak piyasada satılan mal çeşitleri pek fazla olduğundan özellikle sikke tashihlerinden sonra yapılan düzenlemelerde hepsine kadılıkça narh verilmesi mümkün değildi. Bunun için belli başlı malların fiyatları belirlendikten sonra diğerleri ilgili esnafın idarecilerine bırakılırdı (1050/1640 tarihli narh defterinde buna çeşitli örnekler vardır; meselâ devatçılar narhı [Kütükoğlu, Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, s. 108], hazır elbise narhı [a.g.e., s. 126], çadırcılar narhı [a.g.e., s. 215] bunlardandır). Taşradan gelen mallarda ise çıkış yerindeki fiyatı belgelenir ve narh buna göre belirlenirdi. İstanbul biri "nefs-i İstanbul" denilen sur içi, diğerleri Eyüp, Galata ve Üsküdar olmak üzere dört kadılıktan ibaretti. Narh İstanbul kadısı tarafından verilir, diğer kadılıklara bunları bildiren listeler gönderilirdi. Her kadılık kendi sınırları içindeki mahkemelere yeni fiyatları bildirir ve bunlar sicillere işlenirdi. Yeni fiyatlardan halkın haberdar olması için çarşılarda münâdîler çıkarılırdı. İstanbul'da narh verildiğinde yeni fiyatlar taşra şehirlerine de gönderilir, oralarda verilen narhlardan merkez haberdar edilirdi. Taşralarda narh yine kadı tarafından âyan ve eşrafla görüşülerek belirlenir, yerleşme yerinin büyüklüğüne göre vali, muhafız gibi bir vazifelinin onayı alınırdı ki bu merkezdeki ferman ve buyuruldu karşılığı idi.

"Getirici" denilen toptancıyla "mukim" veya "oturakçı" denilen perakendecilerin fiyatları tabii ki farklıydı. Birçok malda bu iki fiyat ayrı ayrı gösterilirdi. Esnafın kanunî kârı % 10-15 arasında değişirdi ki bu ihtisab kanunnâmelerinde "onu on bir" şeklinde ifade edilirdi. Yapılması güç olan ve çok emek isteyen işlerde oran % 15'e kadar çıkabiliyordu. Maharet isteyen bazı mallarda o işin uzmanı olan ustaların yaptıklarına özel fiyatlar konulduğu, bunlara bir nevi patent Hakkı verildiği de olurdu. 1640'taki sikke tashihinin ardından tesbit edilen fiyatlarda buna dair örneklere rastlanır.

Kadıların narh verme ve narh kontrolü vazifeleri XIX. yüzyılın ortalarına kadar sürdü. 1851'de narh işleriyle uğraşmak üzere Es'ar Nezâreti

kurulduysa da çalışmaları pek olumlu sonuç vermediğinden 1854'te İhtisab Nezâreti'ne bağlı Es'ar Meclisi teşkil edildi. Fakat kısa süre sonra İhtisab Nezâreti'nin lağvı ve şehremânetinin kurulmasıyla bu meclis de kaldırılarak narh işiyle doğrudan şehremâneti ilgilenmeye başladı. Şehremânetinin kuruluşundan sonraki iki yılda baharda et narhının kadı tarafından verildiği görülmektedir. 1856'dan itibaren sicillerde artık narh kaydına rastlanmamaktadır. Esasen bundan birkaç yıl sonra da önce sebze ve meyve, ardından ekmek hariç diğer maddeler üzerindeki narh kaldırılmış ve fiyatlar serbest piyasada belirlenir olmuştu.

Kadı sicilleri incelendiğinde narh kayıtlarının genellikle sicillerin arka sayfalarında olduğu görülür. Ancak İstanbul'da farklı bir sistem uygulanmış, narhlar ayrı defterlere kaydedilmiştir. Sikke tashihlerinin ardından düzenlenen narh defterlerinden bugün sadece 1009 (1600) ve 1050 (1640) tarihli olanlar kalmıştır. 1600 tarihli defter tek nüsha iken 1640 tarihlinin iki nüshası bulunmaktadır. Her iki defterin farklı özellikleri vardır. 1600 tarihli defter, narhtan

önceki fiyatları da ihtiva etmesi bakımından değişim oranlarının hesaplanmasına imkân vermektedir. 1640 tarihli ise son derecede geniş kapsamlı olarak hazırlanmıştır. Meselâ serâser denilen altın ve gümüşle dokunan kumaşların sadece içlerindeki altın ve gümüş miktarları tesbit edilmekle kalınmamış, kullanılacak ipeklerin cins ve miktarlarına da işaret edilmiştir. Hazır giyimden hasıra ve yapı malzemelerine varıncaya kadar hangi ölçülerdekilerin ne fiyatla satılması gerektiği gösterilmiştir; böylece bir bakıma fiyat verilirken malın standardı da ortaya konulmuştur. 1640 tarihli narh defteri sadece yiyecek, giyecek ve ihtiyaç maddeleri fiyatlarını değil hizmet fiyat ve standartlarıyla hijyen şartlarını da ihtiva etmektedir. Bu bakımdan tam bir ihtisab kanunnâmesi hüviyeti taşımaktadır. İstanbul'da verilen olağan narhlar için de ayrı defterler tutulmuştur. Ancak bunların 1190'dan (1776) önceki tarihlere ait olanları ya kaybolmuştur veya henüz araştırmaya açılmamıştır. Bu tarihten narhın kaldırılışına kadarki sürede verilen narh fiyatları ile bunlarla ilgili hüküm ve buyuruldular ise peş peşe yazılmak üzere bir defterde toplanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Narh Defteri, İstanbul Müftülüğü Şer‘iyye Sicilleri Arşivi, İstanbul Kadılığı Sicilleri, nr. 201; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Bayburtlugil), s. 72-73; Âlî Mustafa Efendi, Fusûlü’l-hal ve’l-akd ve usûlü’l-harc ve’n-nakd, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3399, vr. 2a-b; a.mlf., Künhü’l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 90b; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 114; Kitâbü Mesâlihi’l-müslimîn ve menâfii’l-mü’mimîn (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1980, s. 94-95; Tevkiî Abdurrahman Paşa, Kānunnâme (MTM, I/3 [1331] içinde), s. 497-544; Teşrifatîzâde Mehmed, Defteri Teşrîfât, İÜ Ktp., TY, nr. 9810, vr. 60b-63b; Naîmâ, Târih, I, 250; II, 171; VI, 214; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Devlet Adamlarına Öğütler: Nesâyihü’l-vüzerâ ve’l-ümerâ (nşr. Hüseyin Ragıp Uğural), Ankara 1969, s. 25-27; Râşid, Târih, II, 148-149; Kānunnāme-i Sulṭānī ber Mûceb-i ʿÖrf-i ʿOsmānī (nşr. Robert Anhegger - Halil İnalcık), Ankara 1956, s. 5-8; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, İstanbul 1922, I, 309; Sabri Ülgener, Tarihte Darlık Buhranları ve İktisâdî Muvazenesizlik Meselesi, İstanbul 1951, s. 36, 65; R. Mantran, Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle, Paris 1962, s. 326; Yusuf Ziya Kavakcı, Hisbe Teşkilâtı, Ankara 1975, s. 65 vd.; Celâl Yeniçeri, İslâm İktisâdının Esasları, İstanbul 1980, s. 321-322; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983; a.mlf., “XVIII. Yüzyıl Sonlarında İstanbul Piyasası”, Tarih Boyunca İstanbul Semineri, Bildiriler, İstanbul 1989, s. 231-238; a.mlf., “1009 (1600) Tarihli Narh Defterine Göre İstanbul’da Çeşitli Mal ve Hizmet Fiatları”, TED, sy. 9 (1978), s. 1-85; a.mlf., “1624 Sikke Tashihinin Ardından Hazırlanan Narh Defterleri”, TD, sy. 34 (1984), s. 123-182; a.mlf., “Narkh”, EI² (İng.), VII, 964-965; Davut Aydüz, İslâm İktisadında Narh ve Osmanlı Devletinde Narh Uygulaması, İzmir 1994; Ömer Lütfü Barkan, “XV. Asrın Sonunda Bazı Büyük Şehirlerde Eşya ve Yiyecek Fiyatlarının Tesbit ve Teftişi Hususlarını Tanzim Eden Kanunlar I: Kanunnâme-i İhtisâb-ı İstanbul el-mahrûsa”, TV, I/5 (1942), s. 326-340; a.mlf., “Kanunnâme-i İhtisâb-ı Bursa”, a.e., II/7 (1942), s. 15-40; a.mlf., “Kanunnâme-i İhtisâb-ı Edirne”, a.e., II/9 (1942), s. 168-177; a.mlf., “XVI. Asrın İkinci Yarısında Türkiye’de Fiyat Hareketleri”, TTK Belleten, XXXIV/136 (1970), s. 557-607; Halil İnalcık, “Bursa Şer‘iye Sicillerinde Fatih Sultan Mehmed’in Fermanları”, a.e., XI/44 (1947), s. 693-708; a.mlf., “Bursa. XV. Asır Sanayi ve Ticaret Tarihine Dair Vesikalar”, a.e., XXIV/93

(1960), s. 45-97; Halil Sahillioğlu, “Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1525 Yılı Sonunda İstanbul’da Fiatlar”, BTTD, sy. 1 (1967), s. 36-40; a.mlf., “Bolu’da Eşya Narh Fiatları”, Çele, sy. 12, Ankara 1964, s. 9-17; a.mlf., “Bolu’nun Kasapları ve Et Narh Fiatları”, a.e., sy. 13 (1964), s. 21-27; Mehmet İpşirli, “Hasan Kâfî el-Akhisârî ve Devlet Düzenine Âit Eseri Usûlü’l-hikem fî nizâmi’l-âlem”, TED, sy. 10-11 (1981), s. 239-278; Ahmet Tabakoğlu, “Osmanlı Ekonomisinde Narh Uygulaması”, Kaynaklar, sy. 3, Ankara 1984, s. 73-79; Sabri Sürgevil, “İzmir’de Fiyat Hareketleri ve Narh (1914-1918)”, TİD, sy. 3 (1987), s. 79-113; Mustafa Öztürk, “Bursa’da Hububat Fiyatları (1775-1840)”, TTK Bildiriler, XI (1994), s. 1715-1743.

Mübahat S. Kütükoğlu

NAS

(النصّ)

Genelde, hüküm kaynağı olması yönüyle Kitap ve Sünnet'in ifadeleri anlamında, fıkıh usulünde lafzın açıklık düzeyini belirtmek üzere kullanılan bir terim.

Sözlükte "sözü sahibine kadar götürmek, bir şeyi açığa çıkarıp daha görünür hale getirmek için yukarı kaldırmak, bir şeyin son sınırına ulaşmak" gibi anlamlara gelen nas kelimesi İslâm ilimlerinde yaygın olarak iki anlamda terimleşmiştir. Bunlardan ilk akla geleni genel kullanımıdır ki Allah'ın ve Hz. Peygamber'in sözünü ifade eder. İkincisi fıkıh usulünde açıklık bakımından yapılan lafız ayırımında kullanılan anlamıdır.

1. Allah'ın ve Peygamber'in Sözü Anlamında Nas. İslâm ilimlerinde nas (çoğulu nusûs) denilince genellikle Kur'an ve Sünnet'in lafızları kastedilir. Kaynaklar sıralamasıyla ilgili anlatımlarda Kitap ve Sünnet yerine kısaca "nusûs" dendiği de olur. Nassın bu anlamdaki kullanımında âm-has, mutlak-mukayyet olması veya delâletinin zannîliği-kat'îliği gibi hususlar söz konusu edilmeksizin dildeki bütün özellikleriyle lafız kastedilir. Günümüze ulaşan erken dönem fıkıh literatürü içinde Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin eserlerinde de rastlanan bu kelimenin Şâfiî'nin eserlerinde sık sık geçtiği, hatta daha sonra belirgin hale gelecek teknik mânadaki nassı çağrıştıran kullanımlarının bulunduğu görülür (er-Risâle, s. 91, 106).

Bu anlamıyla nas vahyin metinsel verisi olduğundan teşrîin ve dinî bilginin temelini oluşturur; karşıtı genel olarak "ictihad"dır. İctihad, istidlâl ve kıyas gibi kavramlarla karşıt olarak zikredildiğinde nas Allah ve Peygamber'in sözünü, bu kavramlar da nasların akıl yoluyla açılımını anlatır. Mecelle'de, "Mevridi nasta ictihada mesağ yoktur" (md. 14) şeklinde ifadesini bulan genel anlayış da aklın nas karşısındaki pozisyonunu ve ictihadın alanını belirler. Nassın bulunduğu konularda ictihadın câiz olmayışı, nasların büsbütün ictihada kapalı olduğu değil nassın düzenlediği hususun nassa aykırı olacak bir şekilde alternatif bir düzenlemeye tâbi tutulmasının

mümkün olmadığı anlamına gelir. Nitekim hemen bütün ictihadlar nas üzerinden yürütülür ve naslarla bağlantılıdır. Sünnî siyaset teorisinde imamın / halifenin seçimi nasla olmayıp ümmetin ictihadına bırakılmış bir mesele iken İsnâaşerî ve İsmâilî Şiî anlayışlarında imam nasla tayin edilir. Bu bağlamda nas terimi, Hz. Peygamber'in imam olacak kişiyi açıkça belirtmesini ve ondan sonraki imamların da kendilerinden sonrakini tayin etmesini ifade etmektedir.

2. Lafız Ayırımındaki Anlamıyla Nas. Hanefî usulcülerinin açıklık bakımından yaptıkları "zâhir, nas, müfesser ve muhkem" şeklindeki ayırım içinde nas terimi, mânasına açık bir şekilde delâlet eden ve kendisinden çıkarılan hüküm sözün asıl sevk sebebini teşkil eden, bununla birlikte te'vil, tahsis ve -vahiy süresi içinde-neshe kapalı bulunmayan lafzı ifade eder. Bu tasnifte nas açıklık yönünden müfesser ve muhkemden sonra, zâhirden önce gelir. İlk dönem Hanefî usulcülerinin tariflerindeki ortak noktayı şöyle ifade etmek mümkündür: Nas, sözün bağlamından anlaşılan bir karîne yardımıyla zâhire nisbetle daha fazla açıklık taşır ve bu durum lafzın sîgasından değil bizzat konuşandan kaynaklanır. Bunu açıklamak üzere Hanefî usul kitaplarında yaygın olarak verilen bir örnek Bakara sûresinin 275. âyetinde geçen, "Allah alım satımı helâl, ribâyı haram kıldı" ifadesidir. Bu sözden alım satımın helâlliği ve faizin haramlığı açık biçimde anlaşılmaktadır, yani usul terimiyle zâhirdir. Fakat söz bu anlamı bildirmek üzere sevkedilmiş değildir, çünkü bu hükümler daha önceki âyetlerle bildirilmiştir. Sözün asıl sevk amacı, inkârcıların alım satımın da ribâ gibi sayıldığı iddiasını reddetmek ve bunların farklı şeyler olduğunu vurgulamaktır. Şu halde ifade alım satımla ribânın aynı şeyler olmadığı hususunda nastır. V. (XI.) yüzyılın sonlarına kadar zâhirin tanımında sözün sevk sebebi olmama şartı aranmazken bazı müteahhirîn Hanefî usulcüleri nas ve zâhiri ayırt etmek için bu şartı koşmaya başlamıştır (diğer bazı meselelerle birlikte bu konudaki tartışmalar için bk. M. Edîb Sâlih, I, 147-164).

Nassın hükmü te'vil, tahsis veya neshi Hakkında delil bulunmadıkça gereğince amel etmektir. Bu yönüyle zâhir gibi olmakla birlikte açıklık düzeyi bakımından ondan daha üstün olduğu için teâruz halinde nassın anlamına öncelik verilir. Meselâ çocuğun emzirilme süresiyle ilgili âyetlerden birinde, "Anneler çocuklarını tam iki yıl emzirir" (el-Bakara

2/233), diğerinde, “Çocuğun karında taşınması ve sütten kesilmesi otuz aydır” (el-Ahkāf 46/15) denmiştir. Birinci âyet, doğrudan ve özellikle emzirme süresini beyan için geldiğinden o konuda nastır. İkinci âyet ise emzirme süresi konusunda nas değil zâhirdir. Çünkü âyetin asıl sevkediliş amacı annenin çocuk üzerindeki Hakkını bildirmektir.

Mütekellimîn metoduna göre yazılmış usul eserlerinde ise açık lafızlar genellikle zâhir ve nas şeklinde ikiye ayrılır; te’vile açık olmayanlar nas (veya mübeyyen), açık olanlar zâhir diye isimlendirilir (Gazzâlî, I, 345, 384). Buna göre cumhurun terminolojisinde zâhir Hanefîler’deki zâhir ve nassa, nas da Hanefîler’deki müfessere tekabül etmektedir. Özellikle Fahreddin er-Râzî’den itibaren bir kısım usulcü tarafından muhkemin nas ve zâhiri kapsayan bir terim olarak kullanıldığı dikkate alındığında cumhurun müteahhirînine göre muhkemin Hanefîler’deki zâhir, nas ve müfesseri içine alan geniş kapsamlı bir terim olduğu söylenebilir.

Öte yandan Gazzâlî nas kavramının âlimler arasındaki üç farklı kullanımını şöyle açıklar: 1. Zâhir lafız anlamında. Zâhirin nas olarak adlandırılması Şâfiî’nin kullanımı olup kelimenin sözlük anlamına uygundur. Buna göre nassın tanımı zâhirin tanımı gibi olup “kendisinden, kesin olmaksızın zannı galiple bir mâna anlaşılan lafız” demektir. 2. Uzaktan yakından başka ihtimale açık olmayan lafız anlamında. En yaygın ve en tutarlı olanı budur. Meselâ “beş” lafzı böyledir; ne dörde ne altıya ne de başka bir sayıya ihtimali vardır. 3. Herhangi bir delilin desteklediği makbul bir ihtimalin söz konusu olmadığı lafız anlamında. Delilin desteklemediği ihtimal ise lafzı nas olmaktan çıkarmaz (a.g.e., I, 384-386; Karâfî’nin benzer gruplandırması için bk. Şerḥu Tenḳīḥi’l-fuṣûl, s. 36).

Mütekellimîn metodunu benimseyen birçok usulcü tarafından nassa örnek olarak has lafızların (sayı isimleri, özel isimler, tür ve cins isimleri) seçilmesi nas için özel sîga arama gayretinden kaynaklanır. Şâriin kastının bilinmesiyle ilgili olarak nas lafızda ilâve bir karîneye ihtiyaç olmaksızın dili bilmenin maksadı bilmeye yeterli olacağını, nas değil ihtimalli bir lafız söz konusuysa bazı hâricî karînelere ihtiyaç duyulacağını öne sürmelerinin sebebi de budur. Hanefîler ise nassı has lafıza indirgemenin yanlışlığına dikkat çekerek nassın özel bir sîgası olmadığını, lafzın nas olmasının sözü söyleyenin kastına bağlı olduğunu, bu yüzden has lafızlar gibi âm lafızların

da nas haline gelebileceğini kabul etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “nṣṣ” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1405-1409; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 19, 83, 91, 106, 404, 478, 483, 501, 560, 576; İbn Düreyd, Cemheretü’l-luġa (nşr. Remzî Münîr el-Ba‘lebekkî), Beyrut 1987, I, 145; Bâkıllânî, et-Taḳrîb ve’l-irşâd (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1413/1993, I, 340-341; İbn Fûrek, el-Ḥudûd fi’l-uṣûl (nşr. Muhammed es-Süleymânî), Beyrut 1999, s. 140; Debûsî, Taḳvîmü’l-edille (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 116-117; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1983, I, 295; Şerîf el-Murtazâ, eẕ-Ẕerîʿa ilâ uṣûli’ş-şerîʿa, Tahran 1376, I, 328; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, el-ʿUdde fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî), Riyad 1414/1993, I, 138; İbn Hazm, el-İḥkâm, Beyrut 1985, I, 42; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, el-ʿUdde fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. M. Rızâ el-Ensârî el-Kummî), Kum 1417, I, 407; Hatîb el-Bağdâdî, el-Faḳīh ve’l-mütefaḳḳih (nşr. İsmâil el-Ensârî), Beyrut 1400/1980; Bâcî, İḥkâmü’l-fuṣûl fî aḥkâmi’l-uṣûl (nşr. Abdullah M. el-Cübûrî), Beyrut 1989, s. 71-72; Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu’l-Lümaʿ (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1408/1988, I, 449; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb), Mansûre 1997, I, 336; Pezdevî, Kenzü’l-vüṣûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr içinde, nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, I, 123-130; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372, I, 164-165; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 345, 384-386; Üsmendî, Beẕlü’n-naẓar fi’l-uṣûl (nşr. M. Zekî Abdülber), Kahire 1412/1992, s. 269-272; İbn Rüşd el-Hafîd, eż-Żarûrî fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Cemâleddin el-Alevî), Beyrut 1994, s. 101-107; Nizâmeddin eş-Şâşî, el-Uṣûl (nşr. M. Ekrem en-Nedvî), Beyrut 2000, s. 60-64; Şehâbeddin el-Karâfî, Nefâʾisü’l-uṣûl fî şerḥi’l-Maḥṣûl (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Mekke 1418/1997, II, 558, 629-630, 632-641; a.mlf., Şerḥu Tenḳīḥi’l-fuṣûl (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Kahire 1993, s. 36; Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî, el-Kâşif ʿani’l-maḥṣûl fî ʿilmi’l-uṣûl (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz),

Beyrut 1419/1998, V, 32-47; Habbâzî, el-Muġnî (nşr. M. Mazhar Bekā), Mekke 1403/1983, s. 125-129; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1986, I, 141-154; Siğnâkī, Kitâbü'l-Vâfî fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Ahmed M. Hamûd el-Yemânî), Kahire 1423/2003, I, 279-297; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, I, 123-130; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmizi't-tenḳīḥ (nşr. M. Adnân Dervîş), Beyrut 1998, I, 274-279; İtkānî, et-Tebyîn (nşr. Sâbir Nasr Mustafa Osman), Küveyt 1420/1999, I, 185-190; İbn Melek, Şerḥu'l-Menâr, İstanbul 1316, s. 98-99; İzmîrî, Ḥâşiye ʿale'l-Mirʾât, İstanbul 1309, s. 397-402; Mecelle, md. 14; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, s. 65-66; M. Edîb Sâlih, Tefsîrü'n-nuṣûṣ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, I, 142-226; Fadime Sarıbaş, Klasik Hanefî Fıkıh Usulünde Lafız-Anlam İlişkisi Bakımından Zahir ve Nass (yüksek lisans tezi, 2004), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; A. J. Wensinck - [J. Burton], "Naṣṣ", EI^2 (İng.), VII, 1029.

H. Yunus Apaydın

NÂS SÛRESİ

(سورة الناس)

Kur’ân-ı Kerîm’in yüz on dördüncü ve son sûresi.

Adını her âyetinin sonunda yer alan nâs (insanlar) kelimesinden alır. Altı âyet olup fâsılası “س” harfidir. Felak sûresiyle birlikte Muavvizeteyn (Muavvizetân: her türlü kötülükten Allah’a sığınmayı ifade etmekle başlayan iki sûre) ve Mukaşkışetân (şirk ve nifak hastalığından uzak olmaya vesile olanlar), İhlâs ve Felak sûreleriyle birlikte Muavvizât adını alır. Nâs sûresinin Felak sûresiyle birlikte nâzil olduğu konusunda ittifak varsa da Mekke döneminde mi yoksa Medine döneminde mi indirildikleri hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ancak sûrenin muhteva ve üslûbu Mekkî olduğu yönündeki görüşleri kuvvetlendirmektedir (nüzûl zamanı ve nüzûl sebebiyle ilgili değerlendirmeler için bk. FELAK SÛRESİ).

Felak sûresinde olduğu gibi Nâs sûresinde de kötülüklerinden Allah’a sığınılacak şeyler bildirilir. Sûrede, pusuda bekleyip kötü düşünceler aşılayan cin ve insan şeytanının şerrinden Allah’a sığınılması emredilmektedir. İlk üç âyetinde Allah’ın “rab, melik, ilâh” sıfatlarına vurgu yapılması O’nun ebeveyn şefkati gibi insanlara olan yakınlığına, koruyuculuğuna, bütün kötülükleri etkisiz kılma hâkimiyet ve gücüne işaret etmektedir. 4. âyette kötülüklerinden sığınılacak varlıkların nitelikleri

belirtilirken kullanılan “vesvâs” kelimesi “sürekli vesvese veren, gizli telkinlerde bulunan” anlamına gelir. Bu kavramın Kur’an’daki kullanılışı göz önünde bulundurulduğunda vesvese veren şeytanın, kişinin nefsânî arzuları ve kötü insanlardan ibaret olduğu anlaşılır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “vesvese” md). Aynı âyette yer alan hannâs (sinsi) kelimesi de kendisinden sığınılacak varlığın niteliğini göstermektedir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Nâs sûresinde Allah’ı niteleyen “rab, melik, ilâh” kelimelerinin dar kapsamlı “nâs” yerine felak sûresindeki gibi bütün

yaratılmışları içine alan “mâ halak” (yarattığı her şey) terkibine izâfe edilmemesinin sebebini şöyle açıklamaktadır: İçlerinde rab edinilenler ile hükümdarların bulunması ve Allah’tan başkasına ibadet yapılmasıyla bilinen varlık türü insandır. Sûrede insanları yaratan, rahmetiyle geliştirip yaşatan, bütün bir kâinata olduğu gibi onlara da hâkim bulunan ve tapınılmaya yegâne lâyık olanın sadece Allah olduğu mesajı verilmektedir. Ayrıca İslâm anlayışına göre insan kâinatın en değerli varlığıdır, ona nisbet edilen şeyler (rab, melik, ilâh) bütün yaratıklara nisbet edilmiş sayılır (Âyât ve süver, s. 128-130).

Nâs sûresinin faziletine dair birçok rivayet nakledilmiştir. Genellikle İhlâs ve Felak sûrelerinin de yer aldığı rivayetlerde Muavvizât’ın Kur’an’ın üçte birine denk gelen fazileti, şifa verici ve koruyucu özellikleri, yatmadan önce ve her namazdan sonra okunmasının gereği vurgulanmaktadır. Hz. Âişe’den nakledilen bir hadise göre Resûlullah rahatsızlık zamanında ve gece yatağa gireceği sırada İhlâs, Felak ve Nâs sûrelerini üç defa okuyup avuçlarına üfler ve elleriyle bütün vücudunu sıvazlardı (Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 14; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 98; sûrenin faziletiyle ilgili diğer rivayetler için bk. Şevkânî, V, 518-519; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, s. 414-437).

Nâs sûresiyle ilgili olarak yapılan çalışmalar arasında İbn Sînâ’nın (Delhi 1311/1893; nşr. Hasan Âsî, et-Tefsîrü’l-Ḳurʾânî ve’l-luġatü’ṣ-ṣûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ, Beyrut 1403/1983, s. 121-125), Burhâneddin İbrâhim b. Muhammed el-Meymûnî’nin (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 151), Muhammed b. Abdülvehhâb’ın (nşr. Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, Mecelletü’l-Buḥûs̱i’l-İslâmiyye, sy. 33 [Riyad 1412/1992], s. 143-179) ve Ali Şerîatî’nin (el-Münteḳā, IV/12 [1988], s. 75-84) Tefsîru sûreti’n-Nâs adını taşıyan eserleri zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ragıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḫns”, “vss” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “ʿavz”, “kşş” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “vesvese” md.; Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 14; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 98; Mâtürîdî, Âyât ve süver

min Teʾvîlâti’l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu), İstanbul 2003, s. 128-130; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXXII, 197-199; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, V, 518-519; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, Feżâʾilü süveri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 414-437.

M. Kâmil Yaşaroğlu

NASÂRÂ

(نصارى)

İslâm kaynaklarında hıristiyanları ifade etmek için kullanılan kelime

(bk. HIRİSTİYANLIK).

NÂSIBE

(الناصبة)

Şîa’nın Hz. Ali taraftarlarına düşmanlık besleyenler için kullandığı bir tabir.

Sözlükte “bir şeyi ortaya dikmek; birine karşı kötülük ve düşmanlık besleyip bunu izhar etmek” anlamındaki nasb kökünden türeyen nâsıbe kelimesi “kin ve düşmanlık besleyenler” mânasına gelir (Lisânü’l-ʿ Arab, “nṣb” md.). Nâsıbe (nâsıbiyye, nevâsıb), İmâmiyye Şîası literatüründe Hz. Ali’ye, evlâtlarına ve taraftarlarına karşı olan zümrelere verilen bir isimdir.

İmâmiyye Şîası, fikirlerine muhalefet edilmesi ve kendilerine karşı takıyye uygulanması gereken muhaliflerini “ehl-i hilâf” diye belirtir. Ehl-i hilâf içinde muhalefetleri ileri durumda olanlara nâsıbe denilir. Bunlar genellikle Hâricîler ve Emevîler olarak düşünülürse de zaman zaman kapsamın genişletilerek ehl-i hilâfın tamamını içine aldığı görülür. Bazı Şiî müellifleri, yetmiş üç fırkaya ayrılacağı bildirilen İslâm ümmetinin Şîa ve Ehl-i sünnet olmak üzere iki ana fırkada toplanabileceğini, her ikisinin de iyi ve kötü olmak üzere iki isimle anılabileceğini belirterek “Ehl-i sünnet” tabirinin aslında güzel bir adlandırma olup mensupları kendilerini bununla anarken muhaliflerinin onları nâsıbe diye isimlendirdiğini ifade eder (Murtazâ Dâî Hasenî Râzî, s. 28, 208, 209). Buna göre Ehl-i sünnet’in tamamının nâsıbe kapsamı içinde yer alması gerekir. Ancak muhaliflerini ehl-i hilâf ve özellikle Ehl-i sünnet’i “âmme” olarak isimlendiren Şiî âlimlerinin çoğu, Şîa’nın Râfıza (Revâfız) diye adlandırılmasına benzeyen bu görüşe itibar etmemiştir. Diğer taraftan imamın nasla tayin edilmesi gerektiğini belirten Şiî görüşü karşısında imâmetin seçimle (biat) gerçekleşeceğini ileri sürenlerin nâsıbe diye anıldığı, ayrıca, “Kişinin Sünnî olması için Ali’den nefret etmesi gerekir” diyerek Zeyd b. Ali’ye karşı mücadele edenlerin de nevâsıb ismini aldığı belirtilmekteyse de (M. Cevâd Meşkûr, s. 513) bunlardan ilki nâsıbeyi umumileştireceği, diğeri de Zeyd b. Ali zamanında Ehl-i sünnet kavramının henüz yerleşmemiş olduğu gerekçesiyle kabul görmemiştir. “Yemin ederim ki bize harp ilân eden nâsıb, sevmediğimiz şeyleri yüzümüze karşı söyleyen kimseden daha çok

sıkıntı vermez" meâlinde Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen bir ifadeden (Küleynî, II, 222-223) nâsıb veya nâsıbînin "imamlara ve onların aile fertlerine karşı düşmanlık besleyen ve mücadeleye kalkışan kimse" anlamında kullanıldığı anlaşılır. Bu telakkiye göre başka fırkalara mensup da olsa düşmanlık beslemeyen, kin ve intikam arzusu duymayanlar nâsıbe kavramı içinde yer almaz.

Şiî hadis mecmualarında nâsıbeye dair bilgi verilirken peygamberlerin ve Şiî müminlerin cennetin çamurundan, nâsıbenin ise kokmuş balçıktan yaratıldığı (a.g.e., II, 3), nâsıbî ile karşılaşılıp tokalaşmak zorunda kalındığında elin yıkanmasının gerektiği (a.g.e., II, 650), aç kalan bir müminin nâsıbîye gidip yemek istemesinin açlıktan ölmesinden daha kötü olduğu (a.g.e., II, 204), Allah için iyilik yapan bir müminin âhirette, kendisine daha önce iyilik yapmış olan nâsıbîler dışındaki bütün çevresini cehennemden çıkaracağı (a.g.e., II, 197-198) gibi değerlendirmeler özellikle Ca'fer es-Sâdık'a izâfe edilmiştir. Şiî fakihleri de fıkıh kitaplarının çeşitli bölümlerinde nâsıbeyle ilgili hükümler vazetmişlerdir. Buna göre bir nâsıbînin elini soktuğu su

necis sayıldığı için kullanılmaz, ayrıca onun arkasında namaz kılınmaz, nâsıbînin cenazesi yıkanmaz. Zekât ve sadaka-ı fıtır nâsıbîye verilemeyeceği gibi bir Şiî'nin -babası dışında-herhangi bir nâsıbînin yerine haccetmesi de câiz görülmemiştir. Şiî bir erkek nâsıbî bir kadınla evlenemez, durum evlendikten sonra anlaşılırsa boşanması gerekir. Köle âzat etmek övgüye lâyık bir davranış olmakla birlikte nâsıbî olan köleyi âzat etmek çirkin bir hareket sayılmış, kefâretin nâsıbîye verilmesi câiz kabul edilmemiştir. Nâsıbî'nin kestiği hayvanın etinin yenip yenmeyeceği konusunda ise kesinlikle yenilmeyeceği, zaruret ve takıyye halinde yenilebileceği, besmele çekilmişse yenmesinin câiz olduğu şeklinde üç farklı görüş ortaya konulmuştur (daha geniş bilgi için bk. Kohlberg, s. 99-105).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "nṣb" md.; Ebû Hâtim er-Râzî, Kitâbü'z-Zîne (nşr. Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî, el-Ġulüv ve'l-fıraḳu'l-Ġāliyye fi'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye içinde), Bağdad 1982, s. 256-258; Küleynî, el-Uṣûl mine'l-Kâfî, Tahran 1365, II, 3, 197-198, 204, 222-223, 650; Murtazâ Dâî Hasenî Râzî, Tebṣıratü'l-ʿavâm fî maʿrifeti maḳālâti'l-enâm, Tahran 1313, s. 28, 208, 209; M. Hasan en-Necefî, Cevâhirü'l-kelâm, Necef 1379/1959, VI, 63-68; Ali et-Tebrîzî el-Garavî, et-Tenḳīḥ fî Şerḥi'l-ʿUrveti'l-vüs̱ḳā, Necef 1381/1961, II, 41, 84, 85; E. Kohlberg, Belief and Law in Imāmī Shīʻism, Hampshire 1991, s. 99-105; M. Cevâd Meşkûr, Mevsûʿatü'l-fıraḳı'l-İslâmiyye (trc. Ali Hâşim), Beyrut 1415/1995, s. 513; Dihhudâ, Luġatnâme, XXVII, 827.

Mustafa Öz

NÂSIHÎ

(الناصحي)

Ebû Muhammed Abdullāh b. Hüseyn en-Nâsıhî en-Nisâbûrî (ö. 447/1055)

Hanefî âlimi.

373 (983-84) yılında Buhara'da doğdu. Nâsıhî nisbesi dedelerinden Nâsıh adlı bir kişiyle ilgilidir. Kadı Ebü'l-Heysem Utbe b. Hayseme en-Nîsâbûrî'den fıkıh, Bişr b. Ahmed el-İsferâyînî, Ebû Amr İbn Hamdân, el-Hâkim Ebû Ahmed [Ebû Muhammed] el-Hâfız'dan hadis okudu. Kendisinden oğulları Muhammed ve Yahyâ ile Ebû Abdullah el-Fârisî, Ali b. Abdülgālib ed-Darrâb, Ali b. Ubeydullah el-Hatîbî, İsmâil b. Amr el-Buhayrî ve diğerleri rivayette bulundu. Nâsıhî, Sultan Mahmûd b. Sebük Tegin'in Buhara'da kādılkudâtlığını yaptı; ders ve fetva verdi. 412 (1021) yılında hacca gitti, bu sırada uğradığı Bağdat'ta ders verdi. 447'de (1055) Buhara'da vefat etti. Nâsıhî'nin kendi döneminde Hanefî ulemâsı arasında önde geldiği kaydedilir. Münazara, tedrîs ve fetva alanlarında tanınmıştır. Sika, dindar ve sâlih bir kişi olarak bilinir. Oğulları Muhammed ve Yahyâ da kadılık yapmıştır. Torunu Ahmed b. Muhammed en-Nâsıhî ile kızından torunu Abdürrahim b. Ahmed b. Urve de fıkıh âlimidir.

Eserleri. 1. Cemʿu (Muḫtaṣaru / el-Cemʿ beyne) vaḳfeyi'l-Hilâl ve'l-Ḫaṣṣâf. Hanefî fakihlerinden Hilâl b. Yahyâ ile Hassâf'ın Aḥkâmü'l-vaḳf adlı eserlerinin cem' ve ihtisar edildiği bu çalışmanın kütüphanelerde bir kısmı Aḥkâmü'l-vaḳf adıyla kayıtlı çok sayıda nüshası mevcuttur (meselâ bk. Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1587; Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 507, Fâtih, nr. 1469, Hafîd Efendi, nr. 46, Serez, nr. 1077, Yenicami, nr. 351, 1190, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 499, Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 93, Reşid Efendi, nr. 288, Süleymaniye, nr. 378). Burhâneddin et-Trablusî, Nâsıhî'nin eseriyle Cemâleddin el-Konevî'nin el-Münteḫab min vaḳfeyi'l-Hilâl ve'l-Ḫaṣṣâf adlı eserini bir araya getirerek ihtisar, cem' ve ilâvelerle el-İsʿâf fî aḥkâmi'l-evḳāf'ı kaleme almıştır. 2. el-Mesʿûdî fi'l-fürûʿi'l-Ḥanefiyye. Muhtasar bir eser

olup Gazneli Mahmud’un oğlu Sultan Mesud için telif edilmiştir. İbnü’ş-Şıhne kitabın meşhur olduğunu ve özet şekilde birçok meseleyi naklettiğini söyler (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1676). Eserin Beyazıt Devlet Kütüphanesi’nde iki nüshası kayıtlıdır (Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, nr. 243; Veliyyüddin Efendi, nr. 1326). 3. Kitâbü’l-Muḫtelef beyne Ebî Ḥanîfe ve’ş-Şâfiʿî. Klasik fıkıh kitaplarının tertibiyle ve meseleler halinde derlenmiştir (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 464).

Nâsıhî’nin kaynaklarda Tehẕîbü Edebi’l-ḳāḍî (ḳażâʾ) li’l-Ḫaṣṣâf ve Edebü’l-ḳāḍî adlı iki eseri daha zikredilmektedir. Bağdatlı İsmâil Paşa’nın Nâsıhî’ye nisbet ettiği (Îżâḥu’l-meknûn, I, 467) ve kütüphane kayıtlarına da bu şekilde geçen (Süleymaniye Ktp., Antalya [Tekelioğlu], nr. 852, vr. 7-36) Dürerü’l-ġavvâṣ fî ʿulûmi’l-ḫavâṣ isimli eserin, Gazzâlî ile (ö. 505/1111) Kurtubî (ö. 671/1273) gibi muahhar müelliflere atıflar yapıldığı ve sonunda 1115 (1703) tarihi kaydedildiği için Nâsıhî’ye ait olması mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IX, 443; Abdülgāfir el-Fârisî, Târîḫu Nîsâbûr: el-Münteḫab mine’s-Siyâḳ (nşr. M. Kâzım el-Mahmûdî), Kum 1326 hş., s. 75, 435, 605, 745; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, I, 281; II, 305-306, 409-410, 577; III, 184-185, 591-592; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim fî ṭabaḳāti’l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 31; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi’l-aḫyâr min fuḳahâʾi meẕhebi’n-Nuʿmâni’l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1931, vr. 151a-b, Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü’s-seniyye, IV, 165-166; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 21; II, 1400, 1676; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 102-103, 179-180, 225; Brockelmann, GAL, I, 459-460; Îżâḥu’l-meknûn, I, 467; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 28, 39; M. Ebû Bekir b. Ali v.dğr., İstidrâkât ʿalâ târîḫi’t-türâs̱i’l-ʿArabî, Cidde 1422, V, 30-31; Cengiz Kallek, “Hilâl b. Yahyâ”, DİA, XVIII, 21.

Tahsin Özcan

NÂSIR, Cemal

(bk. CEMAL ABDÜNNÂSIR).

NÂSIR ABDÜLBÂKİ DEDE

(bk. ABDÜLBÂKİ NÂSIR DEDE).

NÂSIR b. ALENNÂS

(الناصر بن علنّاس)

(ö. 481/1089)

Hammâdî emîri (1062-1089).

Sanhâce Berberîleri'nden Zîrîler'e mensuptur. Amcası Muhammed b. Hammâd'ın oğlu Bulukkīn'in ölümüyle 1 Receb 454'te (11 Temmuz 1062) Hammâdî emîri oldu. Bu dönemde Zîrî Sultanı Muiz b. Bâdîs, Fâtımîler'e olan bağlılığını bırakarak Abbâsîler'i metbû tanıdığını ilân etti, bunun üzerine Fâtımîler, Berberîler'i ve bedevî Araplar'ı Muizz'e karşı kışkırtıp ayaklandırdılar. Muiz Kayrevan'ı terkedip Mehdiye şehrine kaçmak zorunda kaldı. Araplar'ın yağmalarından kaçan zengin yerliler de Hammâdîler'e sığındılar. Hammâdîler'in refah seviyesini yükselten bu gelişme Araplar'la aralarının açılmasına sebep oldu.

Nâsır b. Alennâs 457'de (1065), Zîrî Hükümdarı Temîm b. Muiz es-Sanhâcî'nin sahip olduğu toprakları ele geçirmek istedi. Ordusundaki Zenâte Berberîleri ve Benî Hilâl Arapları ile birlikte Temîm'in üzerine yürüdü. Benî Hilâl Arapları ile Zenâte Berberîleri'nin Temîm'in ordusunda bulunan Benî Riyâh Arapları'nın etkisiyle saf değiştirmeleri Nâsır b. Alennâs'ın ordusunun bozguna uğramasına yol açtı. Nâsır 200 kadar adamıyla Kal'atü Benî Hammâd'a kaçabildi, bu arada kardeşi Kāsım'ı da kaybetti. Bu yenilgiden sonra Nâsır, Saldae'nin güneyinde stratejik açıdan önemli bir mevkide yeni bir şehir kurdu (457/1065) ve burasını kendine başkent yaptı (461/1068-69).

Şehre onun adına izâfeten önceleri Nâsıriye ismi verildiyse de halk kabilenin adı olan Bicâye'yi tercih etti. Nâsır burada Kasrü'l-lü'lüe adı verilen bir saray ile tersaneler yaptırdı.

Sefâkus (Sfaks) Emîri Hammû b. Mellîl ve Kastilya kumandanı, Nâsır b. Alennâs'ı metbû tanıyıp itaat arzettiler. Tunus şehrinden gelen şeyhler de

Nâsır’dan kendilerine bir emîr tayin etmesini istediler. Bunun üzerine Nâsır, Abdülhak b. Abdülazîz b. Horasan’ı şeyhlerden oluşan bir meclisle birlikte Tunus’a vali tayin etti (454/1062). Böylece Tunus’ta 1062-1128 ve 1148-1159 yılları arasında hüküm süren Horasânîler hânedanının temelleri atılmış oldu. Nâsır Kastilya, Kayrevan, Sûse, Sefâkus ve Tunus halkı tarafından hükümdar olarak tanındı. Tunus bölgesini Temîm adına yöneten Kāid b. Meymûn 458 (1066) yılında onun tarafına geçti. Nâsır 460’ta (1068) İfrîkıye’deki Erbus şehrini kuşatıp ele geçirdi.

Nâsır b. Alennâs, Temîm’in kızı Bellâre ile evlenince Zîrîler’le yaklaşık on iki yıl süren mücadele dönemi sona ermiş oldu. Ardından bölgedeki Arap ve Berberîler’le mücadeleye devam eden Nâsır’ın ölümünden sonra yerine oğlu Mansûr geçti. İbnü’l-Esîr, Mansûr’a çok sayıda tâziye ve tahta çıkışı münasebetiyle tebrik mektubu gönderildiğini bildirmekte ve bunlar arasında Murâbıt Emîri Yûsuf b. Tâşfîn ile Temîm b. Muizz’i de saymaktadır (el-Kâmil, X, 166-167). Nâsır bayındırlık faaliyetleriyle yakından ilgilenmiş ve birçok mimari eser inşa ettirmiştir. Halkının ticaret yaparak zengin olması için İtalyan tâcirleri Bicâye’ye davet eden Nâsır’ın hıristiyan âlemiyle de iyi ilişkiler kurmaya çalıştığı ve Papa VII. Grégoire ile mektuplaştığı kaydedilmektedir (İA, V/1, s. 193).

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 339; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 44, 49, 51, 58, 107, 166-167; a.e. (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, X, 44, 54-58, 59-60, 65, 96, 104, 116, 144, 150; İbnü’l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. Abdüssellâm el-Harrâz), Beyrut 1995, I, 111; II, 166; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, I, 285, 299-301; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 377; XVIII, 314; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 174; Selâvî, el-İstiḳṣâ (nşr. Caʿfer en-Nâsırî - Muhammed en-Nâsırî), Beyrut 1997, I, 80; G. Yver, “Hammâdîler”, İA, V/1, s. 193-194; Georges Marçois, “Nâsır b. Alennas”, a.e., IX, 91-92; İbrâhim Harekât, “Bicâye”, DİA, VI, 128-129; Mehmet Özdemir, “Hammâdîler”, a.e., XV, 490; Semavi Eyice, “Kalʿatü Benî Hammâd”, a.e., XXIV, 225.

Nadir Özkuyumcu

NÂSIR el-ALEVÎ

(bk. HASAN el-UTRÛŞ).

NÂSIR b. HÜSEYİN

(bk. EBÜ’l-FETH ed-DEYLEMÎ).

NÂSIR-ı HÜSREV

(ناصر خسرو)

Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî (ö. 465/1073’ten sonra)

İsmâilî filozof, şair, âlim ve seyyah.

394 (1004) yılında Horasan bölgesinde Belh şehrinin bugün Tacikistan sınırları içinde bulunan Kubâdiyan kasabasında doğdu. Bazı kaynaklarda Hz. Ali soyundan geldiği kaydedilmekteyse de kendisi eserlerinde böyle bir iddiada bulunmamış, ancak şiirlerinde “Şîa-i Alî, Şîa-i evlâd-ı Alî, bende-i ferzend-i Resûl” ifadelerini sık sık kullanarak Hz. Ali taraftarı olduğunu açıkça belirtmiştir. Tarih ve tezkire kitaplarında “Alevî” nisbesiyle anılması da Hz. Ali taraftarı olduğuna işaret etmektedir. İsmâilî dâîsi olarak faaliyet gösterdiği Horasan’da yazdığı şiirlerde “hüccet, sefîr, me’mur, me’zun” gibi İsmâilî terimleri mahlas olarak kullanan Nâsır-ı Hüsrev’in hayatı ve şahsiyeti Hakkında kaynaklardaki bilgiler birbiriyle çelişmektedir. Meselâ ondan ilk defa bahseden Zekeriyyâ el-Kazvînî onun Belh emîri iken halkın kendisine isyan ettiğini, bunun üzerine daha önce Yumgan’da yaptırdığı bahçeleri, köşkleri olan güzel bir kaleye sığındığını ve bunları sihir gücüyle yaptığını söyler. Nâsır’ı Gazneli Mahmud’un çağdaşı ve Ebû Ali Sînâ’nın dostu olarak gösteren Devletşah ise ona dair rivayetlerin birer masaldan ibaret olduğu görüşündedir. Abdurrahman-ı Câmî Bahâristân’da Nâsır’ın şiirlerinden örnek vermiş, tabii ve edebî ilimler sahasında âlim olmakla birlikte inançlarını dinsizce bulduğunu belirtmiştir. Avfî’nin tezkiresinde ona yer vermemesi dikkat çekici bir durumdur.

Tarih boyunca gerek İsmâilî olan gerekse olmayan çevrelerde Nâsır-ı Hüsrev’e dair birçok efsane oluşmuş ve onun adına bir otobiyografi kaleme alınmıştır. Hayatının sonlarına doğru yazdığı rivayet edilen Risâletü’n-nedâme fî zâdi’l-ḳıyâme adlı bu düzmece metni Takıyyüddin el-Kâşî Farsça’ya tercüme ederek tezkiresinin sonuna eklemiş, Lutf Ali Beg Âzer de bu tercümeyi tezkiresine iktibas etmiştir (Âteşkede, s. 202-208). Çok

yönlü bir şahsiyet olan Nâsır-ı Hüsrev'in hayatına dair, Sefernâme'sinde anlattığı yedi yıllık dönemle (1045-1052) divanında ve diğer eserlerinde verdiği ipucu niteliğindeki bilgiler dışında bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte başta Rus şarkiyatçısı Wladimir Ivanow olmak üzere Batılı bilginler ve İsmâilî müelliflerce hayatı, şahsiyeti ve eserleri Hakkında kitap ve makale düzeyinde birçok çalışma yapılmıştır. Eserlerinden muhtemelen toprak sahibi varlıklı bir ailenin çocuğu olduğu, genç yaşta dinî ilimlerin yanı sıra tabii ilimler, felsefe ve matematik alanlarında ileri bir seviyeye yükseldiği, Arap ve Fars şiiri üzerinde çalışmalar yaptığı anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi divanında istifade etmediği hiçbir ilim dalının kalmadığını söyler.

Nâsır-ı Hüsrev yirmi yaşlarında Belh'e giderek burada Gazneli Mahmud ve daha sonra oğlu Mesud'un hizmetinde kâtip olarak çalıştı, 431 (1040) yılından sonra Selçuklular'ın hizmetine girdi. Selçuklu emîrlerinin kendisi olmadan içki meclisi kurmadıklarını anlatan Nâsır-ı Hüsrev'in bu ifadelerinden hareketle sarayda itibarlı bir konuma yükseldiği, şiire de bu dönemde başladığı söylenebilir. Kardeşi Vezir Ebü'l-Feth ile Çağrı Bey'in hizmetinde çalışırken gördüğü bir rüya üzerine sarayda yaşadığı içki ve sefahat âleminden tiksinerek görevinden istifa eden Nâsır-ı Hüsrev, 437 Cemâziyelâhirinde (Aralık 1045) diğer kardeşi Ebû Saîd ve Hintli hizmetkârı ile birlikte hacca gitmek üzere yola çıktı. Yaklaşık yedi yıl sürecek bu seyahatine başladığı sırada kırk iki yaşındaydı. Nîşâbur, Damgan, Simnân, Kazvin ve Şemîrân'a uğrayarak Tebriz'e ulaştı. Oradan Hoy, Ahlat, Bitlis, Meyyâfarikīn, Âmid yoluyla Harran'a gitti. Suriye ve Filistin şehirlerini ziyaret ettikten sonra ilk haccını gerçekleştirdi. Hac dönüşü Fâtımîler'in başşehri Kahire'de İsmâilî dâîsi el-Müeyyed eş-Şîrâzî'nin aracılığı ile İsmâilî mezhebine intisap etti. Ivanow ve Corbin'e göre aslen İmâmiyye mezhebine mensup bir Şiî olan Nâsır daha seyahate çıkmadan önce İsmâilîliği kabul etmişti. Bu görüşe dayanarak bu seyahatte İsmâilîler'le ilişkilerin sağlanmasının amaçlandığı, onun dâî eğitimi verilmek üzere Mısır'a davet edildiği, haccın bu maksadı gizleyen bir örtü olduğu ileri sürülmüştür (Farhad Daftary, Muhalif İslâm'ın 1400 Yılı İsmâilîler, s. 250).

Hicaz, Yemâme, Güney Irak ve İran üzerinden Cemâziyelâhir 444'te (Ekim 1052) Belh'e dönen Nâsır dâî ve hüccet sıfatıyla bölgede İsmâilîliği

yaymaya başladı. Doğru yolda olmadıklarını söyleyerek Ehl-i sünnet ulemâsına ağır hakaretlerde bulunması, hak dinin silinmesine, ilmin azalıp yok olmasına Gazneliler'in ve Selçuklular'ın

sebep olduğunu söylemesi Selçuklu yönetimi tarafından tehlikeli bulundu. Çağrı Bey'in emriyle takibata uğrayınca Belh'ten ayrılmak zorunda kaldı. Taberistan'a giderek bu bölgede faaliyet gösterdi. Hazar kıyısındaki diğer bölgelerde çok sayıda kişiyi İsmâilîliğe kazandıran Nâsır, Belh'e döndüğünde Sünnî ulemâsı tarafından mülhid, Râfizî ve Karmatî diye suçlandı. Evinin yakılması üzerine Bedahşan dağları arasındaki Yumgan vadisine sığındı. Hayatının son dönemini, Şiî veya İsmâilî olduğu kaydedilen Bedahşan Emîri Ali b. Es'ad el-Hâris'in hâkimiyeti altındaki Yumgan'da geçirdi ve eserlerinin çoğunu burada kaleme aldı. Zâdü'l-müsâfirîn adlı kitabını 453 (1061) yılında tamamladığına göre Yumgan'a bu tarihten önce gitmiş olmalıdır. Hapishane olarak nitelediği Yumgan'da yazdığı şiirlerin çoğunda Horasan'da yaşadığı mutlu günleri hasretle yâdedip kendisini yurdundan koparan mutaassıplardan şikâyet eden Nâsır burada vefat etti. Kesin ölüm tarihi bilinmemekte, 465 (1073) yılında hayatta olduğu divanındaki bir ifadeden anlaşılmaktadır. Onun ölüm tarihini 494 (1101) yılına kadar götürenler de vardır. Nâsır-ı Hüsrev'in türbesi bugün Afganistan sınırları içinde kalan Yumgan'da Hazretiseyyid köyündedir. Küçük bir tepe üzerine inşa edilen türbenin bakımının seyyid olduğunu ve onun soyundan geldiğini iddia eden köy halkı tarafından yapıldığı, halkın onu Sünnî bir mutasavvıf olarak kabul ettiği ve türbenin İsmâilîler'ce ziyaret edilmesini engellediği kaydedilmektedir.

Nâsır-ı Hüsrev Hakkında yapılan bütün çalışmalarda onun Fâtımî-İsmâilî hiyerarşisinde en yüksek makamı temsil eden imamdan sonra gelen hüccet makamında olduğu, imam tarafından tayin edilen on iki hüccetten biri olarak "hüccet-i cezîre-i Horasan" unvanıyla Horasan'da faaliyet gösterdiği belirtilmekte, hayatı ve şahsiyeti buna göre kurgulanmaktadır. Ancak yakın tarihte yayımlanan bir makalede onun şiirleri dışında eserlerinin hiçbirinde bu görevine dair bir işarette bulunmadığı, kitaplarında künyesini Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev-i Kubâdiyânî olarak kaydettiği, bir buçuk yıl kaldığı Kahire'de diğer makamları aşıp hüccetlik gibi önemli makama yükselmesinin pek mümkün olmadığı, Kahire'de kaldığı süre içinde İsmâilî imamı ve Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh ile görüşmediği, dönemin tarih

kaynaklarında onun Horasan bölgesinde faaliyet gösterdiğine dair bilgiye rastlanmadığı, buna karşılık Hasan Sabbâh, Abdülmelik b. Attâş gibi İsmâilîler'in faaliyetlerine dair kaynaklarda bilgi bulunabileceğine dikkat çekilerek Nâsır-ı Hüsrev'in hüccet olup olmadığı tartışmaya açılmış, şiirlerinde kullandığı "hüccet" ve "hüccet-i Horasan" mahlaslarının İmam Gazzâlî'nin "hüccetü'l-İslâm" unvanı gibi bir unvan olduğu ileri sürülerek çeşitli yorumlarda bulunulmuştur (İsmâil Şafak, XXXV/1-2 [1381 hş.], s. 101-110). Ancak bu görüşler İsmâilî dünyasında henüz yankı bulmamıştır.

Nâsır-ı Hüsrev, Fars dilinin en yetenekli şair ve müelliflerinden biri olarak kabul edilir. Şiire felsefeyi, ahlâkî ve dinî konuları, yeni fikir ve remizleri sokarak kendine has bir üslûp ortaya koymuştur. Şiirin yanı sıra Yunan felsefesinden Hint dinlerine, eski İran kültür ve medeniyetinden İslâmî ve aklî ilimlere kadar geniş ilgi sahası olan Nâsır daha çok hakîm kimliğiyle tanınır. Sefernâme'si dışında divanı dahil bütün eserlerinde vurguladığı düşüncelerin İsmâilî düşüncesiyle tam örtüştüğü görülmektedir. Ona göre insanı hakikate ulaştıran en aydınlık yol ilimdir; insan ilim ve hikmetle huzur bulur. Vücut ruhla, ruh ise ilimle Yaşar. Allah kâinatı ilim yoluyla insanların ruhlarını arıtmak ve mükemmelleştirmek için yaratmıştır. Ruhun bilgiye ulaşabilmesi için vücut, ruhanî âlemi bilmek için maddî-fizik âlem zorunludur. Fizik âlem dinî hayat için de zorunludur. Çünkü bu âlem gerçek hikmeti ve bilgiyi öğrenmenin araçlarını elinde bulundurmaktadır. Nâsır, aklı sûfîler gibi aşılması ve bastırılması gereken değil bilgiyi arttırmak ve imanı güçlendirmek için kullanılması gereken bir meleke olarak görür. Ona göre akıl dine zıt değildir, ancak alternatif bir hayat tarzını da göstermez. Akıl neyin doğru olduğunu bilme ve zamanın imamını tanıma konusunda da yeterli değildir. Gerçek bilgi akılla, çalışmakla ve tecrübeyle değil ilham ve Allah'ın kitabına uymakla elde edilir. Bu da ancak peygambere ve imama tâbi olmakla mümkün olur. Onun insanı davet ettiği ilim filozofların tanımladıkları ilim değil vahiyden kaynaklanan ilimdir. Asılların aslı olan dinin iki dalı vardır. Bunların biri "akl-ı küllî", diğeri "resûl-i ümmî"dir. Gerçek bilgi, bu ikisinin verdiği bilgiyi birleştiren ve Kur'an'ın bâtınını anlamaya yarayan te'vil bilgisidir. Kur'an'ı te'vilsiz okuyan, yani sadece zâhirî mânasını kabul eden kişiyi sağ gözü görmeyen köre benzeten Nâsır miskin zâhirde bir kelimeden ibaret olduğunu ve kokusunun onu misk yaptığını söyler. Ona göre te'vil Kur'an'ın kokusudur, anlamıdır. Kur'an'ı te'vil etme yetkisi vasî ve esas diye tanımlanan Hz. Ali'ye ve onun

soyundan gelen imamlara aittir. Gerçek müminler zâhirle amel eden, zâhir ve bâtını, te'ville tenzili birleştiren ve Ehl-i beyt'e tâbi olarak bâtını arayanlardır. Nâsır-ı Hüsrev bir müminin şeriatın emirlerine kesinlikle riayet etmesi gerektiğini söylemiş, hiçbir bâtınî bilginin onu bu emirlere uymaktan muaf kılmayacağını savunmuş, bunun aksini iddia edenleri şiddetle eleştirmiştir. İsmâilî mezhebinin ilkelerini dinî ve felsefî kavramların ışığında temellendirip anlatmaya çalışan Nâsır-ı Hüsrev bunu gerçekleştiren İsmâilî fakihlerini filozoflardan üstün tutmuş, bununla da yetinmeyip mezhep taraftarlığı konusunda aşırı bir yaklaşımla bir İsmâilî müminin diğer bütün insanlardan üstün olduğunu iddia etmiştir.

Eserleri. 1. Dîvân. Nâsır-ı Hüsrev, İsmâilî mezhebine dair özgün bilgiler içeren divanında yer alan ve genellikle kaside tarzında olan şiirlerinin çoğunu sürgünde yaşadığı dönemde kaleme almıştır. Bunların beyit sayısı 10.000'in üzerindedir. İlk defa Bombay (1860) ve Tebriz'de (1280/1864) basılan divanın ilk tenkitli neşrini Seyyid Nasrullah Tekāvî gerçekleştirmiştir (Tahran 1304-1307, 1335 hş./1956, 1339 hş./1960). Eser Müctebâ Mînovî - Mehdî MuHakkık (Tahran 1353 ş./1974, 1357 hş./1978), Kerâmet Tüfengdâr (Tahran 1374/1995) ve Ca'fer Şuâr - Kâmil Ahmed Nizhâd (Tahran 1378 ş./1999) tarafından da yayımlanmıştır. Divandan antoloji niteliğinde seçmeler yapılmıştır. Mehdî MuHakkık'ın Panzdeh Ḳaṣîde ez Ḥakîm-i Nâṣır-ı Ḫüsrev'i (Tahran 1340 hş./1961), Nâsır Âmilî'nin Bergüzîde-i Eşʿâr-ı Nâṣır-ı Ḫüsrev'i (Tahran 1344 hş./1965), Ca'fer Şuâr'ın Güzîde-i Ḳaṣâʾid-i Nâṣır Ḫüsrev'i (Tahran 1363 hş./1964), Kemal Ainî'nin Gülçine ez Dîvân-ı Eşʿâr'ı (Stalinobod 1957 Kril alfabesiyle) ve Annemarie Schimmel'in Selected Verses from Nāṣīr-ı Khusraw's Dīvān'ı (London 1993) bunlar arasında zikredilebilir. 2. Rûşenâʾînâme (Revşenâʾînâme). İsmâilî doktrininin temellerine dair manzum bir risâle olup Sis Fas diye de tanınır. Yaklaşık 440 (1048) yılında kaleme alınmış olan eser Nâsır-ı Hüsrev'in tevhid, ruh ve ahlâk gibi çeşitli meseleler Hakkındaki görüşlerini içerir. İlk olarak Hermann Ethé tarafından Almanca tercümesiyle birlikte neşredilen eser (ZDMG, XXXIII [1879], s. 645-664; XXXIV [1880], s. 428-464, 617-642; XXXVI [1882], s. 96-106), Bombay (1333/1915) ve Berlin'de (nşr. Mahmûd Ganîzâde, 1341/1922) basılmış, Wladimir Ivanow tarafından edisyon kritiği yapılarak İngilizce'ye çevrilmiş (Leiden 1949) ve Tahsin Yazıcı tarafından da yayımlanmıştır

(Tahran 1373 hş.). 3. Saʿâdetnâme. Pratik ahlâk kaidelerini nasihat yoluyla öğreten 300 beyitlik bir mesnevidir. Eseri Edmond Fagnan Fransızca tercümesiyle birlikte neşretmiştir (ZDMG, XXXIV [1880], s. 643-674; XXXVI [1882], s. 96-114). Seyyid Münîr Bedahşânî mesneviyi Revşenâʾînâme ve Hayrhâ-i Heratî'nin Risâle'siyle birlikte Kitâb-ı Ḫayrhân-ı Muvaḥḥid Vaḥdet adıyla yayımlamış (Bombay 1333/1915), ayrıca Mahmûd Ganîzâde tarafından Sefernâme ve Revşenâʾînâme ile birlikte neşredilmiştir (Berlin 1341/1922). Saʿâdetnâme'nin Şerîf-i İsfahânî olarak bilinen başka bir Nâsır'a (ö. 735/1334) ait olduğu kaydedilmektedir. Eseri Meliha Ülker Tarıkâhya Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1958). 4. Sefernâme. Ortaçağ seyahatnâme (rihle) türünün en güzel örneklerinden biri olan eserde müellif çeşitli şehirler, bölgeler, şahıslar, olaylar ve XI. yüzyılda İslâm toplumunun kültür ve medeniyeti Hakkında orijinal bilgiler verir. İlk defa Fransızca tercümesiyle birlikte Charles Schefer tarafından yayımlanan eserin (Sefer Nameh relation du voyage de Nassir i Khosrau, en Syrie, en Palestine, en Egypte, en Arabie et en Perse pendent les années de l'hégire 437-444 [1035-1042], Paris 1881; Amsterdam 1970), Delhi (1299/1882), Bombay (1309/1891) ve Tahran'da (1312, 1314) taşbaskıları yapılmıştır. Daha sonraki neşirleri Mahmûd Ganîzâde (Berlin 1922), Debîr-i Siyâkī (Tahran 1356 hş./1977) ve Wheeler M. Thackson (New York 1986) tarafından gerçekleştirilmiştir. Eseri Evgenii Eduardoviç Berthels Rusça'ya (Leningrad 1933), M. Servetullah (Leknev 1937) ve Abdürrezzâk Kanîpûr (Delhi 1941) Urduca'ya, Yahyâ el-Haşşâb Arapça'ya (Kahire 1364/1945; Beyrut 1970), Wheeler M. Thackson İngilizce'ye (New York 1986, 2001), Manfred Mayrhofer (Graz 1993) ve Seyfeddin Najmabadi - Siegfried Weber Almanca'ya (Münich 1993), Abdülvehhab Tarzi Türkçe'ye (İstanbul 1950) tercüme etmiştir. 5. Güşâyiş ü Rehâyiş. Nâsır-ı Hüsrev'in kendisine sorulan otuz soruya verdiği cevapları içeren risâleyi Saîd-i Nefîsî neşretmiş (Leiden 1950; Tahran 1961), Faquir M. Hunzai de yayımlayıp İngilizce'ye çevirmiştir (London-New York 1998). İtalyanca'ya tercümesi Pio Filippani-Ronconi tarafından gerçekleştirilmiştir (Napoli 1959). 6. Ḫânü'l-iḫvân. Bâtınîliğin esaslarını felsefî te'villerle anlatan eseri Yahyâ el-Haşşâb (Kahire 1338) ve Ali Kavîm (Tahran 1338 hş./1959) neşretmiş, Mehmet Kanar eseri Dostlar Sofrası adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1995). 7. Vech-i Dîn (Rûy-i Dîn). İsmâilî mezhebinin rehberi mahiyetinde olup müellifin farklı İslâmî düşünce ve uygulamalar Hakkındaki te'villerini içeren bir eserdir. Mahmûd Ganîzâde - Muhammed Kazvînî tarafından

neşredilmiş (Berlin 1924), bu baskı ofset olarak Tahran'da yeniden yayımlanmış (1348 hş./1969), ayrıca Seyyid Hüseyin Nasr'ın İngilizce girişiyle birlikte Gulâm Rızâ A'vânî tarafından neşredilmiştir (Tahran 1398/1977). Eser Urduca'ya ve kısmî olarak Rusça'ya tercüme edilmiştir (Farhad Daftary, Ismaili Literature, s. 139). 8. Câmiʿu'l-ḥikmeteyn. Hâce Ebü'l-Heysem el-Cürcânî'ye ait kasidenin yorumu olup Bedahşan Emîri Ebü'l-Meâlî Ali b. Esed'in ricası üzerine yazılmıştır (nşr. Henry Corbin - Muhammed Muîn, Tahran 1953). Müellif bu eserinde din ve felsefe, diğer bir ifadeyle ilâhî ve beşerî hikmet arasında bir bağ kurmayı amaçlar. Eseri İbrâhim Desûkī Şetâ Arapça'ya (Kahire 1974), Isabelle de Gastines Fransızca'ya (Paris 1990), bir bölümünü Latimah Parvin Peerwani İngilizce'ye (An Anthology of Philosophy in Persia [ed. Seyyid H. Nasr - M. Emîn Razavî, Oxford 2001, II, 293-311) çevirmiştir. 9. Zâdü'l-müsâfirîn. Nâsır-ı Hüsrev, 453 (1061) yılında tamamladığı bu eserinde ruh gibi çeşitli metafizik konulardan bahsedip tenâsühü reddeder; Eflâtun ve Aristo ile Ebû Bekir er-Râzî gibi ilk İslâm filozoflarının görüşlerini tartışır. Muhammed Bezlürrahmân (Berlin 1341/1923) ve Ali Kavim (Tahran 1338 hş./1960) tarafından neşredilen eseri Yahyâ el-Haşşâb Arapça'ya çevirmiştir (Kahire 1364/1945).

BİBLİYOGRAFYA

Nâsır-ı Hüsrev, Dîvân (nşr. Seyyid Hasan Takīzâde), Berlin 1927, neşredenin girişi, s. 7-29; a.mlf., Sefernâme (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1957, neşredenin girişi, s. 3-6; a.e. (nşr. Mahmûd Ganîzâde), Berlin 1963, neşredenin girişi, s. 7-23; a.e. (trc. Abdülvehhab Tarzi), İstanbul 1967, tercüme edenin önsözü, s. I-XXX; a.mlf., Saadetname (trc. Meliha Ülker Tarıkâhya), İstanbul 1966, tercüme edenin önsözü, s. I-XXII; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 489-490; Devletşah, Tez̠kire, s. 61-64; Emîn-i Ahmed-i Râzî, Heft İḳlîm, [baskı yeri ve tarihi yok], II, 348-358; Lutf Ali Beg, Âteşkede, Bombay 1299/1882, s. 202-208; Browne, LHP, II, 218-246; Storey, Persian Literature, I/2, s. 1138-1141; V/1, s. 201-212; W. Ivanow, Nasir-i Khusraw and Ismailism, Bombay 1948; a.mlf., Problems in Nasir-i Khusraw's Biography, Bombay 1956;

Safâ, Edebiyyât, II, 443-469; a.mlf., “Menşe᾽ ve Maʿnâ-yı ʿAḳl der Endîşe-i Nâṣır-ı Ḫüsrev”, Îrânnâme, VII/3, Bethesda 1368 hş./1989, s. 405-429; Rypka, HIL, s. 185-189; A. E. Bertel’s, Nâṣır-ı Ḫüsrev ve İsmâʿîliyyân (trc. Yahyâ Âryânpûr), Tahran 1346 hş./1967; H. Corbin, “Nāṣīr-i Khusrau and Iranian Ismāʿīlism”, CHIr., IV, 520-542; Yâdnâme-i Nâṣır-ı Ḫüsrev, Meşhed 1355 hş./1976; Ismail K. Poonawala, Biobibliography of Ismāʿīlī Literature (ed. T. Joseph), Malibu 1977, s. 111-125; Mehdî MuHakkık, Bist Güftâr, Tahran 1363 hş./1984, s. 277-300; Farhad Daftary, The Ismāʿīlīs: Their History and Doctrines, Cambridge 1990, s. 215-220, 639-642; a.mlf., Muhalif İslâm’ın 1400 Yılı İsmâilîler: Tarih ve Kuram (trc. Ercüment Özkaya), Ankara 2001, s. 249-252; a.mlf., Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies, London-New York 2004, s. 134-140; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Bâ Kârvân-ı Ḥulle, Tahran 1374 hş., s. 85-101; A. C. Hunsberger, Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan, London 2000; a.mlf., “Nâsır Hüsrev: Fâtımî Entellektüel”, İslâm’da Entellektüel Gelenekler (haz. Farhad Daftary, trc. Muhammed Şeker), İstanbul 2005, s. 131-148; Şerîfî, “Nâṣır-ı Ḫüsrev Ḳubâdiyânî”, Ferhengnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1380 hş./2002, I, 894-904; Mehmed Şerefeddin, “Nâsır-ı Hüsrev”, DİFM, II/5-6 (1927), s. 1-21; G. M. Wickens, “The Sa’adatnâmeh Attributed to Nâsır-ı Khusrau”, IQ, II (1955), s. 117-118; a.mlf., “The Chronology of Nâsır-ı Khusrau’s Safarnâme”, a.e., IV (1957), s. 66-77; Nazif Şahinoğlu, “Nâsır Hüsrev”, EFAD, XV/2 (1986), s. 133-154; İsmâil Şafak, “Âyâ Nâṣır-ı Ḫüsrev Ḥüccet-i Ḫorâsân Bûd?”, Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât ve ʿUlûm-i İnsânî, XXXV/1-2, Tahran 1381 hş./2002, s. 101-111; E. Berthels, “Nâsır-ı Husrev”, İA, IX, 96-97; Azim Nanji, “Nāṣır-ı Khusraw”, EI² (İng.), VII, 1006-1007; Seyyed Hossein Nasr, “Nâsır-ı Khusraw”, ER, X, 312-313.

Nihat Azamat

NÂSIRA

(الناصرة)

Hz. Îsâ'nın doğduğu ve yetiştiği şehir.

Günümüzde İsrail sınırları içinde bulunan Nâsıra, denizden 505 m. yükseklikte olup etrafı tepelerle çevrili bereketli bir vadi konumundadır. Hz. Meryem'in yaşadığı ve Îsâ'nın peygamberlik görevine başlayıncaya kadar hayatını geçirdiği şehrin onun düşünce sisteminin gelişmesinde etkili olduğu kabul edilir. Nitekim Îsâ'nın doğumunun Cebrâil tarafından Hz. Meryem'e müjdelenmesi (Luka, 1/26-36), ilk çocukluk ve gençlik yıllarında dindaşları olan yahudilerle yürüttüğü fikrî münakaşalar (Matta, 13/54-58; Luka, 4/17-30) gibi olaylar bu şehirde meydana gelmiştir.

Önceleri Nazareth olarak bilinen şehir günümüz İbrânîce'sinde Naşera, Arapça'da Nâsıra diye geçmektedir. Nazareth (naz'areth) adının "geçit" anlamındaki nazer kökünden türediği söylenmektedir. Araştırmacılar, şehrin konumunun ve adının türediği kelimenin aynı zamanda "gözetlemek" (nazar) mânasına gelmesinden hareketle Nâsıra'nın gözetleme yeri olduğunu ileri sürmektedir. Yeni Ahid el yazmalarında

bu kasabanın adının farklı versiyonlarına işaret edilmektedir. İslâmî kaynaklara göre hıristiyanlar için Nasrânî isminin kullanılmasının sebeplerinden biri Hz. Îsâ'nın memleketi olan Nâsıra'ya nisbet edilmeleridir (Yâkūt, V, 251; DİA, XVII, 328).

Nâsıra, gerek Îsâ öncesinde gerekse Îsâ döneminde bölgenin merkezlerinden biri olarak kabul edilmiyordu. Çünkü kasaba önemli bir ticaret yolu üzerinde olmadığı gibi başka bölgelere ihraç edecek bir ürüne de sahip değildi. Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun resmî dini olmasına kadar genellikle köylülerin yaşadığı bir ziraat merkezi olan bu yöre şehirden ziyade kasaba niteliği taşıyordu. Nitekim kaynaklara göre Hz. Îsâ'nın dünyaya geldiği dönemde burası 200-400 kişinin yaşadığı küçük bir yerleşim yeriydi. Nâsıra kasabası ve çevresi kır çiçekleri, zeytin, incir, dut,

limon, nar ve badem ağaçlarıyla kaplıdır. Yazın çok sıcak, kışın da ılıman bir iklime sahiptir.

Yeni Ahid ve buna bağlı olarak kaleme alınan ilk dönem hıristiyan metinleri dışında Konstantin dönemine kadar (IV. yüzyıl) hiçbir eserde Nâsıra kasabasına atıf yoktur. Bu bağlamda ne Eski Ahid metinlerinde ne de bu metinlerin yorum ve izahlarını içeren ve Galilee bölgesindeki altmış üç şehre atıfta bulunan Talmud'da bu şehre göndermede bulunulmaktadır. Ayrıca Roma imparatoru adına yahudi tarihini yazan Josephus, Jewish Antiquities (yahudi tarihi) adlı eserinde 66-67 yılı yahudi isyanlarını anlatırken bölgede yer alan kırk beş şehirden bahsetmesine rağmen Nâsıra'dan hiç söz etmemektedir. Bu durum kasabanın IV. yüzyıla kadar küçük bir yerleşim merkezi olduğunu göstermektedir. Hatta Yuhanna İncili Îsâ'yı duyanların, "Nâsıra'dan iyi bir şey çıkabilir mi?" diyerek ilkin ona inanmak istemediklerini nakletmektedir (Yuhanna, 1/45-46).

Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun resmî dini haline gelmesinden sonra elde ettiği politik güçle birlikte bu şehre atıfların yapıldığı görülür. Kilise tarihçisi Epiphanius'a göre Konstantin devrine kadar Nâsıra'da sadece yahudiler yaşamaktayken onun döneminden itibaren burada yaşayan hıristiyanların sayısı gittikçe artmıştır. Filistin bölgesinin müslümanlar tarafından ele geçirilmesinin (636) ardından bölgede hıristiyan sayısı artmaya devam etmiştir. Nâsıra, Konstantin zamanında ve sonrasında hızlı bir şekilde inşa edilen kiliseler, manastırlar ve aziz mezarlarıyla kutsal bir hıristiyan şehrine dönüştürülmüştür.

Nâsıra, 629 yılında imparator Herakleios'un şehrin bütün yahudilerini sürmesiyle bir süre hıristiyan şehri oldu. 13 (634) yılında Kuzey Filistin fâtihi Şürahbil b. Hasene tarafından İslâm topraklarına katılınca müslümanlarla hıristiyanlar şehirde birlikte yaşadılar. Şehir, Haçlı seferleri sırasında müslümanlarla hıristiyan güçleri arasındaki çatışmaların en çok görüldüğü yerlerden biri olarak birçok defa el değiştirdi ve yıkımlara uğradı. 690'da (1291) Memlük Sultanı Halîl b. Kalavun tarafından geri alınan Nâsıra uzun süre önemsiz bir yerleşim merkezi olarak kaldı. 923'te (1517) Osmanlılar'ın hâkimiyetine geçti. Osmanlılar'a baş kaldırarak bölgede hâkimiyet kuran Dürzî Emîri Ma'noğlu Fahreddin zamanında Lübnan Mârûnîleri'nden bir grubun gelmesiyle hristiyanlar tekrar şehre

yerleşmeye başladı (1040/1630). XIX. yüzyıla kadar şehirde yahudi nüfusu görülmemektedir (Osmanlı devrinin sonlarında bütün kazadaki yahudi nüfusu 700 iken 1931'de 3172, 1945'te 7600 olmuştur). XVIII. yüzyılın ortalarında Osmanlılar'a isyan edip Akkâ ve çevresinde hâkimiyet kuran Zâhir el-Ömer de bir süre Nâsıra'yı kendisine mesken tuttu. 1799'da Napolyon Bonapart'ın Akkâ kuşatması sırasında Nâsıra yakınlarında Osmanlı ve Fransız kuvvetleri arasında çarpışmalar meydana geldi. Osmanlı devrinin sonlarında Akkâ mutasarrıflığını oluşturan dört kazadan biri de Nâsıra idi. 1918'de İngilizler'in işgal ettiği Nâsıra aynı zamanda Celîl livâsının merkezi haline getirildi. 1922'de bu livâ kaldırılınca merkezi Hayfa olan Kuzey livâsına bir kaza merkezi olarak katıldı. 16 Temmuz 1948'de İsrail tarafından işgal edildi. 1912'de yirmi iki köyü bulunan Nâsıra kazasının toplam nüfusu 19.952, şehir merkezinin ise 7988 idi. Osmanlı döneminin sonlarında kaza nüfusu 21.454'e, 1931'de 28.592'ye, 1945'te 46.100'e ulaştı. Şehir merkezindeki nüfus ise 1945'te 14.200, 1950'de 23.000, 1965'te 30.000 idi. Günümüzde 60.000 civarında nüfusa sahip bulunan Nâsıra'da yahudilerin ve müslüman Araplar'ın yanı sıra ağırlıklı olarak çeşitli hıristiyan grupları yaşamaktadır.

Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun resmî dini olmasından sonra hıristiyan yetkilileri Nâsıra'yı hac merkezi olarak ilân etmiş, Îsâ'nın ve ailesinin hâtırasını yaşatmak için burada çeşitli dinî mekânlar inşa etmeye başlamıştır. Bunların en önemlisi, Cebrâil'in Îsâ'yı müjdelemek için Hz. Meryem'i ziyaret ettiği yerde 356 yılında İmparatoriçe Helena'nın yaptırdığı Annunciation Kilisesi'dir. Zamanla yıkılan ve 1960'larda Fransisken tarikatının mensupları tarafından tekrar inşa edilen kilise günümüzde Hz. Meryem Bazilikası olarak bilinmektedir. İmparator Konstantin yahudileri hıristiyanlaştırmak amacıyla Nâsıra dahil

bütün yahudi şehirlerinde kiliseler yaptırmıştı.

Günümüzde Hıristiyanlığa ait çok sayıda dinî eser bulunan Nâsıra şehri özellikle hıristiyanlar için dinî turizm ve hac merkezidir. Şehirde yirmi dört kilise ve manastırla birkaç müze bulunmaktadır. Bu mekânların en önemlilerinden bazıları şunlardır: III. yüzyıldan kalan bir sinagog, Hz. Meryem'in evi üzerine yapılan kilise, yaşadığı evin de içinde bulunduğu alanda inşa edilen Marangoz Yûsuf Kilisesi, Hz. Meryem Bazilikası'nın

avlusunda yer alan su kuyusu, 636 yılında şehrin müslümanların eline geçmesinden sonra inşa edilen camiler ve Hz. Meryem Bazilikası yanında yaptırılan eski bir alışveriş merkezi. Şehirdeki eski yapılardan biri de Osmanlı dönemine ait el-Câmiu’l-ebyaz’dır (1812).

BİBLİYOGRAFYA

A. S. Geden, “Nazareth”, Dictionary of Christ and the Gospels (ed. J. Hastings - J. A. Selbie), Edinburgh 1909, s. 236-237; G. W. Thatcher, “Nazareth”, DB2, s. 496-497; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, Beyrut 1397/1977, V, 251; B. Lewis, Studies in Classical and Ottoman Islam (7th-16th Centuries), London 1976, s. 416-425; G. le Strange, Palestine under the Moslems, Frankfurt 1993, s. 301-302; J. D. Crossan - J. L. Reed, Excavating Jesus, San Francisco 2001, s. 49-70; F. Buhl - [C.E. Bosworth], “al-Nāṣıra”, EI² (İng.), VII, 1008-1009; “en-Nâṣıra”, Mv.Fs., IV, 436-441; Yûsuf Ubeyd, “en-Nâṣıra”, Mevsûʿatü’l-müdüni’l-Filisṭîniyye, Dımaşk 1990, s. 751-780; Kürşat Demirci, “Hıristiyanlık”, DİA, XVII, 328.

Mahmut Aydın

NÂSIRÎ, Abdülkayyûm

(bk. KAYYÛM NÂSIRÎ).

NÂSIRÎ, Ahmed b. Hâlid

(bk. SELÂVÎ, Ahmed b. Hâlid).

NÂSIRİYYE

(الناصريّة)

Deylem ve Taberistan’da hüküm süren ve Nâsır el-Alevî unvanıyla da tanınan Hasan el-Utrûş’un (ö. 304/917) mensuplarına verilen ad

(bk. HASAN el-UTRÛŞ).

NÂSIRİYYE

(الناصريّة)

Şâzeliyye tarikatının İbn Nâsır diye tanınan Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Ahmed ed-Der‘î’ye (ö. 1085/1674) nisbet edilen bir kolu

(bk. ŞÂZELİYYE).

NÂSIR-LİDÎNİLLÂH

(الناصر لدين الله)

Ebü'l-Abbâs en-Nâsır-Lidînillâh Ahmed b. el-Müstazî-Biemrillâh el-Hasen el-Abbâsî (ö. 622/1225)

Abbâsî halifesi (1180-1225).

553'te (1158) doğdu. Babası Halife Müstazî-Biemrillâh, annesi Türk asıllı bir câriye olan Zümrüt (Zümürrüd) Hatun'dur. Babasının ölümünün ardından 2 Zilkade 575 (30 Mart 1180) tarihinde hilâfet makamına geçti. Nâsır-Lidînillâh önce Büveyhîler'in, daha sonra Selçuklular'ın yüzyıllar boyunca süren hâkimiyeti karşısında dünyevî gücünü büyük ölçüde kaybetmiş olan Abbâsî hilâfetinin hâkimiyetini yeniden tesis etmek için siyasî, askerî, içtimaî, idarî ve fikrî alanlarda çalışmalar başlattı. 583'te (1187) hilâfet merkezi Bağdat'taki eski Selçuklu sarayını yabancı bir idarenin vesayetinin sembolü olduğu gerekçesiyle yıktırdı (İbnü'l-Esîr, XI, 560). Akkâ 585-587 (1189-1191) yıllarında Haçlılar'ın muhasarası altında iken şehri savunan Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin yardımına gitmek yerine sınırlarını kuzeye doğru genişletti ve Selâhaddin'in doğum yeri olan Tikrît'i ele geçirdi (a.g.e., XII, 42; Ebû Şâme, II, 178). Fırat kıyısındaki yerleşim merkezlerini hâkimiyeti altına aldı (İbnü'l-Esîr, XII, 58-59). Halifenin Selâhaddin'e karşı bu olumsuz tavrının sebebi muhtemelen, 583'te (1187) Kudüs'ü Haçlılar'dan geri almasından sonra Selâhaddin'in kendi topraklarına da saldırabileceği endişesiydi. En çekindiği rakibi Irak Selçuklu Sultanı II. Tuğrul'un, müttefiki Hârizmşah Alâeddin Tekiş'le yaptığı savaşta öldürülmesiyle birlikte Irak Selçukluları'nın tarihe karışması (590/1194) halifeyi rahatlattı. Nâsır'ın Hârizmşah Alâeddin Tekiş'e Selçuklu sultanına karşı girişimde bulunması için emir verdiği ve bu emri meşrulaştırmak için kendisine Selçuklu sultanı Hakkındaki şikâyetlerinin yer aldığı bir mektup gönderdiği rivayet edilmektedir (a.g.e., XII, 107).

Selçuklular'a karşı iş birliği yapan Halife Nâsır-Lidînillâh ile Hârizmşah Alâeddin Tekiş, Selçuklular'ın mirasını paylaşma konusunda anlaşmazlığa

düştüler. Halife hâkimiyet sahasını genişletmek için Selçuklu topraklarını ilhak etmeyi düşünüyordu. Veziri İbnü'l-Kassâb bu amaçla Hûzistan ile bazı İran eyaletlerini ele geçirdi (591/1195). Selçuklular'ın bütün mirasına sahip olmak isteyen Hârizmşah ertesi yıl halifenin zaptettiği bu yerleri geri almayı başardı, sadece Hûzistan'ı Nâsır'a bıraktı. Halife, daha sonra burasını Horasan ve Türkistan'la birlikte Hârizmşahlar'ın toprakları olarak tanımak zorunda kaldı. Bunun üzerine Alâeddin Tekiş'e karşı Gurlular'la ittifak yaptı (a.g.e., XII, 135-137). Taraflar arasındaki mücadele askerî alanla sınırlı kalmayıp hukuk alanına da yayıldı. Hukuk sahasındaki çekişmeler Tekiş'in oğlu ve halefi Alâeddin Muhammed zamanında doruk noktasına ulaştı. Muhammed b. Tekiş, halifeden Selçuklular'dan daha sert bir tavır içerisinde hâkimiyetinin tanınmasını ve isminin Bağdat'ta okunan hutbelerde zikredilmesini istedi. Daha önce babası da böyle bir talepte bulunmuş ve reddedilmesi durumunda halifeyi Bağdat'a yürümekle tehdit etmişti. Karşılıklı tahriklerden sonra Muhammed b. Tekiş, ülkesindeki ulemâdan Nâsır-Lidînillâh'ın hilâfete lâyık olmadığına dair bir fetva alıp onun yerine Hz. Ali soyundan Alâülmülk-i Tirmizî'yi halife tayin ettiğini duyurdu. Kendi adına hutbe okuttu, sikke kestirdi. Nâsır, bu meseleyi ve Muhammed b. Tekiş'in Bağdat üzerine yürüme tehdidini diplomatik yoldan çözmeye çalıştıysa da başarılı olamadı (614/1217). Öte yandan Hârizmşah, vakitsiz bastıran kış yüzünden ordularını Horasan ve Mâverâünnehir'e geri çekmek zorunda kaldı; Bağdat bu sayede saldırıya uğramaktan kurtulmuş oldu. Muhammed b. Tekiş, Horasan'da bir cuma hutbesinde Nâsır'ı ölü olarak ilân etti (a.g.e., XII, 318).

Bu devirde yazılmış bir Batı kaynağında, Halife Nâsır-Lidînillâh'ın Hârizmşahlar'ın Bağdat'a yürümesinden korkarak Nestûrî Katholikos'unu yardım istemek üzere Cengiz Han'a gönderdiğinden bahsedilmekteyse de (EI² [İng.], VII, 997) İslâm tarihi

kaynaklarında bu konuda bilgi bulunmamaktadır. Nâsır'ın bir elçilik heyeti vasıtasıyla Moğollar'ı müslüman topraklarına çağırdığı iddiası sadece bir tahmin olarak değerlendirilmekte (İbnü'l-Esîr, XII, 440; İbn Kesîr, XIII, 106 vd.; Makrîzî, I, 218), buna karşılık Muhammed b. Tekiş'in Moğollar'ın ticaret kafilesini casuslukla suçlayıp işkenceye tâbi tuttuğu veya öldürttüğü ve Moğollar'ın bu yüzden Hârizmşahlar'ın topraklarını işgal ettiği kaydedilmektedir. Moğollar karşısında bozguna uğrayan Hârizmşah'ın

617’de (1220) ölümünden sonra halife güçlü bir düşmanından daha kurtulmuş oldu. Ancak Muhammed b. Tekiş’in oğlu Celâleddin Hârizmşah da babası gibi halifeye karşı tavrını devam ettirdi. 622’de (1225) ordusuyla Bağdat’ın 200 km. yakınına kadar gelen Celâleddin halifeye ve Moğollar’a karşı yaptığı savaşları cihad olarak ilân etti. Halife Nâsır-Lidînillâh bu dönemde Moğollar’ın Bağdat’a saldırabileceğini düşünmeye başladı. Erbil ve Musul’daki ordular eski düşmanlıkları bir tarafa bırakarak halifeyle birleştiler. Cengiz Han doğuya geri çekildiği için herhangi bir çarpışma vuku bulmadı. Böylece Moğol tehlikesi ilk aşamada atlatılmış oldu.

Irak Selçukluları’nın çöküşünden (590/1194) sonra hem Halife Nâsır-Lidînillâh’ın hem de Selâhaddin’in halefi el-Melikü’l-Efdal’in bu bölgeye ilgileri arttı. Halifeyle iyi ilişkiler geliştirmeye çalışan Efdal, onu Musul’daki Zengîler ile olan meselelerin çözümünde aracı olarak kullanabileceğini umuyordu. Öte yandan Selâhaddin’in ölümünün ardından Abbâsîler’le Eyyûbîler’in Haçlılar’a karşı birlikte hareket etmeleri fikri gittikçe zayıfladı. Haçlılar 615’te (1218) Dimyat’a saldırdıkları sırada Eyyûbîler halifeden yardım istedi. Nâsır bu isteği reddetti. Ertesi yıl bu defa halifenin emîrleri el-Melikü’l-Kâmil’den yardım istemek zorunda kaldılar.

618’de (1221) halife, Horasan tarafından yaklaşmakta olan Moğollar’a karşı Eyyûbîler’den el-Melikü’l-Âdil’in oğlu el-Melikü’l-Eşref’i yardıma çağırdı. Ancak Eyyûbîler sessiz kalmayı tercih ettiler. Bunun üzerine halife, danışmanı Şehâbeddin es-Sühreverdî’yi Celâleddin Hârizmşah’a karşı ittifak oluşturmak için 621 (1224) yılında Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü’l-Eşref’e gönderdi, fakat bu girişiminden de bir sonuç alamadı. Kırk beş yıl hilâfet makamında kalarak en uzun süre halifelik yapan Abbâsî halifesi unvanını alan Nâsır-Lidînillâh 622 yılı Ramazan ayının son gecesi vefat etti (5 Ekim 1225), yerine oğlu Zâhir-Biemrillâh (1225-1226) geçti.

Müslümanların Abbâsî halifeliğini dünyevî ve ruhanî tek merkez olarak tanımaları idealine kendini adayan ve bütün siyasî faaliyetlerini bu hedefe odaklayan Nâsır, bu idealini gerçekleştirmek için siyasî ve itikadî açıdan farklı görüşlere sahip çeşitli mezhepleri yakınlaştırmaya, hatta birleştirmeye çalışmıştı. Müslüman ve gayri müslim hükümdarlarla ittifak oluşturma politikası, idarî alanda yaptığı reformlar, fütüvvet teşkilâtını yeniden düzenleyip kendi kontrolü altına alması ve fermanlarının İslâm dünyasında

sistematik olarak dağıtılması bu hedefe yönelik faaliyetlerdir. Nâsır bu faaliyetleri neticesinde hilâfet kurumuna eski itibarını kazandırmayı başarmıştır. Ancak eğer doğruysa Moğollar'la yaptığı ittifak sonraki yıllarda Abbâsî Devleti'nin çöküşüne ve İslâm dünyasının büyük bir felâkete uğramasına zemin hazırlamıştır. 578 (1182) yılında yapılan bir törenle fütüvvet teşkilâtına intisap eden Nâsır-Lidînillâh (el-Melikü'l-Mansûr, s. 86) sûfîlerin diğer fityân gruplarıyla da irtibata geçti (a.g.e., s. 177). Halifenin teşkilâtın sûfî koluna intisabı ve halkın büyük bir kesiminin onun yolundan gitmesi fütüvvetin bütün ülkede yaygınlaşmasını sağladı.

Bu yıllarda Nâsır-Lidînillâh sosyal hayatı denetim altına almak için girişimlerde bulundu. Meselâ atıcılık sporu için kendisinden izin alınmasını şart koştu. Güvercin yetiştirilmesini kontrol ederek haberleşmeyi kendine bağlı hale getirdi. 590 (1194) yılında bütün yetişkin güvercinleri öldürttü, böylece halkın sadece kendi yetiştirdiği güvercinleri haberleşmede kullanmasını zorunlu tuttu. Bu güvercinler onun belirlediği rotada uçuyor (Sıbt İbnü'l-Cevzî, VIII/1, s. 437), her güvercin postası önce onun eline veya güvendiği birinin eline geçiyordu. Halifenin huzuruna kabul edilebilmek için ondan bir güvercin almış olmak gerekiyordu. Bu sebeple Bağdat'ta halifeden bir güvercin almanın, fütüvvete intisap etmenin ve atıcılık yapmanın yalan söylemeyi imkânsız hale getireceğini ifade eden bir deyim ortaya çıkmıştır (el-Melikü'l-Mansûr, s. 180).

Nâsır-Lidînillâh, 599 (1203) yılından itibaren meliklerin ve valilerin fütüvvet teşkilâtına girmelerini emretti (Sıbt İbnü'l-Cevzî, VIII/1, s. 513). Böylece kendisinin hukukî ve sınırsız bir şekilde fityânın lideri olduğunu teyit etmiş oldu. Teşkilâta katılmaları melik ve valilerin halifeye bağlılığını arttırdı. Bir emîrin katılımıyla hâkimiyeti altındaki tebaası da teşkilâta kabul edilmiş sayılıyor, böylece İslâm toplumunun birlik ve bütünlüğünün sağlanması hedefleniyordu. Halife 604'te (1207) fütüvvet teşkilâtını yeniden şekillendiren bir ferman çıkardı. Bu fermanda fütüvvenin temelinin Hz. Ali olduğu belirtilmiş, Nâsır, bütün hukukî kararların çıkış noktası olan Ali'nin yolundan giden bir kişi olarak tanımlanmıştır. Dönemin tanığı Şiî müellifi Hartebirtî, Tuḥfetü'l-veṣâyâ adlı eserinde (vr. 117a-b) Nâsır-Lidînillâh'ın fütüvvetin soy ağacını Âdem'den başlatarak Hz. Peygamber ve Hz. Ali yoluyla kendisine ulaştırdığını, fütüvvet unvanını ve nişanını verme yetkisini sadece kendinde topladığını belirtir.

Kendisini en yüksek otorite olarak tanımlayan Nâsır-Lidînillâh, şeriatla fütüvvet arasında bütün fityan gruplarını bağlayan bir ilişki kurmayı amaçladı. Bunun için Şiîler'le Sünnîler'in bir anlaşma zemininde bulunması gerekiyordu. Halife, politikasını iki tarafın ortak yönleri üzerine kurarak kendi aralarında parçalanmış fütüvvet gruplarını kendisine bağlı hilâfet merkezli sosyal dayanışma unsuru haline dönüştürmeyi başardı. Böylece halifeliğini, İslâm dünyasındaki bütün dinî ve siyasî gruplar için dünyevî-mânevî hâkimiyetin bağlayıcı bir formu olarak kabul edilebilir hale getirdi. Selçuklular'ın yıkılmasından sonra yabancı hâkimiyetinin de önüne geçmiş oldu. Fütüvvet teşkilâtının yeniden düzenlenmesi, hilâfetin ihyasının yanı sıra halifeliğe daha geniş bir anlam kazandırarak etkili bir şekilde siyaset yapılmasının yolunu açmış, teşkilâtın bu yapısı Nâsır'ın halefleri zamanında da devam etmiştir. Hülâgû'nun 656 (1258) yılında Bağdat'ı ele geçirmesi ve Abbâsî halifeliğinin çökmesi neticesinde devlete bağlı fütüvvet örgütlenmesi de sona ermiştir.

Nâsır-Lidînillâh, Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin şahsında fütüvvet teşkilâtının siyasî temellere oturtulmasını sağlayabilecek güçlü bir propagandacı bulmuş, Sühreverdî bir taraftan Sünnîlik'le mutedil Şiîliğin, diğer taraftan fütüvvetle sûfîliğin birbiriyle uyum içinde hareketini desteklemiştir. Fütüvveti sûfîliğin bir kolu kabul eden Sühreverdî'nin hilâfet teorisi sûfîliğe halife tarafından müeyyide uygulanabilmesinin şartlarını oluşturmuştur. Sühreverdî halifeyi şeyh-mürid ilişkisine benzer bir konuma oturtur ve onu Allah ile halk arasında Allah tarafından tayin edilen bir vasıta şeklinde görür. Ona göre halife Allah'ın yeryüzündeki temsilcisidir. Sünnî hilâfet teorisine ters düşen bu tavrıyla o, imamı otoritesi ve karizmatik fonksiyonu sebebiyle icmâın dışında gören Şiîler'e yaklaşmaktadır.

Sühreverdî ve Nâsır-Lidînillâh hilâfet kavramını teorik ve pratik olarak hem tasavvuftaki hem de siyasetteki anlamıyla kullanmışlardır. Siyasî iktidarı elinde bulunduranların tasavvufa karşı yüzyıllarca süren güvensizliğinden sonra Nâsır-Lidînillâh, Sühreverdî'nin bu fikirlerinden siyasî sonuçlar çıkarmıştır. Onun halifeliği sırasında halk resmen tasavvufa yönlendirilmiştir. Sühreverdî'nin halifeliğin bir defter, tasavvufun onun bir bölümü, ayrıca tasavvufun bir defter, fütüvvetin de onun bir bölümü

olduğunu söylemesi; halifeliğin tasavvufî halleri, sâlih amelleri ve güzel ahlâkı içerdiğini belirterek halifeliği tasavvuf ve fütüvveti ihtiva eden bir defterle sembolize etmesi onun şeriat, tarikat ve hakikat şeklindeki derecelendirilmesini hatırlatmaktadır. Hilâfet ve şeriatın her ikisi de üst kavramlar olup bunların birbiriyle ilişkisi bir birliği gerektirmektedir. Böylece halife, Sühreverdî vasıtasıyla şeriatın emirlerini ihmal ettiği yolundaki eleştirilerin de önüne geçmiş, tasavvufla hilâfet müessesesi arasında doğrudan ilişki kurarak kendini çok geniş bir tabanda kabul ettirmenin şartlarını oluşturmuştur. Nâsır-Lidînillâh'ın hilâfet döneminin ortalarında kendisini tasavvufa vermek için iktidarı bırakmayı düşündüğü (İbnü's-Sâî, Aḫbârü'z-zühhâd, vr. 96b-101b; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 202), hadis rivayetiyle de uğraşmak istediği (Safedî, el-Vâfî, VI, 314; Nektü'l-himyân, s. 95), ancak bir süre sonra bu niyetinden vazgeçip kendini tekrar idarî işlere verdiği rivayet edilmektedir.

Nâsır-Lidînillâh dinî ve siyasî görüşlerinin yayılması için Suriye, Mısır, Anadolu ve İran'a elçiler göndermiştir. Onun bu konudaki siyaseti babası Müstazî-Biemrillâh'ın, Nûreddin Mahmud Zengî'nin ve Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin tavrından oldukça farklıydı. Nâsır-Lidînillâh onlar gibi Şîa'ya karşı Sünnîler'i birleştirmeye çalışmamış, onlardan farklı bir tutum izleyerek bütün mezheplere karşı eşit davranmıştır. Alamut hâkimi Celâleddin Hasan zamanında İsmâilîler'in Sünnîliğe yakınlaşmasını iyi değerlendirmiş, Şîa'ya karşı olumlu tavrı halifeliğini Ali taraftarları nezdinde de meşrulaştırmıştır. Ali taraftarlarının nakibleriyle yakın ilişkiler kurması, vezirliğe, yüksek memurluklara ve danışmanlıklara İmâmiyye Şîası'na mensup kişiler tayin etmesi onun bu tavrıyla ilgilidir. Sâmerrâ'da tamir ettirdiği Gaybetü'l-Mehdî Türbesi'ndeki bir kitâbede Nâsır'ın kendini Şiîliğin kutsal emanetlerinin koruyucusu olarak tanımladığı görülmektedir (el-Melikü'l-Mansûr, s. 178).

İzlediği iç politikadan Nâsır-Lidînillâh'ın Şiîler'i bir tehlike gibi görmediği anlaşılmaktadır. Ancak filozoflar ve bunların sempatizanlarının bir iç çatışmaya sebep olabileceğini düşünerek böyle bir çatışmayı önlemek için gerekli önlemleri almış, şüpheli kişilere çeşitli baskılar ve baskınlar yapılmış, felsefî literatür yok edilmiş, kütüphaneler yakılmıştır. Bu dönemden günümüze ulaşan en önemli eser Sühreverdî'nin felsefe karşıtı Reşfü'n-neṣâʾiḥi'l-îmâniyye ve keşfü'l-feḍâʾiḥi'l-Yûnâniyye'sidir. Nâsır'ın

anladığı şekliyle Abbâsî halifeliğinin müdafaası olan eserde en dikkat çekici nokta, “Yunan ilimlerinin destekçileri” olarak tanıtılan İsmâilî-Bâtınîler’e karşı polemiğe girilmekten kaçınılmış olmasıdır. Muhtemelen Alamut’taki Bâtınî lideri Celâleddin Hasan’ın 608’de (1211-12) Sünnî İslâm’a geçmesi bu konuda etkili olmuştur (İbnü’l-Esîr, XII, 306-307; Cüveynî, II, 120, 242-243). İmamlarının Sünnî İslâm’a geçişiyle birlikte Bâtınîler Abbâsîler’in en tehlikeli düşmanı olmaktan çıkmıştır. Nâsır-Lidînillâh bir zamanlar çok korkulan Bâtınîler’in kendisine bağlı hale gelmesini en büyük başarılarından biri olarak görmüştür.

Sünnî tarihçiler Nâsır-Lidînillâh’ı Şîa taraftarı olmakla suçlamıştır. Ancak onun Şîa’ya karşı gösterdiği müsamaha şahsî eğilimlerinin yanı sıra siyasî zorunlulukların bir gereğiydi. Abbâsî halifeliği gerçekten etkili bir güç haline getirilmek isteniyorsa bu ancak, halkın yarısını Şiîler’in oluşturduğu gerçeği dikkate alınarak ve onların çıkarları gözetilerek gerçekleştirilebilirdi. Nâsır bu konuda başarılı olmuş, Irak şehirlerini uzun süre sarsan Sünnî-Şiî çekişmeleri onun döneminde oldukça azalmıştır.

Nâsır-Lidînillâh Bağdat’taki eğitim kurumlarını ıslah etmiş, dünyevî iktidarın halife veya sultanın, dinî-mânevî iktidarın ulemânın elinde olmasına son vererek dinî ve dünyevî iktidarı kendi şahsında toplamaya çalışmıştır. Onun eğitim kurumlarını ıslah etmesinin bir sebebi de çeşitli çıkar çatışmalarına yol açan gelirleri kontrol altına almaktı. Nâsır, Sühreverdî’nin yardımıyla eğitim politikasına yeni bir yön vermekle kalmayıp aynı zamanda eğitimi devlet kontrolü altına almıştır. Selçuklular’ın zuhurundan itibaren medresede sadece fıkıh, tefsir, hadis, gramer, edebî teoriler ve matematiğin ilk prensipleri okutulurken dinî ilimler bundan böyle hem medresede hem camide, tıp çoğunlukla hastahanelerde, matematik, fizik ve felsefe gibi ilimler ise özel olarak okutulmaya başlanmıştır. Nâsır, medreselerin ortaya çıkışından sonra eğitim sahasındaki etkisini yitiren ribâtları da ıslah ederek bunların eğitimdeki yerlerini kazanması için çalışmalar yapmış (Hartmann, an-Nāṣir, s. 126, 198 vd.; Chabbi, XCII [1974], s. 116-120), Müstazî-Biemrillâh zamanında resmen bir kurum niteliği kazanan ribâtları (İbnü’l-Cevzî, X, 233) Bağdat’ın ilim hayatına kazandırmış, iktidarının ilk yarısında altı yeni ribât inşa ettirmiştir.

Onun zamanında ribâttaki derslere medrese öğrencileri de devam etmiş, bu derslerde işlenen konular medrese derslerini etkilemiştir. Halifenin ilmî toplantılara düzenli biçimde katıldığı, dışarıdan gelen ve çoğu ribâtta ikamet eden öğrencilerin ihtiyaçlarının ücretsiz karşılandığı kaydedilmektedir (Sıbt İbnü'l-Cevzî, VIII/1, s. 513; İbnü's-Sâî, el-Câmiʿu'l-muḫtaṣar, IX, 99; İbnü'l-Fuvatî, s. 74). Tarikatların ortaya çıkışı, onun ribât müessesesine eğilmesi ve fütüvvetin yeniden yapılanmasına paralel olarak gerçekleşmiştir. Nâsır 589'da (1193) Nizâmiye Medresesi'ni tamir ettirip genişletmiş, bir kütüphane inşa ettirmiş, yeni yapıya onun adına nisbetle Nâsıriyye adı verilmiştir (İbnü'l-Esîr, XII, 104; İbn Kesîr, XIII, 6). Nâsır, Ma'rûf-i Kerhî Türbesi'ni yenileyerek yanına bir cami ekletmiş, Mûsâ Kâzım Külliyesi'nde sahnın etrafına revaklar yaptırdığı gibi türbedeki lahitleri abanoz ağacıyla kaplatmıştır. 579 (1183) yılında Kâbe'ye yeşil renkli örtü yollayan Nâsır hilâfetinin sonuna doğru siyah örtü göndermiş, böylece Me'mûn'un getirdiği beyaz ipek örtünün rengi siyaha çevrilmiş ve bu durum günümüze kadar devam etmiştir.

Nâsır-Lidînillâh ilimle de meşgul olmuş, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'ini semâ meclisleri çerçevesinde Hanbelî âlimlerine (İbnü'd-Dübeysî, II, 218; Sıbt İbnü'l-Cevzî, VIII/1, s. 556), ayrıca topladığı yetmiş hadisi icâzet yoluyla dört Sünnî mezhebin temsilcisine rivayet etmiştir (Sıbt İbnü'l-Cevzî, VIII/1, s. 543-544; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 197-198). Ahlâkî bilgi ve emirler, dünyanın aldatmalarına karşı uyarılar, ibadetlerin yerine getirilmesine dair emirler ve âhiret hayatına hazırlık gibi konulardaki hadisleri içeren bir kitap derlemiş, Rûḥu'l-ʿârifîn adını verdiği bu kitabı Irak, Suriye, Mısır, Selçuklu hâkimiyetindeki Anadolu, İran, Mekke ve Medine'ye göndererek propagandasını yapmıştır (Sıbt İbnü'l-Cevzî, VIII/1, s. 564-565; İbn Vâsıl, IV, 163-170; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 198; Makrîzî, I, 180). Süyûtî, Rûḥu'l-ʿârifîn'e olan talebin siyasî çıkar ve şahsî makam

çabasından kaynaklandığını söyleyerek onu eleştirir ve eserin hadis tenkidi ölçülerine uymadığını söyler (Târîḫu'l-ḫulefâʾ, s. 448). Abdüllatîf el-Bağdâdî Rûḥu'l-ʿârifîn'e bir şerh yazmış (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 197), bu şerh ile Nâsır'ın derlediği diğer hadisler Fütûḥu'l-vaḳt başlığı altında günümüze ulaşmıştır (British Museum, Or. nr. 6332, vr. 30b-76b; Hartmann, an-Nāṣir, s. 206-232). Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin hazırladığı şerh

zamanımıza intikal etmemiştir. Nâsır'ın derlediği diğer hadislerin çoğu Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin Reşfü'n-neṣâʾiḥ'inde yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, X, tür.yer.; el-Melikü'l-Mansûr, Miżmârü'l-ḥaḳāʾiḳ ve sırrü'l-ḫalâʾiḳ (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1968, s. 86, 177, 178, 180; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Bahâeddin İbn Şeddâd, en-Nevâdirü's-sulṭâniyye (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1384/1964, tür.yer.; Şehâbeddin es-Sühreverdî, İdâletü'l-iyân, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Ulucami, nr. 1597, vr. 82b-137b; a.mlf., Risâletü'l-Fütüvve, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2049, vr. 115a-158b, 159a-181b; nr. 3135, vr. 185a-190b; İbnü'd-Dübeysî, Ẕeylü Târîḫi Baġdâd (nşr. Beşşâr Avvâd Maʻrûf), Bağdad 1979, I-II, tür.yer.; Bündârî, Sene'l-Berḳı'ş-Şâmî (nşr. Ramazan Şeşen), Beyrut 1971, I, tür.yer.; İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, Ẕeyl ʿalâ Târîḫi Baġdâd (nşr. Seyyid Şerefeddin Ahmed), Haydarâbâd 1398-1406/1978-86, I-V, tür.yer.; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII/1-2, tür.yer.; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1418/1997, II, 178; III, 50-52, 60, 85, 196, 201, 329, 364, 380, 383, 390; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, tür.yer.; a.e.: Selçuknâme (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 16, 63, 150, 177, 248; İbnü's-Sâî, Aḫbârü'z-zühhâd, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 75, vr. 96b-101b; a.mlf., el-Câmiʿu'l-muḫtaṣar fî ʿunvâni't-tevârîḫ ve ʿuyûni's-siyer (nşr. Mustafa Cevâd), Bağdad 1353/1934, IX, tür.yer.; Cüveynî, Târîḫ-i Cihângüşâ, II, tür.yer.; İbn Hallikân, Vefeyât, bk. İndeks; İzzeddin İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre, I/2 (nşr. Anne-Marie Eddé, BEO, XXXII-XXXIII [1982] içinde), s. 265-402; İbnü'l-İbrî, Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî), Beyrut 1890, bk. İndeks; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, I-IV, tür.yer.; İbnü'l-Fuvatî, el-Ḥavâdiṯü'l-câmiʿa (nşr. Mustafa Cevâd), Bağdad 1351/1932, tür.yer.; Ebü'l-Fidâ, Târîḫ, III, 65-143; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 192-243; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 601-610, tür.yer.; Safedî, el-Vâfî, VI, 310-316; a.mlf., Nektü'l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 95; İbn Kesîr, el-Bidâye, bk. İndeks; İbn Haldûn, el-ʿİber, Beyrut 1947, III, tür.yer.; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I-II,

tür.yer.; Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâʾ, Kahire 1959, s. 448; Ahmed en-Nakkāş el-Hartebirtî, Tuḥfetü'l-veṣâyâ, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2049, vr. 117a-b; Michel le Syrien, Chronique, Paris 1905, III, tür.yer.; A. Hartmann, an-Nāṣir li-Dīn Allāh (1180-1225). Politik, Religion, Kultur in der späten ʿAbbāsidenzeit, Berlin-New York 1975; a.mlf., "La conception gouvernementale du calife an-Nāṣir", Orientalia Suecana, XXII, Uppsala 1974, s. 52-61; a.mlf., "Türken in Bagdad", Isl., LI (1974), s. 282-297; a.mlf., "Ibn Hubaira und an-Nāṣir li-Dīn Allāh", a.e., LIII (1976), s. 87-99; a.mlf., "Sur l'édition d'un texte arabe médiévale", a.e., LXII (1985), s. 71-97; a.mlf., "al-Malik al-Manṣūr", ZDMG, CXXXVI (1986), s. 569-606; a.mlf., "Les ambivalences d'un sermonnaire hanbalite", AIsl., XXII (1986), s. 51-115; a.mlf., "Islamisches Predigtwesen", Saeculum, XXXVII (1987), s. 336-366; a.mlf., "al-Nāṣir li-Dīn Allāh", EI² (İng.), VII, 997; R. Stephen Humphreys, From Saladin to the Mongols, Albany 1977; T. Nagel, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, Zürich 1981, I, 428-433; J. Chabbi, "La fonction du ribat à Bagdad", REI, XCII (1974), s. 101-121; L. Richter-Bernburg, "Zur Titulatur der Ḫwārezm-Šāhe", Archäologische Mitteilungen Aus Iran, IX (1976), s. 179-205; a.mlf., "Ibn al-Māristūnīya", JAOS, CII (1982), s. 265-283; A. Nègre, "Le monnayage d'or", St.I, XLVII (1978), s. 165-175; A. Noth, "Heiliger Kampf (Gihād) gegen die 'Franken'", Saeculum, XXXVII (1986), s. 240-259; F. Taeschner, "Nâsır", İA, IX, 92-94.

Angelıka Hartmann

NÂSIRÜDDEVLE

(ناصر الدولة)

Ebû Muhammed Nâsırüddevle el-Hasen b. Ebi’l-Heycâ Abdillâh b. Hamdân (ö. 358/969)

Hamdânîler’in Musul kolunun kurucusu (929-967).

314 (926) yılında, Musul valisi olan babası Abdullah b. Hamdân’a vekâlet ederken Musul ve Tarîk-i Horasân’da anarşi çıkaran bedevî Araplar’la Kürt gruplarını itaat altına aldı. Muktedir-Billâh 317’de (929) onu Musul valiliğine getirdiyse de kısa bir süre sonra azletti; arkasından da Diyârırebîa’nın batısı ile Nusaybin, Sincar, Habur, Meyyâfârikīn ve Erzen’in yönetimiyle görevlendirdi (318/930). Ordu kumandanı Mûnis el-Muzaffer’in Halife Muktedir’e karşı verdiği mücadelede onu destekleyen Ebû Muhammed Nâsırüddevle, hilâfete Kāhir-Billâh’ın getirilmesinin ardından tekrar Musul’a vali oldu (320/932); ancak Kāhir kendisini iktidara getirenleri bertaraf ederken onun görevine de son verdi (321/933). Nâsırüddevle, Râzî-Billâh halife olunca onun iznini almadan Musul ve çevresini ele geçirdi (323/935). Râzî de buna tepki gösterip şehre amcası Ebü’l-Alâ Saîd b. Hamdân’ı vali tayin etti. Nâsırüddevle’nin Musul’a gelen amcasını öldürterek valiliğe devam etmesi üzerine İbn Mukle kumandasındaki bir Abbâsî ordusu Musul’u zaptetti. İbn Mukle’nin ayrılmasının ardından kaçtığı İrmîniye’den geri dönen Nâsırüddevle bir yıl sonra vergi karşılığında halifeden Musul ile Diyârırebîa, Diyârımudar ve Diyarbekir’in valiliğini almayı başardı; böylece ertesi yıl bütün el-Cezîre’nin hâkimi konumuna geldi. Nâsırüddevle 327’de (938-39) halifenin gücünün zayıflamasından yararlanarak vergi ödemeyi durdurdu; Abbâsî ordusu Musul’a girince de Âmid’e çekildi. Fakat bu sırada önceki emîrü’l-ümerâ İbn Râiḳ’in Bağdat’ta idareyi ele geçirmesi yüzünden zor durumda kalan halifenin kendisiyle anlaşmak istemesi üzerine yılda 500.000 dirhem ödemeyi kabul ederek Musul’a geri döndü.

330 (942) yılında Berîdîler’in Bağdat’ı yağmalamasının ardından

Emîrülümerâ İbn Râiḳ’le birlikte Musul’a giden Halife Müttakī, Nâsırüddevle’den yardım talebinde bulundu. Nâsırüddevle bir yandan halifeye yardım için hazırlanırken bir yandan da emîrülümerâlığı ele geçirmeyi planlayarak İbn Râiḳ’i bir suikast ile ortadan kaldırdı. Halife Müttakī-Lillâh onu emîrü’l-ümerâ tayin etti ve kendisine “Nâsırüddevle” lakabını verdi (1 Şâban 330 / 21 Nisan 942). Arkasından Nâsırüddevle ve halife birlikte Bağdat’a yürüdüler ve hiçbir engelle karşılaşmadan şehre girdiler. Böylece Nâsırüddevle emîrülümerâlık görevine başladı (Şevvâl 330 / Haziran-Temmuz 942). Öncelikle Berîdîler’in üzerine kuvvet gönderip onları Vâsıt’ı boşaltıp Basra’ya geri çekilmeye mecbur etti. Diğer emîrülümerâlar gibi Halife Müttakī-Lillâh’ın iradesini sınırlayıcı uygulamalarda bulunan Nâsırüddevle, malî sahada para reformuna giderek İbrîziye denilen, ayarı daha yüksek dinarlar bastırdı. Ayrıca sarrafların faizle muamele yapmasını yasakladı; İhşîdîler’den Abbâsîler’e ödemeleri gereken vergiyi istedi; askerlikle ilişkisi olmayanları ordudan uzaklaştırdı ve mürtezika askerlerinin maaşlarını arttırdı. Adalet işleriyle ilgili olarak da suçluların süratle yargılanmasını sağlayıp hapishaneleri boşalttı, Bağdat’ta asayişi temin için güvenlik tedbirleri aldı. Şiîler onun zamanında kendilerini daha serbest hissettiler. Fakat bu dönemde halkın maddî durumu ağır vergilerle iyice kötüleşti; kıtlık, pahalılık ve salgın hastalıklar ortaya çıktı; bunlar kendisine karşı başlayan düşmanlığı arttırdı. Bu arada Türk askerleri kumandanları Tüzün’ün öncülüğünde ayaklandılar. Onların karşısında başarılı olamayan Nâsırüddevle emîrülümerâlık görevini bırakıp Musul’a dönmek zorunda kaldı (4 Ramazan 331/12 Mayıs 943); yerine Tüzün tayin edildi. Nâsırüddevle, iki yıl sonra Tüzün’ün ölmesi üzerine emîrü’l-ümerâ olma şansını tekrar yakaladıysa da aynı yıl Bağdat’ı Büveyhî Emîri Muizzüddevle’nin ele geçirmesi yüzünden amacına ulaşamadı.

Abbâsî tarihinde yeni bir dönem olan Büveyhîler zamanında Nâsırüddevle’nin hayatı konumunu onların karşısında korumak için yaptığı mücadelelerle geçti. Bu mücadelenin iki yıl kadar süren ilk aşaması bir antlaşma ile sonuçlandı ve Nâsırüddevle Musul, Diyârırebîa, Diyârımudar, Rahbe ve Şam’a karşılık yılda 3 milyon dirhem vergi ödemeyi ve hutbelerde halifeden sonra Büveyhî emîrlerinin adını okutmayı kabul etti. Antlaşma, 345’te (956-57) Muizzüddevle’nin bir isyanı bastırmak için Bağdat’tan uzaklaşmasını fırsat bilen Nâsırüddevle’nin şehri ele geçirmeye çalışmasıyla bozuldu. Nâsırüddevle başarılı olamayınca 2 milyon dirhem

yıllık vergiyle yine hilâfete bağlandı. 347'de (958) vergi konusunda anlaşmazlık çıktığından Muizzüddevle Musul ve Nusaybin'i zaptetti. Nâsırüddevle Halep'e kaçtı ve kardeşi Seyfüddevle'ye sığındı. Ancak Büveyhîler, Seyfüddevle ile bir antlaşma imzalayarak Musul Hamdânî topraklarını yıllık 2.900.000 dirhem vergi karşılığında kendisine verdiler (348/959). 353 (964) yılında Nâsırüddevle'nin kardeşine devredilen topraklara yeniden hâkim olmak istemesi üzerine Muizzüddevle büyük bir sefere çıkıp Musul, Nusaybin ve diğer bazı Hamdânî topraklarını tekrar ele geçirdi ve bu defa Nâsırüddevle'nin büyük oğlu Ebû Tağlib Gazanfer ile bir antlaşma imzalayıp Hamdânî hükümdarı olarak onu tanıdı. Muizzüddevle 356'da (967) öldü ve yerine oğlu Bahtiyâr geçti. Nâsırüddevle'nin oğulları Irak'ı Büveyhîler'in elinden almak için uygun bir fırsat doğduğunu düşündüler; fakat babaları onlara katılmadı. Bunun üzerine Gazanfer onu Musul Kalesi'nde gözetim altına aldı (356/967). Nâsırüddevle bir süre sonra Erdümüşt Kalesi'ne nakledildi ve burada vefat etti (12 Rebîülevvel 358 / 3 Şubat 969).

Bir ara İrmîniye bölgesini ve Halep'i de hâkimiyeti altına alan Nâsırüddevle'nin yaklaşık kırk yıl süren iktidarında bir kısım halkın çok sıkıntı çektiği belirtilir. İbn Miskeveyh, onun Musul ve çevresindeki çiftlik sahiplerini çeşitli baskı ve hilelerle mülklerini satmaya zorladığını ve bu şekilde bölgedeki toprakları zamanla ele geçirdiğini söyler (Tecâribü'l-ümem, II, 384). Nâsırüddevle döneminde bölgeyi ziyaret ederek Hamdânîler'in baskıcı tutumunu şiddetle eleştiren İbn Havkal'e göre Nâsırüddevle, Musul'daki uygulamalarının benzerini Nusaybin, Beled ve Re'sül'ayn'da da yapmış (Ṣûretü'l-arż, s. 211, 215-216, 219, 221), bu baskılar sonucu Nusaybin'den göç etmek zorunda kalan Benî Habîb kabilesi (Benî Tağlib'in bir kolu) Bizans topraklarına yerleşip Hıristiyanlığa girmiş ve Bizanslılar'ın teşvikiyle zaman zaman sınırı geçerek katliamlarda bulunmuştur. Bu arada Nâsırüddevle dönemindeki Hamdânî yönetiminin imar faaliyetlerinde önemli bir rol üstlendiği de belirtilmektedir. Ebû Bekir es-Sûlî, halifenin huzurunda Hamdânîler'in mevkilerinden uzaklaştırılmasının bölgeyi harap hale getireceğini söylemiştir (Aḫbârü'r-Râżî-Billâh, s. 131). Nâsırüddevle âlim, edip ve şairleri korumuş, Şeyh Müfîd onun adına imâmet Hakkında bir risâle yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir es-Sûlî, Aḫbârü'r-Râżî-Billâh ve'l-Müttaḳī-Lillâh (nşr. J. H. Dunne), Beyrut 1403/1983, tür.yer.; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 338, 340-342, 354, 361, 371, 372, 383-384; el-ʿUyûn ve'l-ḥadâʾiḳ fî aḫbâri'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Ömer es-Saîdî), Dımaşk 1972, IV, tür.yer.; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 211-217, 219, 220-221; Ebû Ali et-Tenûhî, Nişvârü'l-muḥâḍara (nşr. D. S. Margoliouth), London 1921, I, 41-42, 178-183, 201-202; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I, 323-324, 404-406; II, tür.yer.; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, Tekmiletü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl], XI içinde), tür.yer.; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, tür.yer.; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 58, 61, 114-117; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad, Calcutta 1964, s. 6-9; Fehmî Abdülcelîl Mahmûd, "el-Üsretü'l-Hamdâniyye ve devrühâ fî müsânedeti'l-ḫilâfeti'l-ʿAbbâsiyye", Nedvetü't-târîḫi'l-İslâmî (Câmiatü'l-Kāhire Külliyyetü'l-ulûm), sy. 8, Kahire 1410/1990, s. 147-192; H. Bowen, "Nâsırü'd-Devle", İA, IX, 97-98.

Ahmet Güner

NÂSIRÜDDİN DINET

(bk. DINET, Alphonse Etienne).

NÂSIRÜDDİN el-ELBÂNÎ

(1914-1999)

(ناصر الدين الألباني)

Son devir hadis âlimi.

Arnavutluk'un İşkodra şehrinde doğdu. Nâsırüddin el-Elbânî'nin babası Nuh Necâti dinî eğitimini İstanbul'da tamamlamış bir âlimdi. Arnavutluk Cumhurbaşkanı Ahmed Zogu'nun 1924 yılından itibaren ülkenin kontrolünü tamamen ele geçirip müslümanlara baskı yapmaya başlamasından sonra ailesiyle birlikte Şam'a göç etti. Nâsırüddin temel eğitimini ailesinden aldı ve ilk öğrenimini Şam'da tamamladı. Babasından Kur'an, sarf, nahiv, belâgat gibi ilimleri, Şam'ın tanınmış âlimlerinden Muhammed Saîd el-Burhânî'den fıkıh okudu ve fasih Arapça'yı öğrendi. Muhammed Behcet el-Baytâr'ın derslerine devam etti. Bir ara ticaretle meşgul oldu, babasının mesleği olan saat tamirciliği yaptı, boş kalan zamanlarında da kitap okumaya çalıştı. Yirmi yaşlarında iken, M. Reşîd Rızâ'nın çıkardığı Mecelletü'l-Menâr'da okuduğu bazı yazılar kendisini Selefî anlayışı benimsemeye ve hadis ilmiyle meşgul olmaya yöneltti.

Elbânî, Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'deki nâdir hadis yazmalarını inceledi. Geleneksel rivayet metodu olan icâzetin gerekliliğine inanmamakla birlikte Muhammed Râgıb et-Tabbâh'tan hadis rivayeti için icâzet de aldı. Başta Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'ẓ-Ẓâhiriyye fî ilmi'l-ḥadîs̱ olmak üzere (Dımaşk 1970) değişik konularda yazma eser fihristleri hazırladı. Bazı özel kütüphanelerdeki yazmalara da işaret edip ilim dünyasının haberdar olmadığı pek çok yazma eseri ortaya çıkardı. Ayrıca talebelere haftada iki gün ders vererek Buhârî, İbn Hacer el-Askalânî, İbn Kayyim el-Cevziyye, Sıddîk Hasan Han, Ahmed Muhammed Şâkir, Nevevî, Münzirî ve İbn Dakīkul'îd'in bazı eserlerini okuttu. 1961-1963 yıllarında Medine'de el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de ders verdi. Dımaşk'a döndükten sonra ilmî çalışmalarına devam etti. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, Muhammed İbrâhim Şakrâ, Ömer Süleyman el-Eşkar, Abdurrahman Abdülhâliḳ,

Mahmûd Mehdî el-İstanbûlî, Hayreddin Vanlî, Hamdî Abdülmecîd es-Silefî'nin de aralarında bulunduğu pek çok kimse onun tetkik ve tenkit yöntemini benimsedi. Muhammed Meczûb et-Tartûsî, Abdülkādir el-Arnaût, Şuayb el-Arnaût, Abdurrahman el-Bânî ve İsâm el-Attâr gibi muhakkikler de onun metodundan faydalandı.

Çeşitli ilmî çalışmalara katılan Elbânî, Mısır ve Suriye'nin birleştiği dönemde hadis kitaplarının tahkiki ve neşrini gerçekleştirmek üzere kurulan hadis heyetine seçildi. Hindistan'daki Câmiatü's-Selefiyye'de bulunan Meşyehatü'l-hadîs'in başına geçmesi istendiyse de o sırada Hindistan ile Pakistan arasında cereyan eden savaş

yüzünden bu görevi kabul etmedi. 1968'de Mekke Câmiatü Ümmi'l-kurâ kısmü'd-dirâsâti'l-İslâmiyyeti'l-ulyâ'nın başına geçme teklifini de reddetti. 1975-1977 yıllarında Medine'deki el-Câmiatü'l-İslâmiyye'nin yüksek meclisinde üyelik yaptı. Körfez ülkeleri, Kahire, İskenderiye, Kudüs, Beyrut, Mağrib yanında İspanya, İngiltere ve Hollanda gibi ülkelere seyahatler gerçekleştirdi. Gırnata'da, Katar'ın Doha şehrinde ve İngiltere'de hadisle ilgili konferanslar verdi. 1999'da hadis ilmine katkıları sebebiyle kendisine Melik Faysal İslâm Araştırmaları ödülü verildi. 1980 Temmuzundan itibaren Amman'a yerleşti ve hayatının sonuna kadar burada yaşadı. Vefatından bir süre önce Silsiletü'l-eḥâdîs̱i'ż-żaʿîfe'nin telifini çocukları ve torunlarının yardımıyla sürdürebildi. 2 Ekim 1999'da Amman'da vefat etti. Vasiyeti gereği kütüphanesi, elindeki ilmî malzeme ve henüz tamamlanmamış çalışmaları Medine'deki Mektebetü'l-Câmiati'l-İslâmiyye'ye bağışlandı. "Hadis ilimlerinde asrın müceddidi, asrın muhaddisi" diye anılan Elbânî'nin çalışmaları bilimsel bir kaygıdan ziyade insanların gündelik hayatını şekillendirmeye yönelikti. Sünnetin İslâm'daki yerini belirlemeye gayret eden Elbânî, İslâm'ı her türlü bid'attan arındırmayı ve yeni nesillerin sahih esaslara göre yetiştirilmesini amaçlıyordu.

Nâsırüddin el-Elbânî'nin etkisi altında kaldığı kişilerin başında Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Muhammed b. Abdülvehhâb gelir. Bunların mezhepleri benimsemeyip geleneksel düşünceyi dikkate almama, Kitap ve Sünnet'e vurgu yapma, bid'at ve hurafelere şiddetle karşı çıkma şeklinde özetlenebilecek düşünce çizgisi onun eserlerinde ve

rivayetlerle ilgili değerlendirmelerinde açıkça görülür. Ancak zaman zaman bu âlimleri eleştirmekten geri kalmamıştır. Elbânî, görüşleri ve tutumu sebebiyle pek çok âlim tarafından tenkit edilmiş, ayrıca klasik kaynaklarda yer alan hadisleri sahih ve zayıf diye ayırarak farklı çalışmalar şeklinde neşretmesi yüzünden şiddetle eleştirilmiş ve eserleri üzerine reddiyeler yazılmıştır. Habîburrahman el-A‘zamî'nin Erşed es-Selefî imzası ile yayımlanan el-Elbânî şüẕûẕuhû ve aḫṭâʾühû (Küveyt, ts.; eser Hindistan, Mısır, Beyrut ve Amman'da da birçok defa neşredilmiştir), Ebü'l-Fazl İbnü's-Sıddîk'ın el-Ḳavlü'l-muḳnîʿ fi'r-red ʿale'l-Elbânî el-mübtediʿ (Tanca 1986), Ahmed Abdülgafûr Attâr'ın Veyleke âmîn tefnîdü baʿżı ebâṭîli Nâṣır el-Elbânî (Tâif, ts.), Mahmûd Saîd Memdûh'un Tenbîhü'l-müslim ilâ teʿaddi'l-Elbânî ʿalâ Ṣaḥîḥi Müslim (yayın yeri yok, 1987), Hasan b. Ali es-Sekkāf'ın Tenâḳużâtü'l-Elbânî el-vâḍıḥât fîmâ vaḳaʿa lehû fî taṣḥîḥi'l-eḥâdîs̱i ve taḍʿîfihâ min aḫtâʾ ve ġalaṭât (Amman 1412/1992), Es‘ad Sâlim Teyyim'in Beyânü evhâmi'l-Elbânî fî taḥḳīḳıḥî li-kitâbi Fażli'ṣ-ṣalâti ʿale'n-nebî (Amman 1420/1999) adlı eserleri reddiyelerden bazılarıdır (diğer reddiyeler için bk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Selmân, I, 288-307). Elbânî bu eleştirilerden haklı bulduklarını dikkate almış, bazı reddiyelere de cevap yazmıştır. Dımaşk'ta çalışmalarını sürdürdüğü sırada yaptığı seyahatlerde savunduğu fikirleri yayma imkânı bulmakla beraber halkın, resmî makamların ve tarikatların şiddetli muhalefetiyle karşılaşmış, zaman zaman bu yüzden hapse girdiği ve sınır dışı edildiği olmuştur.

Eserleri. İbrâhim Muhammed el-Ali, Elbânî'nin 221 (Muḥammed Nâṣırüddîn el-Elbânî, s. 57-113), Ömer Ebû Bekir 217 (el-İmâmü'l-müceddid, s. 69-82) eser kaleme aldığını belirtmiştir. A) Hadislerin Sıhhatini Değerlendirme Çalışmaları. Silsiletü'l-eḥâdîs̱i'ṣ-ṣaḥîḥa ve şeyʾün min fıḳhihâ ve fevâʾidihâ (on bir cilt halindeki eserde belli bir tasnif metodu gözetilmeden sahih hadisler geniş açıklamalarla değerlendirilmiştir, Beyrut-Riyad 1995); Silsiletü'l-eḥâdîs̱i'ż-żaʿîfe ve'l-mevżûʿa ve es̱eruhe's-seyyiʾü fi'l-ümme (yine belli bir tasnife uyulmadan zayıf ve mevzû rivayetlerin derlendiği eser dört cilt halinde neşredilmiştir, Riyad 1996, 2001); Muḫtaṣaru Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî (I-IV, Beyrut 1979; Riyad, ts.); Ṣaḥîḥu't-Terġīb ve't-terhîb (I-III, Beyrut 1402/1982, 1406/1986; Riyad 1408/1988, 1421/2000); Żaʿîfü't-Terġīb ve't-terhîb (I-II, Riyad, ts.); Ṣaḥîḥu'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr ve ziyâdâtüh (I-IV, Riyad 1986; Beyrut 1990); Żaʿîfü'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr

ve ziyâdâtüh (I-II, Beyrut 1979); Ṣaḥîḥu Süneni Ebî Dâvûd (I-III, Riyad 1989); Żaʿîfü Süneni Ebî Dâvûd (Beyrut 1991); Ṣaḥîḥu Süneni't-Tirmiẕî (I-III, Beyrut 1988); Żaʿîfü Süneni't-Tirmiẕî (Beyrut 1991); Ṣaḥîḥu Süneni'n-Nesâʾî (I-III, Beyrut 1988); Żaʿîfü Süneni'n-Nesâʾî (Beyrut 1990); Ṣaḥîḥu Süneni İbn Mâce (I-II, Beyrut 1986; Riyad 1986); Żaʿîfü Süneni İbn Mâce (Beyrut 1988); Ṣaḥîḥu Mevâridi'ẓ-ẓamʾân (I-II, Riyad 1422/2002); Żaʿîfü Mevâridi'ẓ-ẓamʾân (Riyad 1422/2002).

B) Hadislere Dayanarak Yaptığı Çalışmalar. el-Ḥadîs̱ü ḥüccetün bi-nefsihî fi'l-ʿaḳāʾid ve'l-aḥkâm (baskı yeri ve tarihi yok); eseri Mehmet Kubat, Hadis Üzerine Selefî bir Yaklaşım adıyla Türkçe'ye çevirmiştir [İstanbul 1992]; es̱-S̱emerü'l-müsteṭâb fî fıḳhi's-sünne ve'l-kitâb (baskı yeri ve tarihi yok); Vücûbü'l-aḫẕ bi-ḥadîs̱i'l-âḥâd fi'l-ʿaḳāʾid (Amman 2002); Menziletü's-sünne fi'l-İslâm (baskı yeri ve tarihi yok); eẕ-Ẕebbü'l-aḥmed ʿan Müsnedi'l-İmâm Aḥmed (Beyrut 1999); er-Reddü'l-müfhim ʿalâ men ḫâlefe'l-ʿulemâʾe ve teşeddede ve taʿaṣṣabe (Amman 1421); Ṣıfatü ṣalâti'n-nebî (Beyrut 1971; Riyad, ts.; müellifin Telḫîṣu Ṣıfati ṣalâti'n-nebî adıyla ihtisar edilip yayımladığı eser [Dımaşk 1973] Türkçe'ye tercüme edilmiştir [trc. Yunus Vehbi Yavuz - Selman Başaran, Hz. Peygamber'in Namaz Kılma Şekli, İstanbul 2002; trc. Osman Arpaçukuru, aynı isimle, İstanbul 2004]); Ḥükmü târiki'ṣ-ṣalât (Riyad 1412); Ṣalâtü't-terâvîḥ (Riyad 1421); Taḥẕîrü's-sâcid min ittiḫâẕi'l-ḳubûri mesâcid (Dımaşk 1377/1957; Beyrut 1972, 1979); el-İsrâʾ ve'l-miʿrâc (Amman 1421/2000); Ḳıyâmü Ramażân (Dımaşk 1978); Ḥiccetü'n-nebî (Dımaşk 1967; Beyrut 1399); et-Tevessül aḥkâmühû ve envâʿuhû (Beyrut 1986, 1990); el-Ecvibetü'n-nâfiʿa ʿan esʾileti lecneti mescidi'l-câmiʿa (baskı yeri ve tarihi yok); Aḥkâmü'l-cenâʾiz ve bideʿihâ (Dımaşk 1969; Beyrut 1969; müellif daha sonra bu eserini Telḫîṣu aḥkâmi'l-cenâʾiz adıyla ihtisar etmiştir [Amman 1981; Riyad 1410]); Âdâbü'z-zifâf fi's-sünneti'l-muṭahhara (Beyrut 1968, 1409; trc. Ali Arslan, Hadis-i Şeriflere Göre Evlenme Âdâbı, İstanbul, ts.); Ḥicâbü'l-merʾeti'l-müslime fi'l-Kitâb ve's-Sünne (Beyrut 1969, 1978; Cilbâbü'l-merʾeti'l-müslime ismiyle yayımlanan eseri [Amman 1413] müellif Telḫîṣu Ḥicâbi'l-merʾeti'l-müslime adıyla özetleyerek neşretmiştir [baskı yeri ve tarihi yok]); Ḳıṣṣatü'l-mesîḥ ed-deccâl ve nüzûli ʿÎsâ ʿaleyhi'ṣ-ṣalâtü ve's-selâm (Amman 1396); Naṣbü'l-mecânîḳ li-nesfi ḳıṣṣati'l-Ġarânîḳ (Dımaşk 1949, 1952; Beyrut 1417/1996); Naḳdü nuṣûṣ ḥadîs̱iyye fi's̱-s̱eḳāfeti'l-İslâmiyye (Dımaşk 1967).

C) Tahkik-Tahrîc-Ta‘lîk Çalışmaları. İbn Duveyyân, Menârü’s-sebîl fî şerḥi’d-delîl (Hanbelî fıkhında delil olarak kullanılan 2707 hadisi ihtiva eden bu eser üzerinde uzun yıllar çalışan Elbânî onu İrvâʾü’l-ġalîl fî taḫrîci eḥâdîs̱i Menâri’s-sebîl adıyla neşretmiş [I-X, Beyrut-Dımaşk 1979, 1985], daha sonra bunu Muḫtaṣaru İrvâʾi’l-ġalîl fî taḫrîci eḥâdîs̱i Menâri’s-sebîl ismiyle ihtisar etmiştir [Beyrut 1405/1985]); Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü’l-Îmân (Dımaşk 1385/1966; Beyrut 1983; Küveyt 1985); İbn Ebû Şeybe, Kitâbü’l-Îmân

(Küveyt 1985); Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Kitâbü’l-ʿİlm (Küveyt 1985); Tirmizî, eş-Şemâʾilü’l-Muḥammediyye (Amman 1985; Elbânî bu eseri Muḫtaṣarü’ş-Şemâʾili’l-Muḥammediyye adıyla özetlemiştir [yayın yeri ve tarihi yok]); İbn Ebû Âsım, Kitâbü’s-Sünne (Elbânî bu eserin geniş dipnotlarına Ẓılâlü’l-cenne fî taḫrîci’s-Sünne ismini vermiş [I-II, Beyrut 1400/1980], ayrıca fihristini neşretmiştir [Beyrut 1409]); İsmâil b. İshak el-Cehdamî, Fażlü’ṣ-ṣalât ʿale’n-nebî (Beyrut 1397); İbn Huzeyme, eṣ-Ṣaḥîḥ (I-IV, Beyrut 1395/1975; Elbânî, Muhammed Mustafa el-A‘zamî tarafından neşre hazırlanan bu eserdeki hadislerin tahrîcini yapmıştır); Rabaî, Taḫrîcü eḥâdîs̱i Feżâʾili’ş-Şâm (Dımaşk 1959); Hatîb el-Bağdâdî, İḳtiżâʾü’l-ʿilm el-ʿamel (Beyrut 1404/1984; Küveyt 1985); Nevevî, Riyâżü’ṣ-ṣâliḥîn (Beyrut 1979); Hatîb et-Tebrîzî, Mişkâtü’l-Meṣâbîḥ (I-III, Dımaşk 1961; Beyrut 1405/1985); İbn Teymiyye, el-Kelimü’ṭ-ṭayyib (Beyrut 1977, 1985); İbn Ebü’l-İz, Şerḥu’l-ʿAḳīdeti’ṭ-Ṭaḥâviyye (Dımaşk 1381/1961; Beyrut 1971, 1988; eser Elbânî’nin de aralarında bulunduğu bir heyet tarafından neşredilmiştir [DİA, XIX, 469]); Cemâleddin el-Kāsımî, Iṣlâḥu’l-mesâcid mine’l-bidaʿi ve’l-ʿavâʾid (Beyrut 1403) ve el-Mesḥ ʿale’l-cevrabeyn (Beyrut, ts.); Yûsuf el-Kardâvî, Ġāyetü’l-merâm fî taḫrîci eḥâdîs̱i’l-ḥelâl ve’l-ḥarâm (Beyrut 1405) ve Taḫrîcü eḥâdîs̱i kitâbi Müşkileti’l-faḳr (Beyrut 1405/1984); Seyyid Sâbık, Tamâmü’l-minne fi’t-taʿlîḳ ʿalâ Fıḳhi’s-sünne (Amman 1987).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed el-Meczûb, ʿUlemâʾ ve müfekkirûn ʿaraftühüm, Kahire, ts. (Dârü’l-i‘tisâm), I, 287-326; Muhammed b. İbrâhim eş-Şeybânî, Ḥayâtü’l-Elbânî ve âs̱âruhû ve s̱enâʾü’l-ʿulemâʾ ʿaleyh, Küveyt 1407/1987, I-II; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Selmân, Kütübün ḥaẕẕere minhe’l-ʿulemâʾ, Beyrut 1415/1995, I, 288-307; İbrâhim Muhammed el-Ali, Muḥammed Nâṣırüddîn el-Elbânî muḥaddis̱ü’l-ʿaṣr ve nâṣırü’s-sünne, Dımaşk 1422/2001; İsâm Mûsâ Hâdî, Ḥayâtü’l-ʿallâme el-Elbânî raḥimehullāh bi-ḳalemihî, Amman 1422; a.mlf., Muḥaddis̱ü’l-ʿaṣr el-İmâm Muḥammed Nâṣırüddîn el-Elbânî kemâ ʿaraftü, [baskı yeri yok] 1423/2003 (Dârü’s-Sıddîk); Ömer Ebû Bekir, el-İmâmü’l-müceddid el-ʿallâmetü’l-muḥaddis̱ Muḥammed Nâṣırüddîn el-Elbânî, Amman, ts. (Beytü’l-efkâri’ddevliyye); Isuf Ahmeti, “Muhammed Nasrudin al-Albani”, Studime Orientale, I, Prishtine 2001, s. 239-241; İbrahim Hatiboğlu, “Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî (1332-1420/1914-1999)”, Hadis Tetkikleri Dergisi, I/2, İstanbul 2003, s. 219-223; Kamaruddin Amin, “Nâṣiruddîn al-Albânî on Muslim’s Ṣaḥîḥ: A Critical Study of his Method”, Islamic Law and Society, XI/2, Leiden 2004, s. 149-176.

İbrahim Hatiboğlu

NÂSIRÜDDİN ŞAH

(نصر الدين شاه)

(ö. 1313/1896)

Kaçar hükümdarı (1848-1896).

17 Temmuz 1831'de Tebriz yakınlarındaki Kuhnemîr'de doğdu. Babası Kaçar hânedanının üçüncü hükümdarı Muhammed Mirza Şah, annesi yine Kaçar hânedanına mensup Melik Cihan (Mehd-i Ulyâ) Hatun'dur. Beş yaşında veliaht tayin edilen Nâsırüddin Şah 1847'de amcasının yerine Azerbaycan valisi oldu. Babasının vefatının ardından Mirza Takī Han'ın desteğiyle Tebriz'de hükümdar ilân edildi (13 Eylül 1848). Ekim 1848'de Tebriz'den başşehir Tahran'a giden Nâsırüddin Şah'ın ilk icraatı Mirza Takī Han'ı atabek-i a'zam unvanıyla sadâret makamına getirmek oldu. Takī Han'ın isyan ve karışıklıklar içinde çalkalanan ülkede merkezî otoriteyi hâkim kılmayı başararak hükümdarın gücünü arttırması, siyasî ve ekonomik menfaatleri zarar gören bazı saray mensuplarıyla Rusya ve İngiltere'yi rahatsız etti. Takī Han, Rusya ve İngiltere'nin desteğiyle bir komplo sonucu önce görevinden azledildi, ardından öldürüldü (1851). Nâsırüddin Şah onun yerine Mirza Akā Han Nûrî'yi (İ'timâdüddevle) tayin etti. Bâbîler (Bahâîler) Bâb Mirza Ali Muhammed'in Nâsırüddin Şah'ın emriyle Tebriz'de kurşuna dizilmesinin (1850) intikamını almak amacıyla 15 Ağustos 1852'de Nîyâverân'da şaha karşı başarısızlıkla sonuçlanan bir suikast girişiminde bulundular. Bu olayın ardından ülkede başta Bâbîler olmak üzere birçok kişi tutuklanıp öldürüldü. Bahâîliğin kurucusu Mirza Hüseyin Ali Nûrî ve baba bir kardeşi Subh-i Ezel Mirza Yahyâ en-Nûrî 1852 (veya 1853) yılında Bağdat'a, ulemânın şikâyeti üzerine 1863'te İstanbul'a, ertesi yıl da Edirne'ye sürgün edildi.

Mirza Akā Han'ın dış siyasette genişleme eğilimine bağlı olarak Merv ve Hîve Hanlığı'na karşı gerçekleştirdiği seferlerde kazandığı başarılardan sonra Nâsırüddin Şah kendini Nâdir Şah, Napolyon ve Deli Petro gibi büyük hükümdarlarla aynı seviyede görmeye başladı. Ancak Herat'ın ele

geçirilmesine yönelik askerî harekâtın, sömürgesi Hindistan ile İran ve Rusya arasında tampon bir ülke oluşturmak isteyen İngiltere tarafından engellenmesi Nâsırüddin Şah'ı güç durumda bıraktı. Bûşehr İngilizler'in eline geçti (Aralık 1856). Şah, İngiltere ile 4 Mart 1857'de yapılan Paris Barış Antlaşması ile Afganistan'ı tanımayı ve Herat üzerindeki haklarından vazgeçmeyi kabul etti.

1858'de Mirza Akā Han'ı sadrazamlıktan azleden Nâsırüddin Şah, bu tarihten itibaren devlet işlerini bizzat üzerine alarak önemli idarî reformlar gerçekleştirdi. Bir yıl sonra, altı bakandan oluşan bakanlar kurulu ile (Meclisi Şûrâ-yı Vüzerâ) önemli devlet işlerini yürütmek için on bir üyeli yeni bir kurul (Meclisi Şûrâ-yı Devletî) oluşturuldu. Ayrıca ülkenin kalkınmasını sağlamak üzere Îsâ Han İ'timâdüddevle başkanlığında Maslahathâne teşkil edildi. 1874 yılında halkın şikâyetlerinin toplandığı "adalet sandığı" denilen sandıklar ve daha sonra Vezâret-i Umûr-i Kişver ve Vezâret-i Umûr-i Leşker adıyla iki yeni bakanlık kuruldu (1877).

1867'de Horasan, 1869'da Gîlân ve 1870'te Bağdat'a giden şah, yakın çevresi ve şehzadelerin teşvikiyle 1873 yılı ilkbaharında Avrupa seyahatine çıktı. Moskova, Saint Petersburg, Varşova, Berlin, Bürüksel, Paris, Londra, Milano, Viyana ve İstanbul gibi önemli şehirleri ziyaret etti. Yaklaşık beş ay süren bu seyahati sırasında İran'la İngiltere arasındaki ilişkileri yeniden canlandırma imkânı buldu. Sîstan'la ilgili sınır meselesini çözdü. Ekonomik alanda İngiliz-İran yakınlaşmasına zemin hazırladı. İran'ın Avrupa karşısında geri kalmışlığına bizzat şahit olarak ülkesine döndüğünde modernleşme yolunda ilk ciddi teşebbüsleri başlattı. Nâsırüddin Şah

1878 ve 1889 yıllarında iki defa daha Avrupa'ya gitti. Bu seyahatlerin sağladığı yakınlaşma İran ile Rusya ve İngiltere arasında bazı ticarî anlaşmaların yapılmasına katkıda bulundu. Kârûn nehrinde gemi işletmesi, tütün anlaşması, Tahran-Rey demiryolu, Bank-i Şâhenşâhî-i Îrân'ın kurulması, Aşkābâd-Meşhed ve Hürremşehr-Tahran yolları imtiyazı bunlar arasında zikredilebilir. Nâsırüddin Şah'ın bilhassa üçüncü Avrupa seyahati esnasında İngilizler'e verdiği tütün imtiyazı ülkede ciddi bir rahatsızlık meydana getirdi. Ulemânın başını çektiği muhalefetin tepkisi sonucu şah geri adım atarak imtiyazı kaldırmak zorunda kaldı.

İktidarının ellinci yılı kutlamalarına hazırlandığı bir sırada Nâsırüddin Şah, 1 Mayıs 1896 tarihinde Rey yakınlarındaki Şah Abdülazîm Türbesi'nde Mirza Rızâ-yi Kirmânî tarafından gerçekleştirilen bir suikast neticesinde öldürüldü ve aynı yere defnedildi.

Edebiyata karşı özel ilgi duyan Nâsırüddin Şah şiirle de meşgul olmuştur. Mirza Ebü'l-Kāsım b. Ali Ekber Râcî-yi İsfahânî Ḥaḳāyıḳ-ı Nâṣırî adıyla da bilinen Ḥaḳāyıḳu'n-nebeviyye ve'l-ʿAleviyye adlı manzum eserini (Tahran 1279, 1286) Nâsırüddin Şah'a takdim etmiştir.

Nâsırüddin Şah döneminde İran ile Avrupa devletleri arasında siyasî, ticarî ve kültürel alanda yakın ilişkiler kurulması Avrupa devletlerinin İran üzerindeki etki, nüfuz ve imtiyazlarının artmasına sebep olmuş, bu durum yabancı nüfuzuna ve monarşiye bir tepki şeklinde ülkede özgürlükçü hareketlerin doğmasına ve İran meşrutiyet hareketine zemin hazırlamıştır. İran'da ilk üniversite Nâsırüddin Şah devrinde açılmış, telgrafhâne ve bazı fabrikalar da yine bu dönemde kurulmuştur. Avusturyalı öğretmen ve Rus subaylarının katkısıyla ordunun yeniden yapılandırılması da bu devirde gerçekleştirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Rûznâme-yi H̱âṭırât-ı Nâṣırüddîn Şâh be-ʿAtebât-i ʿÂliyât (nşr. M. Rızâ Abbâsî - Pervîz Bedîî), Tahran 1372/1993, tür.yer.; Rûznâme-yi H̱âṭırât-ı Nâṣırüddîn Şâh der Sefer-i Düvvüm-i Firengistân (nşr. Fâtıma Kāzîhâ), Tahran 1373/1994, tür.yer.; Rûznâme-yi H̱âṭırât-ı Nâṣırüddîn Şâh der Sefer-i Sivvüm-i Firengistân (nşr. M. İsmâil Rızvânî - Fâtıma Kāzîhâ), Tahran 1373/1994, I-III, tür.yer.; Rûznâme-yi H̱âṭırât-ı Nâṣırüddîn Şâh der Sefer-i Evvel-i Firengistân (nşr. Fâtıma Kāzîhâ), Tahran 1377/1998, tür.yer.; J. E. Polak, Sefernâme-i Pûlâk: Îrân ve Îrâniyân (trc. Keykâvûs Cihândârî), Tahran 1368/1989, s. 74-299; Süleyman Nazif, Nâsırüddin Şah ve Bâbîler, İstanbul 1342/1923, tür.yer.; Mehdî Bâmdâd, Şerḥ-i Ḥâl-i Ricâl-i Îrân, Tahran 1357/1978, IV, 246-329, 363-379; Shaul Bakhash, Iran: Monarchy, Bureaucracy and Reform under the Qajar: 1858-1896, London 1978, s. 261-

293, 305-358; M. Ca‘fer Hûrmûcî, Ḥaḳāʾiḳu’l-aḫbâr-i Nâṣırî Târîḫ-i Ḳācâr (nşr. Seyyid Hüseyin Hidîvcem), Tahran 1363/1984, tür.yer.; Hamid Algar, Dîn u Devlet der Îrân (trc. Ebü’l-Kāsım Sırrî), [baskı yeri yok] 1369 hş. (İntişârât-ı Tûs), s. 195-328; Heinz-Georg Migeod, Die Persische Gesellschaft unter Nāṣiru’d-Dīn Sāh (1848-1896), Berlin 1990; M. Reza Nasiri, Nâsıreddin Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri (1848-1896), Tokyo 1991, tür.yer.; Abdullah Müstevfî, Şerḥ-i Zindegânî-yi Men Yâ Târîḫ-i İctimâʿî ve İdârî-yi Devre-i Ḳācâriyye, Tahran 1371 hş., I-III, tür.yer.; A. J. Abraham, The Awakening of Persia: The Reign of Nasr al-Din Shah (1848-1896), Berrien Springs 1992; Abbas Amanat, Pivot of the Universe: Nasir al-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy (1831-1896), Berkeley 1997; a.mlf., “Nāṣir al-Dīn S̲h̲āh”, EI² (İng.), VII, 1003-1006; a.mlf., “Eʿtemād al-Dawla”, EIr., VIII, 658-662.

Suâd Pîrâ - Osman Gazi Özgüdenli

NÂSİH

(bk. NESİH).

NÂSİH

(ناسخ)

Şeyh İmambahş Nâsih Leknevî (ö. 1254/1838)

Hindistanlı gazel şairi.

1203'te (1789) Feyzâbâd'da dünyaya geldi. 1184 (1770) yılında doğduğu da nakledilmektedir. Fakir bir aileden olup küçük yaşta Lahorlu Hudâbahş adlı bir zengin tarafından evlât edinildi ve bu sayede iyi bir eğitim aldı. Leknev'de Farsça ve Arapça öğrendi; dönemin eğitim kurumlarından Ferengî Mahal'de tahsil gördü. Leknev'in başşehir olmasının ardından Feyzâbâd'dan ayrılarak oraya yerleşti. Leknev'de Hudâbahş'tan kalma serveti ve hayranlarının hediyeleri sayesinde kimseye muhtaç olmadan yaşayan Nâsih, Eved (Oudh) Nevvâbı Gāzîüddîn Haydar'ın sarayında melikü'ş-şuarâlık teklifini reddetti. Bunun nevvâb tarafından duyulması üzerine Leknev'den ayrılarak Allahâbâd'a gitti. Burada Haydarâbâd nizamının veziri Dîvân Çandu Lâl'in ısrarlı davetlerini önce kabul ettiyse de daha sonra Haydarâbâd'a gitmekten vazgeçti. Nevvâb Gāzîüddîn Haydar'ın ölümünün ardından Leknev'e döndü. Ancak bu defa da talebesi Âgā Mîr'in rakibi Hekîm Mehdî'nin görevden alınmasına tarih düşürdüğünden Mehdî'nin tekrar göreve gelmesi üzerine Leknev'i terketmek zorunda kaldı. Bu sürgün hayatı sırasında Feyzâbâd, Allahâbâd, Benâres, Cavnpûr ve Patna gibi şehirleri dolaştı. Bir ara çok iyi karşılandığı Benâres'te yerleşmeyi düşündüyse de dilinin bozulacağı endişesiyle buradan ayrıldı. Hekîm Mehdî'nin görevden alınmasından sonra Leknev'e döndü. 24 Cemâziyelevvel 1254 (15 Ağustos 1838) tarihinde vefatına kadar burada yaşadı. Urdu edebiyatı tarihçisi Muhammed Hüseyin Âzâd'ın belirttiğine göre (Âb-ı Ḥayât, s. 427) hiç evlenmeyen Nâsih serveti sayesinde başına buyruk bir ömür sürmüştür. Kaside yazmamasında bu tabiatının da etkisi vardır. Dinî konularda serbest düşüncelere sahip olup önceleri Sünnî iken daha sonra Şiîliği benimsemiştir.

Nâsih, kendisinin belirttiğine göre şiire başladığı ilk günlerde yazdıklarını

tashih etmesi için Mîr Takī Mîr'e götürmüş, ancak Mîr onu talebeliğe kabul etmemiştir. Nâsih'in Mushafî'den ders aldığı, fakat bir gazelindeki tekrar sebebiyle onun da yanına gelmesini yasakladığı, daha sonra şiirlerini Tenhâ adlı bir şaire gösterdiği ve böylece şiir meclislerinde gazellerini okumaya başladığı belirtilmektedir (Saksena, s. 102). Nâsih, Delhi'nin ünlü şairlerinden Mirza Sevdâ'nın üslûbuna bağlı olduğunu belirtmiş, gazelde kaside tarzını kullanmıştır (Muhammad Sadiq, s. 133-135). Urdu dilini ıslah yolunda şiiri bir araç olarak kullandığından gazelleri biçim ve kelimelerin seçimi bakımından güzel ve sağlamdır. Leknev ekolünün kurucusu kabul edilen Nâsih şiirdeki üstünlüğünü Delhi şairleri gibi yeni mazmunlar bulma, ince ve derin hayalleri şiirinde ifade etmekle değil dile olan hâkimiyeti ve dilde yaptığı yeniliklerle sağlamıştır. Urduca şiirlerinde aşırı derecede Farsça kelime kullanması sebebiyle bazı rakipleri tarafından Hindistan'da ölmüş bulunan Farsça'yı tekrar canlandırmakla suçlanmıştır (M. Hüseyin Âzâd, s. 292-293). Nâsih'in başlattığı bu yeni akım talebeleri sayesinde önce Leknev'de, ardından diğer yerlerdeki şairler arasında yayılmış, Şah Nasîr, Zevk ve II. Bahadır Şah Zafer gibi Delhi'nin önde gelen şairleri bu akımın etkisinde kalmıştır.

Eserleri. 1. Dîvân. Nâsih'in üç divanı vardır. 1816 yılında Allahâbâd şehrinde sürgündeyken tertip ettiği ilkinde gazel, rubâî ve tarih kıtaları bulunmaktadır. 1831'de tamamladığı ikinci divanı (Defteri Perîşân) ve 1838'de tamamladığı üçüncü divanı birçok Urdu şairiyle dönemin tanınmış şahsiyetlerinin ölüm tarihleriyle ilgili

kıta ve beyitleri ihtiva etmesi bakımından tarihî bir öneme sahiptir. Divanın külliyattan ayrı olarak çeşitli baskıları yapılmıştır (Leknev 1884, 1886; Patnah 1997, tıpkıbasım). 2. Mevlidi Şerîf. Aslında isimsiz olan bu mesneviye Râm Babû Saksena ve Muhammed Hüseyin Âzâd bu adı vermiştir. Mesnevinin konusu çeşitli kitaplardan toplanmış kırk hadisin Urduca tercümesidir. Eser Külliyyât-ı Nâsiẖ ile birlikte yayımlanmış (Delhi 1843; Leknev 1846), külliyat daha sonra Yûnus Câvid tarafından neşredilmiştir (I-II, Lahor 1987-1989). 3. Sirâc-i Naẓm. 1838'de talebesi Mîr Ali Evsat Reşk'in yayımladığı bu mesnevinin adı Râm Babû Saksena ve diğer bazı müelliflerce Naẓm-ı Sirâc şeklinde kaydedilmiş, ancak Seyyid Muhammed Ukeyl Rızvî ilk ismin daha doğru olduğunu belirtmiştir. Dört bölümden oluşan mesnevi, Mufassal Ali es-Sabbâh adlı bir şahsın Ca'fer

es-Sâdık’a kâinatın yaratılmasının hikmetleri ve Allah’ın kudretinin bundaki yansımaları Hakkında sorduğu soruların cevaplarını ihtiva etmektedir. Habîbullah Han Gazanfer şairin mesnevilerini Mes̱nevî-i Nâsiḫ (Allahâbâd 1931), Kâzım Ali Han da gazellerini İntiḫâb-ı Ġazeliyyât-ı Nâsiḫ (Leknev 1984) adıyla neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Hamîd, Urdû Şiʿr ki Dâstân, Lahor, ts., s. 7-8; M. Hüseyin Âzâd, Âb-ı Ḥayât, Lahor 1991, s. 290-300, 427; M. Mustafa Han Şîfte, Gülşen-i Bîḫâr (nşr. Kalb Ali Han Fâik), Lahor 1973, s. 600-614; Seyyid M. Akīl Rızvî, Urdû Mes̱nevî kâ İrtiḳā, Leknev 1983, s. 172-177; Muhammad Sadiq, A History of Urdu Literature, Delhi 1984, s. 133-137; Mahmûd Birîlvî, Muḫtaṣar Târîḫ-i Âdâb-ı Urdû, Lahor 1985, s. 130-131; D. J. Matthews v.dğr., Urdu Literature, London 1985, s. 63-66; Sirâcülislâm, Teẕkire ve Tebṣıra, Karaçi 1989, s. 79-93; R. B. Saksena, A History of Urdu Literature, Lahore 1996, s. 102, 114-119; “Nâsiḫ”, UDMİ, XXII, 30-32.

Halil Toker

en-NÂSİH ve’l-MENSÛH

(الناسخ والمنسوخ)

Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm’ın (ö. 224/838) nesih konusuna dair eseri.

Tam adı en-Nâsiḫ ve’l-mensûḫ fi’l-Ḳurʾâni’l-ʿazîz ve mâ fîhi mine’l-ferâʾiż ve’s-sünen’dir. Bilinen tek tam nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde kayıtlı olup (III. Ahmed, nr. 143) Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasımı yapılmıştır (Frankfurt 1985). Metnin yer yer okunamaması bir yana neşrin sonuna kullanımı kolaylaştıracak hiçbir bilgi de konmamıştır. John Burton’ın, neshe ilişkin değerlendirmelerini içeren geniş bir girişle yaptığı neşir de (Cambridge 1987) tahkik ve tahrîcdeki zafiyet sebebiyle kitabı yeterince kullanışlı hale getirememiştir (Rubin, LXX/1 [1993], s. 167). Buna karşılık Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir’in yayımı (Riyad 1411/1990) birçok bilgi ve teknik açıklama içermesi sebebiyle eserden yararlanmayı kolaylaştırmaktadır. Ancak her üç neşirde de İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’nde bulunan (nr. ŞE 7892) alt tarafı yırtık dört sayfalık nüshadan faydalanılmamıştır. Fuat Sezgin’in de haberdar olduğu anlaşılan bu nüsha (GAS, VIII, 7, 85) ilim dünyasına ilk defa Janine Sourdel Thomine ve Dominique Sourdel tarafından 1964 yılında tanıtılmıştır (bk. bibl.) III. Ahmed nüshasındaki 67b’nin altından başlayıp 75a’nın üstüne kadar devam eden yere karşı geldiği ve tam nüsha ile arasındaki farkların çok ciddi olmadığı görülen bu yazmadaki her rivayette “ahberanâ Ali kāle haddesenâ Ebû Ubeyd kāle” ibaresi yer almaktadır.

Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm kitabında Katâde b. Diâme, İbn Şihâb ez-Zührî ve Atâ b. Ebû Müslim el-Horasânî gibi şahısların görüşlerine dayanmakla birlikte âyetleri kendine has bir tertibe göre incelemiş, neshi meşhur tanımının aksine istisna, âmmın tahsisi, mutlakın takyidi, mücmelin tebyini, nastan murat edilmediği halde zihne takılan bir mefhumun iptali şeklinde anlamıştır. İsnadlara özen gösterilen kitapta yer yer nâsih-mensuh ile alâkası bulunmayan konulara temas edilmiş, ayrıca sünnette nesih meselesine yer verilmiştir. İhtilâflı hususlar umumi görüşlere başvurularak halledilmiş, tercihe şayan bulunan görüşler delilleriyle birlikte zikredilmiş,

bu arada herhangi bir tercihin yapılmadığı da olmuştur. Âyetlerin incelenmesinde fıkhî tasnifin esas alındığı kitap fıkıh konuları çerçevesinde tertip edilmiş ve Hakkında nesih iddiası bulunan âyetler şu otuz başlık altında ele alınmıştır: Giriş, namaz, zekât, oruç, nikâh, talâk, hudûd, şahitlik, Ehl-i kitabın şahitliği, hac menâsiki, cihad, esirler, ganimetler, istîzan, miras, vasiyet, yetimler, zimmîler arasında hükmetme, yeme, içme, sarhoşluk, gece namazı, necvâ, takvâ, ölüm esnasında yapılan tövbe, öldürülürken yapılan tövbe, kulların düşünceleri yüzünden sorgulanması, dinde zorlama, müşrikler için istiğfarda bulunma, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker.

Girişte nâsih-mensuh ilminin tefsirdeki yeri ve önemi üzerinde durulduktan sonra nesih âyeti (el-Bakara 2/106) Hakkındaki yorumlar kıraat farkları ile birlikte ortaya konularak neshin mahiyeti incelenmiş, âyette işaret edilen neshin evvelki şeriatlarla mı yoksa Kur'an âyetleriyle mi ilgili olduğu konusu ele alınmıştır (s. 11-14). Her konu başlığı altında hangi âyetin hangi âyeti neshettiği gösterilmiş, bu arada bazı konuların tekrar edildiği olmuştur. Meselâ ganimet ve esirler bahsi cihad başlığı altında işlendiği halde bunlar için ayrı başlıklar açılmıştır. Eserin nâşirlerinden Müdeyfir'in de belirttiği gibi bunun müstensihlerin ya da râvilerden birinin tasarrufu olması muhtemeldir. Burton esirler bölümünü cihadın, vasiyet bölümünü mirasın alt başlığı olarak vermiş, böylece eserin başlıklarını yirmi altıya düşürmüştür (Rubin, LXX/1 [1993], s. 167-168; krş. Wansbrough, s. 198).

Eserde Ebû Ubeyd'in konuları sıralamada başarılı olduğu ve ilk bakışta çeliştiği düşünülen bazı âyetleri ustalıkla uzlaştırdığı

görülür. Daha önceki müellifler neshi sadece Kur'an'la ilişkilendirip nesih âyetlerini mushaf sırasına göre ele alırken Ebû Ubeyd neshi hadis malzemesine de uygulamış ve âyetleri fıkıh başlıklarına göre sıralayarak ilk asırlarda gelişen nesih çalışmalarının vardığı noktayı ortaya koymuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, en-Nâsiḫ ve’l-mensûḫ (nşr. Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir), Riyad 1411/1990, s. 11-14; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1921; Sezgin, GAS, VIII, 7, 85; J. Wansbrough, Qur’anic Studies, Oxford 1977, s. 198; J. Sourdel Thomine - D. Sourdel, “Nouveaux documents sur l’histoire religieuse et sociale de Damas au moyen âge”, REI, XXXII (1964), s. 16; A. Rippin, “Notes and Communications: Abū ‘Ubaid’s Kitāb al-Nāsikh wa’l-Mansūkh”, BSOAS, LIII/2 (1990), s. 319-320; U. Rubin, “Abū Ubayd al-Qāsim b. Sallām’s K. al-Nāsikh wa’l-Mansūkh”, Isl., LXX/1 (1993), s. 167-170.

Murat Sülün

NASİHAT

(النصيحة)

Sözlükte “bir şey saf, halis olmak, kötülük ve bozukluktan uzak bulunmak; iyi niyet sahibi olmak ve başkasının iyiliğini istemek” anlamlarındaki nush kökünden türeyen nasîhat kelimesi “başkasının hata ve kusurunu gidermek için gösterilen çaba; iyiliği teşvik, kötülükten sakındırmak üzere verilen öğüt; başkasının faydasına ya da zararına olan hususlarda bir kimsenin onu aydınlatması ve bu yönde gösterdiği gayret” mânalarında kullanılmaktadır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nṣḥ” md.; et-Taʿrîfât, “en-Naṣîḥa” md.; Lisânü’l-ʿArab, “nṣḥ” md.; M. Tâhir İbn Âşûr, VIII/2, s. 193-194). Kaynaklarda nasihat daha umumi olarak kişinin inanç, ibadet ve her türlü iyiliklerdeki dürüstlük ve samimiyetini ifade edecek şekilde açıklanmaktadır. Bununla birlikte sadece sözle yapılan irşad ve uyarılara nasihat denildiği, sözlü olmayan uyarılar için kelimenin ancak istiare yoluyla kullanılabileceği belirtilmektedir (Lisânü’l-ʿArab, “nṣḥ” md.).

Kur’ân-ı Kerîm’de nasihat kelimesinin on iki âyette isim ve fiil şeklinde türevleri geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nṣḥ” md.). Hadislerde ise hem nasihat kelimesi hem türevleri sıkça kullanılmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, “nṣḥ” md.). Özürlü, hasta veya savaş masraflarını karşılayacak maddî güçten yoksun olanları savaşa katılmaktan muaf tutan bir âyette (et-Tevbe 9/91) bunların Allah ve resulü için nasihat faaliyetinde bulunmaları halinde sorumlu tutulmayacakları ifade edilmektedir. Bu âyet Kur’an’ın, nasihati müslümanlar için görev sayması yanında özürlülerin de bazı faaliyetlere katılarak faydalı hizmetler verebileceklerini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Şevkânî, âyetteki “Allah için nasihat”in öncelikle “Allah’ın kullarına nasihat etme” anlamına geldiğini, ayrıca Allah’a iman edip O’nun dinine göre yaşama, Allah yolunda cihad edenleri destekleme ve müslümanların düşmanlarına hiçbir şekilde destek olmama şeklindeki görevleri de içerdiğini belirtmiş; “Allah’ın resulü için nasihat”i de onun peygamberliğini ve getirdiği dinin hükümlerini tasdik edip bütün emir ve yasaklarına uyma, dostuna dost, düşmanına düşman olma diye açıklamıştır (Fetḥu’l-ķadîr, II, 446).

Geçmiş kavimler ve peygamberlere dair bilgilerin yer aldığı A‘râf sûresindeki bazı âyetlerde (7/62, 68, 79, 93) Nûh, Hûd, Sâlih ve Şuayb'ın peygamber olarak gönderildikleri kavimlerine ilâhî emirleri duyurduktan sonra hemen hemen aynı ifadelerle kendilerinin Allah'ın mesajlarını tebliğ ettiklerini ve onlara nasihatçi olduklarını söyledikleri anlatılmaktadır. Bu âyetlerde peygamberlerin temel görevlerinin tebliğ ve nasihat kavramlarıyla ifade edilmiş olması bu iki kavramın geniş bir içeriğe sahip olduğunu göstermektedir. Nasihat kelimesinin muhteva zenginliğini daha açık şekilde anlatan bir hadislerinde Resûl-i Ekrem -bazı rivayetlere göre önemini vurgulamak için üç defa tekrar ederek- "Din nasihattir" demiş, çevresindekilerin, "Kim için?" diye sormaları üzerine, "Allah için, O'nun kitabı için ve O'nun elçisi için, müslümanların yöneticileri ve onların umumu için" demiştir (Müsned, I, 351; Buhârî, "Îmân", 42; Müslim, "Îmân", 95). Nevevî bunun geniş muhtevalı bir hadis olduğunu söyler (Şerḥu Müslim, II, 37). Ebû Dâvûd bu hadisi, "Helâl belli, haram da bellidir ..." (Buhârî, "Îmân", 39; Müslim, "Müsâḳāt", 107; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 3); "Zarar görmek de yok, zarara zararla karşılık vermek de yok" (Müsned, I, 313); "Ameller niyetlere göredir" (Buhârî, "Îmân", 41; Müslim, "İmâre", 155; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 11); "Size neyi yasakladıysam ondan uzak durun ve size neyi emrettiysem onu gücünüz yettiğince yapmaya çalışın" (Müsned, II, 196, 247, 268; Müslim, "Ḥac", 412) meâlindeki hadislerle birlikte fıkhın temelini oluşturduğunu söyler (İbn Receb, s. 6). Nevevî'nin zikrettiği bir yoruma göre hadisteki Allah için nasihat ifadesi, sahih bir tevhid inancına sahip olup Allah'a ihlâsla kulluk etmeyi ve her türlü fenalıktan kaçınmayı, bu hususta kişinin öncelikle kendi kendinin nasihatçisi olmasını; Allah'ın kitabı için nasihat Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunu tasdik edip emirlerini uygulamayı, ayrıca insanları buna davet etmeyi; Allah'ın resulü için nasihat, Hz. Peygamber'in nübüvvet ve risâletine inanıp emirlerine ve yasaklarına uymayı; yöneticiler için nasihat hak yolda olanlara itaat edip destek vermeyi, gerektiğinde onlara hatalarını göstermeyi, nasihat ve uyarıda bulunmayı, iyiliğe çağırmayı; müslümanların umumu için nasihat ise din ve dünya ile ilgili konularda onları iyi ve faydalı işlere yöneltmeyi, dinleriyle ilgili bilmedikleri konularda eğitmeyi, onlara iyiliği emredip kötülükten alıkoymayı ifade etmektedir (Şerḥu Müslim, II, 37-39). Hadislerde yöneticilere ve yüksek mevkideki diğer kimselere nasihat konusuna özel bir önem verildiği görülür

(meselâ bk. Müsned, II, 327, 360; III, 225; İbn Mâce, “Menâsik”, 76; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 125).

İslâm âlimlerine göre nasihat farz-ı kifâyedir. Hz. Peygamber, müslümanın müslüman üzerindeki haklarından birinin de yüzüne karşı nasihatte bulunması veya gıyabında onun iyiliğini istemesi olduğunu belirtmiş (Tirmizî, “Edeb”, 1; Nesâî, “Cenâʾiz”, 52), özellikle kendisine nasihat edilmesini isteyenin bu talebine karşılık verilmesini emretmiştir (Müsned, II, 372; III, 418-419; Buhârî, “Büyûʿ”, 68). Buhârî şârihi İbn Battâl el-Kurtubî’ye göre nasihat farz olup gücü yeten herkes eğer nasihatine uyulacağını tahmin ediyor ve kendisine bir zarar gelmeyeceğini düşünüyorsa bu görevi yerine getirmelidir. Bunu yapan mükâfat kazanır, diğer müslümanlar da bu sayede sorumluluktan kurtulur (Nevevî, II, 39). Ebû Hâtim el-Büstî, “Din nasihattir” hadisini zikrettikten sonra, Resûl-i Ekrem’in müslümanlarla biatlaşırken namaz kılıp zekât vermeleri yanında diğer müslümanlara karşı dürüst ve samimi davranmaları hususunda onlardan söz aldığına (Buhârî, “Îmân”, 42; Müslim, “Îmân”, 97, 99) dikkat çekmiş, herkesin insanlara iyi niyetle yaklaşmasının bir görev olduğunu belirtmiş ve bu anlamda nasihati bir dostluk şartı olarak değerlendirmiştir. Ancak nasihat eden kişi kendini muhatabından daha fazla nasihate yetkili görmemelidir. İbn Hibbân’ın naklettiğine göre Hasan-ı Basrî bir müslümanı diğerinin parçası ve kardeşi saymış, kardeşinde beğenmediği bir davranışı görmesi halinde ona nasihat etmesini

ve yanlışını düzeltmesini söylemiştir (Ravżatü’l-ʿuḳalâʾ, s. 194-195). Mâverdî de nasihatin öneminden söz ederken Resûl-i Ekrem’in Hz. Ali’ye hitaben söylediği, “Senin sayende Allah’ın bir kişiye doğru yolu nasip etmesi, üzerine güneşin doğduğu bütün şeylerden daha değerlidir” meâlindeki hadisini hatırlatır (Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, s. 93).

İslâm âlimleri nasihatin usul ve âdâbıyla ilgili bazı ilkeler benimsemiştir. İbn Hibbân, nasihatin bazan tepkiyle karşılanabileceğini söyleyerek yalnız kabule yatkın olan kişiye nasihatte bulunmayı öğütler. Esasen nasihate teşekkür etmeyene öğüt vermek çorak araziye tohum saçmak gibidir. Nasihati kabule yanaşmayanlar genellikle kendilerini beğenmiş kimselerdir. Ayrıca nasihat gizli yapılmalıdır. Usulüne uygun bir nasihat insanlar arasında sevgi, saygı ve dostluğu geliştirir, kardeşlik bağlarını güçlendirir

(Ravżatü’l-ʿuḳalâʾ, s. 196). Mâverdî, nasihat edenin asıl görevinin muhatabın iyiliği için çaba göstermek olduğunu, mutlaka sonuç almak gibi bir görevinin bulunmadığını söyler (Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, s. 293). İbn Hazm, nasihatin başlangıçta gizli ve dolaylı ifadelerle yapılmasının uygun olacağını belirtir, fakat muhatap kapalı sözlerden anlayacak düzeyde değilse açık ifadeler kullanmak gerekir. Bir konuda bir kere nasihatte bulunmak farzdır, ikincisi uyarıdır, üçüncüsü eziyet yerine geçer. Ancak konu dinin esaslarıyla ilgili ise muhatabın hoşuna gitsin veya gitmesin tekrar tekrar nasihatte bulunmak gerekir (el-Aḫlâḳ ve’s-siyer, s. 44). İslâm ahlâkçıları, “Müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz” meâlindeki hadisi de (Müsned, IV, 118, 119; Buhârî, “Edeb”, 80) göz önüne alarak nasihati tatlı dille yapmanın gereği üzerinde önemle durmuşlar, öğüt verirken yumuşak ve nazik olmayı konuşmayla ilgili edep kuralları arasında zikretmişlerdir. Zira sert ve mütehakkim tavırla yapılan nasihat üzüntü ve nefret uyandırır. İbn Hazm’a göre muhatapta eziyet ve nefret uyandıracak şekilde vaaz ve nasihatte bulunmak peygamberlerin usulüne aykırıdır (ayrıca bk. DA‘VET; İRŞAD; VAAZ).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nṣḥ” md.; et-Taʿrîfât, “en-Naṣîḥa” md.; Lisânü’l-ʿArab, “nṣḥ” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “nṣḥ” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nṣḥ” md.; Müsned, I, 313, 351; II, 196, 247, 268, 327, 360, 372; III, 225, 418-419; IV, 118, 119; Buhârî, “Îmân”, 39, 41, 42, “Büyûʿ”, 68, “Edeb”, 80; Müslim, “Îmân”, 95, 97, 99, “Ḥac”, 412, “Müsâḳāt”, 107, “İmâre”, 155; İbn Mâce, “Menâsik”, 76; Ebû Dâvûd, “Ṭalâḳ”, 11, “Büyûʿ”, 3, “Edeb”, 125; Tirmizî, “Edeb”, 1; Nesâî, “Cenâʾiz”, 52; İbn Hibbân, Ravżatü’l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü’l-fużalâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397/1977, s. 194-198; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn (nşr. Mustafa es-Sekkā), Beyrut 1398/1978, s. 93, 293; İbn Hazm, el-Aḫlâḳ ve’s-siyer, Beyrut 1405/1985, s. 41, 43-44, 48, 62, 66; Nevevî, Şerḥu Müslim, II, 37-41; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Sa‘d), I, 223-226; İbn Receb, Câmiʿu’l-ʿulûm ve’l-ḥikem, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s.

6; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, II, 446; M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, Tunus 1984, VIII/2, s. 193-194.

Mustafa Çağrıcı

NASİHATNÂME

(نصیحتنامه)

Fert ve toplumu eğitmek, devlette dirlik ve düzenliği sağlamak amacıyla yazılan eserlerin genel adı.

Dürüst ve ahlâklı fertlerin oluşturduğu duyarlı bir toplum meydana getirebilmek için öğüt verici türde eserlere her kültürde rastlanır. Genellikle semavî dinlerin ve ahlâk felsefecilerinin bu konuda ortaya koyduğu ilkeler bu tür eserlerin yazılmasına zemin hazırlamıştır. Bu hususta Arap ve İran geleneğinde de pek çok eserin kaleme alındığı bilinmektedir. Türkler'in nasihat kitapları yazmaları ise müslüman olduktan sonraki dönemlere rastlar. Şair ve müellifleri bu konuya yönlendiren başlıca etken İslâm dininin nasihat dini olduğunu vurgulayan âyet ve hadislerdir (bk. NASİHAT).

Nasihatnâmeler (pendnâmeler) genelde ahlâkî-didaktik eserlerdir. İslâm toplumları teorik ahlâktan ziyade ahlâkın uygulamasına önem vermişler, dinin emir ve yasakları ile gelenek ve töre ahlâkı içinde yapılması veya yapılmaması gereken davranışları konu alan nasihatnâme türü kitapların telifi doğrultusunda gayret sarfetmişlerdir. Yazarların kendi gözlemleri, bilimsel çalışmaları ve kültürel birikimlerinin yer aldığı bu eserlerde öğüt verilirken âyet ve hadislerden, atasözleri ve vecizelerden yararlanılır, ayrıca muhtelif hikâyeler anlatılıp kıssadan hisse alınması öğütlenir.

Toplumların daha çok çözülme dönemlerinde kaleme alınan nasihatnâmelerde bozulma emâresi gösteren alanlarda çözüm önerileri içeren nasihatlere yer verilmiştir. Tarihî süreçte şartların ve anlayışların değişmesiyle nasihatnâmelerin muhtevasında da farklılıklar görülür. Her devirde geçerli olan hak, adalet, doğruluk, cömertlik, yardım severlik vb. evrensel ahlâk değerleri yanında bu tür kitaplarda toplumların çağdan çağa ferdî veya devlet merkezli düşünceleri, yükselme ve çözülmeye götüren anlayışlar, dinî ve tasavvufî hayatın algılanışı, görgü kurallarındaki farklılaşmalar, din ve kültürler arası etkileşimler, resmî ve sivil toplumun

değer yargıları, yöneten ile yönetilenlerin ahlâkî tavırları gibi gelişim ve değişim süreçleri izlenebilir.

Nasihat konulu kitaplar arasında halk için yazılanların yanında aydınlara yönelik edebî değer taşıyanlar da vardır. Bu eserleri dinî, siyasî, tasavvufî, içtimaî vb. şeklinde tasnif etmek mümkündür. Çeşitli meslek yahut ilim dallarını ilgilendiren nasihatnâmelerle bu dalların belli oranlarda yer aldığı eserler de mevcuttur. İslâm filozoflarının amelî ve medenî ilimleri sınıflandırırken ahlâk ve siyaseti birer disiplin kabul etmeleri bu türün gelişip zenginleşmesini sağlamıştır. Konusu doğrudan nasihat olmayan ve nasihatnâme adını taşımayan kitaplarda insanlara öğüt veren hikâye, anlatım ve bölümler bulunabilir. Mevlânâ'nın Mes̱nevi'si, Sa'dî-i Şîrâzî'nin Gülistân ve Bostân'ı gibi insanları öğütlerle eğitmek amacı taşıyan daha pek çok eser sayılabilir.

Daha çok âdâb-ı muâşeret kitabı niteliğinde tertip edilen nasihatnâmelerle (Âlî Mustafa Efendi'nin Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis'i gibi) devletteki çözülmeyi konu edinen siyasetnâmeler (Lutfî Paşa'nın Âsafnâme'si gibi) nazarî meselelere ağırlık verirken menâkıbnâmeler tarikat büyüklerinin hayatı ile tasavvufî terbiyeye önem verir (Ahmed Eflâkî'nin Menâḳıbü'l-ʿârifîn'i gibi). Telhis veya lâyihalar ise askerî ve politik tehlikeleri bertaraf etmeye yönelik nasihatleri ihtiva eder (Hezarfen Hüseyin Efendi'nin Telhîsü'l-beyân'ı gibi).

Doğu toplumlarında, Pehlevîce'de Pançatantra diye bilinen fabl türü eserin İbnü'l-Mukaffa' tarafından Kelîle ve Dimne adıyla Arapça'ya tercüme edilmesinden sonra bu türün örnekleri hızla çoğalmıştır. Câhiz'e nisbet edilen et-Tâc fî aḫlâḳi'l-mülûk bunların önemli bir örneğidir. Yûsuf Has Hâcib'in Kutadgu Bilig'i, Nizâmülmülk'ün Siyasetnâme'si bu tür nasihatnâmelerin en olgun örneklerinden sayılır. Nasihatnâmelerin İslâm kültür coğrafyasındaki en meşhur örneği ise Ferîdüddin Attâr'a nisbet edilen Pendnâme'dir.

Anadolu'daki ilk nasihatnâme örnekleri XIII. yüzyılda görülmeye başlar. Yûnus Emre'nin Risâletü'n-nushiyye'si ile Ahmed Fakih'in Çarhnâme'si bunlardandır.

XIV. yüzyılda ilk nasihatnâme Hoca Mesud'un, Sa'dî-i Şîrâzî'nin Bostân adlı eserinden seçip nazmen tercüme ettiği Ferhengnâme-i Sa'dî'dir. Bu yüzyılda Süleyman adlı bir şair tarafından yazılan ve 203 beyitlik kısmı elde bulunan nasihatnâme ile (Çelebioğlu, s. 94) Emîr Sultan müntesiplerinden Aydınlı Mürîdî'nin Pend-i Ricâl adlı eseri de önemlidir. XV. yüzyıla ait bilinen ilk nasihatnâme Hurûfî şairi Refîî'nin 1451 beyitlik Beşâretnâme'sidir (Mehmet Yiğit, Refî'î'nin Beşaretnâmesi, Dilbilgisi-Karşılaştırmalı Metin-Sözlük, doktora tezi, 1986, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Kitap Fazlullah-ı Hurûfî'nin eserlerinden etkilenilerek kaleme alınmıştır. Ahmed-i Dâî'nin Farsça'dan tercüme ettiği 115 beyitlik Vasiyyet-i Nûşirevân-ı Âdil be-Pusereş, Türk edebiyatında daha sonra olgun örnekleri ortaya çıkacak olan çocuklara yönelik eserlerin ilk örneğidir. Sinan Paşa'nın Maârifnâme (Ahlâknâme) isimli mensur nasihatnâmesi bu dönemde çok itibar görmüştür. Fâtih Sultan Mehmed devri şairlerinden Gülşenî-i Saruhânî'nin yazdığı Dilgüşâ hikâyelerin de yer aldığı bir nasihat kitabı olup Râznâme, Pendnâme, Esrarnâme gibi adlarla da bilinir. Dede Ömer Rûşenî'nin terciibend şeklindeki nasihatnâmesi, Germiyanlı Yetîmî'nin doksan dokuz beyitlik İbretnâme'si ile Şeyh Eşref'in çocuk terbiyesine ilişkin Nasîhatnâme'si de bu yüzyıla ait örneklerdendir.

XVI. yüzyılda Türk edebiyatının diğer alanlarında olduğu gibi nasihatnâme türünde de büyük bir zenginlik görülmektedir. Yüzyılın başında adı bilinmeyen bir şairin II. Bayezid ümerâsından Yâkub Bey'e ithaf ettiği Nasîhat-i Günahkâr'ı dinî muhtevalı olup Divân-ı Günahkâr ve Sefernâme-i Günahkâr adlarıyla da anılır. Derviş Şemseddin'in Yavuz Sultan Selim'e sunduğu Dehmurg adlı mesnevi önemli bir nasihatnâme olup eserde anlatım kuşlar arasında geçen fabller şeklinde sürer (bk. bibl.). Şah İsmâil'in Nasîhatnâme'si, Karamanlı Şeyh Cemâlî'nin mensur Nesâyihu's-sûfiyye fi'l-mevâizi'd-dîniyye'si ve İbrâhim Gülşenî'nin 196 beyitlik mesnevi şeklindeki nasihatnâmesi de bu yüzyılın ilk çeyreğindeki nasihat kitaplarındandır. Geyveli Güvâhî'nin 2133 beyitlik Pendnâme'si çok sevilmiş bir eser olup içinde 500 kadar atasözü, Nasreddin Hoca fıkraları ve fabller de yer alır (nşr. Mehmet Hengirmen, Ankara 1983). Hızrî'nin Âb-ı Hayât'ı (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 3503, 3636), Muhyî'nin Pendnâme-i Şâhî olarak da bilinen Manzûme-i Tıbb'ı, Kanûnî Sultan Süleyman çağı şairlerinden Askerî'nin cinsel muhtevalı Pendnâme'si, Zaîfî Pîr Mehmed'in Bâğ-ı Behişt adlı Bostân tercümesiyle 1714 beyitlik Bostân-

ı Nesâyih adlı Pendnâme-i Attâr tercümesi, Bihiştî Ramazan Efendi'nin Heşt Bihişt'i (nşr. Emine Yeniterzi, İstanbul 2001) ve Cemâlî'nin Risâle-i Durûb-ı Emsâl'i XVI. yüzyılın önemli nasihatnâmeleri arasında sayılır. Yüzyılın sonuna doğru nasihat kitaplarının sayısında artış görülür. Şemseddin Sivâsî'nin sembolik mesnevisi Mir'âtü'l-ahlâk ve mişkâtü'l-eşvâk'ı, tasavvufî muhteva ile kaleme alıp çiçekleri konuşturduğu Gülşen-âbâd'ı (nşr. Hasan Aksoy, İstanbul 1990) ve dinî konularda yazdığı Nasîhatnâme adlı küçük mesnevisi bunlardandır. Aynı dönemde Emîrî adlı bir şair de Gülşen-i Ebrâr ve Mir'âtü'l-ebrâr ile Muhtârü'l-ahyâr (Sa'dî'nin Bostân'ının tercümesi) adlı iki nasihatnâme yazmıştır. Bu yüzyılın son nasihat kitabı Âlî Mustafa Efendi'nin Nushatü's-selâtîn'inidir.

XVII. yüzyılda nasihat kitaplarında dinî, ahlâkî, tasavvufî konular yanında özellikle devlet ve yönetim sorunlarının ağırlık kazandığı görülür. Devlet işlerinde aksamaların meydana geldiğini, "kānûn-ı kadîm"in bozulduğunu, "selâtîn-i mâziye"nin sona erdiğini söyleyen müelliflerin (Öz, s. 103-108) kaleme aldığı nasihatnâmelerde daha ziyade yönetimi ilgilendiren hususlar işlenmiştir. Sâfî Mustafa Efendi'nin Gülşen-i Pend'i bilhassa meslek ahlâkıyla ilgili öğütler içerir. Hasan Kâfî Akhisârî'nin kendisine ait Arapça eserin tercümesi olan Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-âlem'i, Veysî'nin Hâbnâme'si, Koçi Bey'in Risâle'si, IV. Murad'ın musâhiblerinden Aziz Efendi'nin Kānunnâme-i Sultânî'si, Kâtib Çelebi'nin Düstûrü'l-amel li-ıslâhi'l-halel'i, Hezarfen Hüseyin Efendi'nin Telhîsü'l-beyân fî kavânîni Âli Osmân'ı bu dönemin çok sayıdaki nasihatnâmesinden bazılarıdır.

XVIII. yüzyılda nasihatnâme türünün Türk edebiyatındaki en meşhur eserini Nâbî yazmıştır. Müellif, 712 beyitlik Hayriyye'sinde Osmanlı Devleti'nin aksayan yönlerini, bozulan toplum yapısını, değişen anlayışları, insan ilişkilerini eleştirir ve gençlere öğütler verirken "örnek insan" modelini çizmeye çalışır. Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın Nesâyihu'l-vüzerâ ve'l-ümerâ'sı, Seyyid Mehmed Emrullah Emîrî'nin Nasîhatnâme-i Emîrî'si, Akhisarlı Vassâf Abdullah Efendi'nin Hayâl-i Behcet-âbâd adlı mesnevisi, Diyarbekirli Seyyid Ahmed Mürşidî Efendi'nin Pend-i Mürşidî'si, Naîmüddin Tımışvarî'nin Silk-i Cevâhir'i ve Sünbülzâde Vehbî'nin Lutfiyye'si bu yüzyıldaki nasihatnâmelerden bazılarıdır.

XIX. yüzyılda nasihat kitapları eskisi kadar revaçta olmayıp kısa

manzumeler şeklinde kaleme alınmıştır. Erzurumlu Mehmed Şerîfî'nin 1810 yılında tamamlanan Pend-i Gülistân-ı Şerîf'i bu yüzyılın kitap hacmindeki tek nasihatnâmesidir. Cumhuriyet devrinde nasihatnâme türü eserler önemini tamamen yitirmiştir. Ali Fuat Başgil'in Gençlerle Başbaşa adlı kitabı modern bir nasihatnâme olarak değerlendirilebilir. Batı kaynaklı NLP (Neura Linguistik Programming) kitapları yeniden "yetkin birey"i (insân-ı kâmil) ortaya çıkarma amacına yönelik popüler öğütlerle doludur.

BİBLİYOGRAFYA

Bedr-i Dilşad'ın Muradnâmesi (haz. Âdem Ceyhan), İstanbul 1997, hazırlayanın önsözü, I, 13-14; Derviş Şemseddin, Kuşların Münazarası: Deh Murg (haz. Hasan Aksoy), İstanbul 1998, hazırlayanın girişi, s. 14-22, 37-39; Nâbî, Hayriyye (haz. İskender Pala), İstanbul 2005, hazırlayanın girişi, s. 5-6; Sünbülzâde Vehbî, Lutfiyye (haz. Süreyya Ali Beyzadeoğlu), İstanbul 1996, s. 7-13; Mehmed Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1926), İstanbul 1980, s. 360; Bursalı Mehmed Tâhir, Ahlâk Kitaplarımız, İstanbul 1325, s. 32; a.mlf., Siyâsete Müteallik Âsâr-ı İslâmiyye, İstanbul 1332, s. 46-47; E. I. J. Rosenthal, Political Tought in Medieval Islam, Cambridge 1962, s. 3-6, 158-175; A. K. S. Lambton, "Islamic Mirrors for Princes", Atti del Convegno internazionale sul tema: La Persia nel Medioevo (Roma, 31 Marzo - 5 Aprile 1970), Roma 1971, s. 419-442; Rifaat Abou Hadj, "The Ottoman Nasihatname as a Discourse Over 'Morality'", Melanges Professeur Robert Mantran (ed. Abdeljelîl Temîmî), Zaghouan-Tunis 1988, s. 17-30; M. Öcal Oğuz, Yozgatlı Hüznî Dîvanlarından Seçmeler, Ankara 1990, s. 263-274; İbrahim Arslanoğlu, Şah İsmail Hatayî: Divan, Dehnâme, Nasihatnâme ve Anadolu Hatayîleri, İstanbul 1992, s. 241-248; Ahmet Uğur, Osmanlı Siyâsetnâmeleri, İstanbul, ts. (Kültür ve Sanat Yayınları), s. 71-83; Mehmet Öz, Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları, İstanbul 1997, s. 19-29, 53-54, 103-108; Âmil Çelebioğlu, Türk Mesnevî Edebiyatı, İstanbul 1999, s. 54-59, 94; Mahmut Kaplan, "Türk Edebiyatında Manzum NasihatNâmeler", Türkler, Ankara 2002, XI, 791-799; a.mlf., "Divan Edebiyatında Manzum NasihatNâme Yazan Şairler ve Eserleri I", Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat

Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, III, Van 1992, s. 23-68; Agâh Sırrı Levend, "Siyâset-Nâmeler", TDAY Belleten (1962), s. 217-219; a.mlf., "Ümmet Çağında Ahlâk Kitapları", a.e. (1963), s. 217-219; C. E. Bosworth, "An Early Arabic Mirror for Princes: Tâhir dhu l-Yamînain's Epistle to his Son 'Abdullah (206/821)", JNES, XXIX (1970), s. 25-29; P. Fodor, "State and Society, Crisis and Reform, in 15th-17th Century Ottoman Mirror for Princes", AOH, XL/2-3 (1986), s. 217-240; K. Röhrborn, "Mustafa Âlî und die Osmanische Promemorien-Literatur bis zur Mitte des 17. Jahr Hunderts", ZDMG, XIII/1 (1987), s. 34-43.

İskender Pala

NASÎHATÜ'l-MÜLÛK

(bk. SİYÂSETNÂME).

NASÎHATÜ’l-MÜLÛK

(نصيحة الملوك)

Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) ahlâk ve siyasete dair Farsça eseri.

Büyük Selçuklu Hükümdarı Muhammed Tapar’a ithaf edilen eser siyasetnâme türünün belli başlı örneklerindendir. Müellifin daha önce yazdığı İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn ve diğer bazı kitaplarının ilgili kısımlarıyla benzerlik gösteren Naṣîḥatü’l-mülûk’e tasavvufî bakış açısı hâkimdir. Gazzâlî eserine, sultandan Allah’ın nimetlerine şükretmesini ve Allah’ın dinini yaymak için çaba sarfetmesini isteyen sözlerle başlamaktadır. Girişte iman konularına geniş yer ayıran müellif imanı bir ağaca benzetir, imanın amel ve davranışlarla doğrudan ilişkili olduğunu vurgulayarak sultana öğütler verir. Dünya hayatının geçici, ölümden sonraki hayatın ebedî olduğunu hatırlatır. Allah’ın emirlerini yerine getirmesini, günahlardan kaçınmasını, âlimlerle istişare etmesini, âdil olmasını, bütün devlet görevlilerinin bu konuda hassasiyet göstermelerini sağlamasını, halkın meselelerini çözme konusunda gayret göstermesini, lüks ve israftan kaçınmasını, merhametli davranmasını ve halkın sevgisini kazanmaya önem vermesini tavsiye eder.

Yedi bölümden oluşan eserin birinci bölümünü devlet başkanlığı konusuna ayıran Gazzâlî devlet başkanının zulümden kaçınmasının ve adaleti gözetmesinin esas olduğunu belirterek halkın bu esaslara uyan hükümdara itaat etmesi gerektiğini söyler. Hükümdar ülkenin imarı için çalışmalı, halkın ihtiyaçlarını karşılamalı, aralarında fark gözetmemeli, kötülükleri engelleyip iyilikleri teşvik hususunda örnek olmalı, tarihten ibret almasını bilmeli, âlimlerin ve uzmanların görüşüne müracaat etmeli, suçlulara caydırıcı olacak şekilde hak ettikleri cezayı vermeli ve devlet görevlilerini denetlemelidir. Devlet başkanı ile toplum arasındaki etkileşime dikkat çeken Gazzâlî toplumun devlet başkanının davranışlarına göre şekillendiğini, devlet başkanının da toplumun bir ferdi olduğunun unutulmaması gerektiğini belirtir. Devletin bekāsı için adaletin temel şart olduğunu, zulümle ayakta durmanın mümkün olmadığını ifade eder. Müellif

ikinci bölümde vezirlerin âdil, güvenilir, tecrübeli, cesur, ilim sahibi ve isabetli politikalar geliştirebilenler arasından seçilmesini öğütler. Üçüncü bölümde İslâm geleneğinde kalemin önemine işaret eden Gazzâlî devleti ayakta tutan iki şeyden birinin askerî gücün sembolü Kılıç, diğerinin de bürokrasiyi temsil eden kalem olduğuna dair görüşlere yer verdikten sonra kâtiplerin özelliklerinden bahseder. Kâtiplerin hat sanatını bilen, inşâ yeteneğine sahip, edebiyat, coğrafya, astronomi, matematik gibi alanlarda bilgili kişilerden seçilmesi gerektiğini söyler. Dördüncü bölümde devlet başkanlarının cömert, azimli ve gayretli olmalarını, bulundukları makamın şerefine uygun hareket etmeleri gerektiğini kaydeder. Beşinci bölümde hikmetin Allah vergisi olduğunu belirttikten sonra hikmetli sözlerden seçmeler yapar. Altıncı bölümde akıl konusunu ele alan Gazzâlî aklın insan için büyük bir nimet olduğunu ve insanın aklı ölçüsünde hayatta yer edindiğini ifade eder. Eserin son bölümünde aile hayatından bahsederek özellikle kadınlar Hakkında dönemin anlayışını yansıtan görüşlere yer verir.

Naṣîḥatü'l-mülûk'ün Sultan Sencer'in Horasan meliki olduğu dönemde ona hitaben yazıldığına dair rivayetler de bulunmaktadır (s. 385-386; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 119-127). Eserin Gazzâlî'ye ait olmadığını ileri sürenler yanında sadece iman konularından bahseden giriş bölümünün ona ait olduğunu söyleyenler de vardır (Crone, X [1987], s. 167, 171, 173, 175).

Naṣîḥatü'l-mülûk'ü Gazzâlî'nin öğrencilerinden Safiyyüddin Ali b. Mübârek b. Mevhûb el-İrbîlî, Musul Atabegi Alp Kutluğ adına et-Tibrü'l-mesbûk fî Naṣîḥati'l-mülûk (et-Tibrü'l-mesbûk fî naḳli Naṣîḥati'l-mülûk, Ḫarîdetü's-sülûk fî Naṣîḥati'l-mülûk, Naṣîḥatü'l-mülûk ve'l-vüzerâʾ ve'l-ümerâʾ) adıyla Arapça'ya çevirmiş, bu çeviri Farsça aslından daha çok yaygınlık kazanmıştır.

Celâleddin Hümâî Naṣîḥatü'l-mülûk'ü geniş bir mukaddime ve notlarla birlikte neşretmiş (Tahran 1315 hş., 1351 hş., 1361 hş., 1367 hş.), neşrin sonuna mütercimi bilinmeyen Arapça muhtasar bir çevirisini de eklemiştir (s. 381-434). F. R. C. Bagley, Hümâî'nin Farsça neşrini esas alarak kitabı İngilizce'ye tercüme etmiş (Gazālī's Book of Counsel for Kings [Nasīhat al-mulūk], London 1964), Oxford Bodleian Library'de bulunan bir başka Arapça tercümesi H. D. Isaacs tarafından neşre hazırlanarak bu çevirinin sonuna eklenmiştir. Naṣîḥatü'l-mülûk'ün Arapça tercümesi et-Tibrü'l-

mesbûk Kahire’de basılmış (1277), daha sonra da çeşitli baskıları yapılmıştır (kenarında İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî’nin Sirâcü’l-mülûk’ü olduğu halde Kahire 1306, 1317, 1319, 1968; nşr. Muhammed Ahmed Demec, Beyrut 1407/1987).

Eser Osmanlı döneminde birkaç defa Türkçe’ye çevrilmiştir: Âşık Çelebi (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 351); Kınalızâde Ali Efendi (İÜ Ktp., TY, nr. 6943); Vücûdî (Muhammed b. Abdülazîz) (İÜ Ktp., TY, nr. 3235). Son dönemde eseri Osman Şekerci Devlet Başkanlarına “Nasîhatü’l-mülûk” (İstanbul 1969), Hüseyin Okur Yöneticilere Altın Öğütler (İstanbul 2004) ve Osman Arpaçukuru Devlet Başkanına Öğütler (İstanbul 2004) adıyla Türkçe’ye çevirmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Gazzâlî, Naṣîḥatü’l-mülûk (nşr. Celâleddin Hümâî), Tahran 1367 hş., s. 385-386, neşredenin girişi, s. 119-127; a.mlf., et-Tibrü’l-mesbûk fî Naṣîḥati’l-mülûk (nşr. M. Ahmed Demec), Beyrut 1407/1987, s. 172, 222, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 7-90; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 337; II, 1958; Brockelmann, GAL, I, 423; Suppl., I, 750; Haroon Khan Sherwani, Studies in Muslim Political Thought and Administration, Lahore 1970, s. 135-167; Abdurrahman Bedevî, Müʾellefâtü’l-Ġazzâlî, Küveyt 1977, s. 184-187; A. K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam, Oxford 1981, s. 103-129; a.mlf., “The Theory of Kingship in the Nasīhat ul-Mulūk of Ghazālī”, IQ, I/1 (1954), s. 47-55; Hilmi Ziya Ülken, “Gazali’nin Bazı Eserlerinin Türkçe Tercümeleri”, AÜİFD, IX (1961), s. 62-63; P. Crone, “Did al-Ghazālī Write a Mirror for Princes? On the Authorship of Nasīhat al-Mulūk”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, X, Jerusalem 1987, s. 167-191.

Casim Avcı

NÂSİK

(الناسك)

Tasavvuf öncesinde ve tasavvufun kuruluş döneminde âbid ve zâhid anlamında kullanılan bir terim

(bk. ÂBİD; ZÜHD).

NASİP

(النصيب)

Allah'ın bir kimse için önceden belirlediği mutluluk payı anlamında bir terim

(bk. BAHT).

NASÎR

(النصير)

Kur'an'da geçen Allah'ın isimlerinden biri.

Sözlükte "yardım etmek, desteklemek, sıkıntıdan kurtarmak; zafer vermek" anlamındaki nasr (nusret) kökünden türeyen nasîr kelimesi Allah'a nisbet edildiğinde kullarına yönelik olarak bu mânaların hepsini kapsar. Kulun Allah'a yardımı ise insanlara yardımcı olması, Allah'a verdiği sözleri tutması, hükümlerini benimseyip yasaklarından kaçınması" demektir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "nṣr" md.). Ebü'l-Bekā el-Kefevî, Kur'an'da zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilen avn (yardım etmek) kökünün nasra göre daha umumi bir mâna taşıdığını söyler, çünkü nasr "zarar ve sıkıntıyı defetmek" mânasına hastır (el-Külliyyât, s. 909).

Kur'ân-ı Kerîm'de nasr kavramı yirmi iki âyette fiil kalıplarıyla, on beş âyette nasr şeklinde Allah'a nisbet edilmiştir. Bir âyette "yardım edenlerin en hayırlısı" biçiminde (Âl-i İmrân 3/150), bir âyette de Allah'ın elçi olarak görevlendirdiği kulların mutlaka yardıma mazhar kılınacağı (es-Sâffât 37/171-172) ifade edilirken nâsır ismi O'na izâfe edilmiştir. Nasîr ismi dört âyette doğrudan, sekiz âyette de Allah'tan başka yardımcı bulamama biçimindeki ifadelerle dolaylı olarak zât-ı ilâhiyyenin ismi veya sıfatı statüsünde yer almıştır. Doğrudan isim konumunda zikredildiği âyetlerin ikisinde mevlâ (dost, yardımcı) (el-Enfâl 8/40; el-Hac 22/78), birinde aynı mânadaki velî (en-Nisâ 4/45), birinde de hâdî "yol gösteren, murada erdiren" anlamındaki (el-Furkān 25/31) ismiyle kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "nṣr" md.). Kur'an'da, kulların Allah'a yardımını konu edinen âyetlerin ikisinde Hz. Îsâ'nın sorması üzerine havârilerin Allah'a yardım etmeye hazır oldukları biçimindeki cevapları zikredilmiş ve onun gibi ülü'l-azm peygamberlerden olan Hz. Muhammed'in ümmetine hitap edilerek Cenâb-ı Hakk'a yardımcı olmaları istenmiş (Âl-i İmrân 3/52; es-Saf 61/14), ikisinde de bu görevi yerine getirene O'nun da mutlaka yardım edip zafer vereceği ifade edilmiştir (el-Hac 22/40; Muhammed 47/7). Söz konusu âyetlerde kuldan istenen yardım, hak dinin benimsenip

yerleşmesi ve yaygınlaşması hedefine yönelik olarak kulun şahsen onu samimiyetle benimsemesi, ayrıca engel olmaya çalışanlara karşı uygun metotlarla mücadele etmesidir. Kur'an'da avn kökünden türeyen istiâne (yardım isteme) kavramı da dört âyette Allah'a nisbet edilmiştir. Fâtiha sûresiyle başlayan (1/5) ve Cenâb-ı Hak'tan yardım talebini içeren bu âyetlerin birinde Hz. Mûsâ, Firavun'un zulmüne mâruz kalmış İsrâiloğulları'na Allah'tan yardım istemelerini tavsiye etmekte (el-A'râf 7/128), ikisinde de asıl yardım talep edilecek varlığın (müsteân) engin merhamet sıfatıyla nitelenen Allah olduğu belirtilmektedir (Yûsuf 12/18; el-Enbiyâ 21/112).

Nasîr ismi, İbn Mâce ile Tirmizî'nin rivayet ettikleri esmâ-i hüsnâ listesinde gösterilmemiş, İbn Hacer'in Kur'an'dan derlediği listede ise yer almıştır (DİA, XI, 408). Nasr kavramı çeşitli hadislerde Allah'a izâfe edilmiş (Wensinck, el-Muʿcem, "nṣr" md.), Hz. Peygamber dua ve niyazlarında nasîr ismiyle tevessül ederek Allah'tan yardım istemiştir (Müsned, III, 184; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 90; Tirmizî, "Daʿavât", 121). Nasrdan başka avn, ayrıca gavs (yardım ve imdat beklemek) kavramlarından oluşan kelimelerin hadis rivayetlerinde zât-ı ilâhiyyeye izâfe edildiği görülmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, "ʿavn", "ġvs̱" md.leri). Resûlullah özellikle yağmur dualarında gavs kökünden türemiş kelimelerle dua ve niyazda bulunmuştur (Buhârî, "İstisḳāʾ", 7; Müslim, "İstisḳāʾ", 8). Kādî Abdülcebbâr, Allah'ın nâsır veya nasîr isminin tecellisinin müminlere has olduğuna dikkat çekmiş, inkârcılar için nusretin değil karşıtı olan "hızlân"ın etkili olduğunu söylemiştir (bk. bibl.). Nasîr ismi Allah'ın kevnî isim ve sıfatları arasında yer alır, ayrıca velî ismiyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "nṣr" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "ʿavn", "ġvs̱", "nṣr" md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "nṣr", "ʿavn" md.leri; Müsned, III, 184; Buhârî, "İstisḳāʾ", 7; Müslim, "İstisḳāʾ", 8; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 90; Tirmizî, "Daʿavât", 121; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 205; Kādî

Abdülcebbâr, el-Muġnî, XX/2, s. 205; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 207b-208a; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, s. 586-587; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 909; Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", DİA, XI, 408.

Bekir Topaloğlu

NASÎRÜDDÎN-i TÛSÎ

(bk. TÛSÎ, Nasîrüddin).

NASR b. AHMED

(نصر بن أحمد)

Ebü'l-Hasen el-Emîrü's-Saîd Nasr b. Ahmed b. İsmâîl es-Sâmânî (ö. 331/943)

Sâmânî hükümdarı (914-943).

293'te (906) doğdu. Babası Ahmed b. İsmâil'in Türk gulâmları tarafından öldürülmesinden sonra henüz sekiz yaşındayken tahta çıktı (Cemâziyelâhir 301 / Ocak 914). Saltanatının ilk yılları nâib sıfatıyla yönetimi üstlenen Vezir Ceyhânî'nin (İbnü'l-Esîr, VIII, 78), onun çocuk yaşta oluşundan yararlanarak iktidarı ele geçirmek isteyen birçok hânedan mensubu, vali ve kumandanın isyanlarını bastırmaya çalışmasıyla geçti. Bu isyanların en önemlisi, Nasr b. Ahmed'in kardeşlerinden Ebû Zekeriyyâ Yahyâ'nın diğer kardeşleri Ebû Sâlih Mansûr ve Ebû İshak İbrâhim'in desteğiyle başşehir Buhara'yı ele geçirip (317/929) kendini hükümdar ilân ettiği, ancak 320'de (932) vezir olan Ebü'l-Fazl el-Bel'amî'nin büyük çaba sarfetmesiyle bastırılabilen isyanıdır.

Nasr b. Ahmed döneminde Taberistan, Cürcân ve Cibâl bölgeleri, ileride İslâm tarihini ciddi bir şekilde etkileyecek bazı önemli gelişmelere sahne oldu. Onun tahta çıktığı sırada Taberistan ve Cürcân'daki Sâmânî hâkimiyeti sona ermiş, bu bölgelerde Zeydî imamı Hasan el-Utrûş, Deylemliler'e dayanarak Zeydî Devleti'ni yeniden canlandırmıştı. Zeydîler 308'de (921) Horasan'ın merkezi Nîşâbur'u ve iki yıl sonra Cürcân'ı ele geçirdiler. 314'te (926) Nasr b. Ahmed, Cibâl'in merkezi Rey'i âsi vali Yûsuf b. Ebü's-Sâc'ın elinden aldı ve Şâban 316 (Eylül-Ekim 928) tarihine kadar hâkimiyeti altında tuttu; daha sonra şehir Zeydîler'den Hasan b. Kāsım'ın müttefiki Deylemli kumandan Mâkân b. Kâkî'nin eline geçti. Nasr b. Ahmed, Zeydîler'in iç mücadeleleri sonucunda ortaya çıkan muhaliflerden Deylemli lider Esfâr b. Şîreveyh'i kendi tarafına çekip Cürcân'ın zaptıyla görevlendirdi ve Cürcân'ı alınca onu şehre vali tayin etti. Esfâr, Zeydîler'in dışladığı Ziyârîler'den Merdâvîc b. Ziyâr'ın desteğiyle

Taberistan'ı zaptedip Zeydî Devleti'ne son verdi (316/928). Kısa bir süre içinde bütün Kuzeybatı İran'a (Rey, Kazvin, Zencan, Ebher, Kum, Kerec) hâkim olan Esfâr, önceleri ele geçirdiği yerlerde halife ve Nasr b. Ahmed adına hutbe okuttuysa da ardından her ikisine de isyan ederek

Rey'de hükümdarlık tacı giydi. Ancak üzerine gönderilen bir Abbâsî ordusunu mağlûp etmesine rağmen ardından Nasr b. Ahmed'e yenildi ve onu tekrar metbû tanımak zorunda kaldı. Esfâr'ın muhtemelen 319'da (931), Ziyârîler'in kurucusu ve ilk hükümdarı Merdâvîc b. Ziyâr'ın da 323'te (935) öldürülmesi İran'da yeni oluşmaya başlayan dengeleri altüst etti ve bölgenin özellikle kuzeybatısı Ziyârîler, Büveyhîler ve Sâmânîler arasında hâkimiyet mücadelesine sahne oldu. Nasr b. Ahmed bu tarihlerde Kirman'ı, saltanatının sonlarına doğru da Cibâl, Taberistan ve Cürcân'ı ele geçirdi; böylece Sâmânîler onun zamanında en geniş sınırlarına ulaştı.

Nasr b. Ahmed, uzun iktidarı boyunca esas olarak geleneksel Sünnî Sâmânî siyasetine bağlı kaldı. Bununla beraber Şiî-İsmâilî propagandası Horasan ve Mâverâünnehir'e ulaştıktan sonra İbnü'n-Nedîm'e ve Nizâmülmülk'e göre birçok devlet adamı gibi o da İsmâiliyye mezhebine girdi (el-Fihrist, s. 266; Siyâsetnâme, s. 292) ve Nizâmülmülk'e göre bu yüzden bertaraf edilme tehlikesi dahi atlattı (Siyâsetnâme, s. 293-299). Nizâmülmülk, ayrıca onun durumun vehametini anlayarak İsmâilîlik'ten döndüğünü ve tahttan çekilip yerini oğlu Nûh'a bıraktığını açıklamakta, daha sonra bütün Mâverâünnehir'de mevcut İsmâilîler'in katledildiğini söylemektedir (a.g.e., a.y.). Ancak tarihçiler Nasr b. Ahmed'in İsmâilîliğe girmesinden bahsetmez. Nasr 27 Receb 331'de (6 Nisan 943) veremden öldü, yerine oğlu Nûh geçti. Kaynaklarda, onun dinî açıdan geçirdiği değişiklikle ilgili olarak on üç ay süren hastalığı sırasında kendini ibadete verdiği ve sarayında şahsına ait bir ibadet evi yaptırdığı şeklinde bir bilgi yer almaktadır.

Ölümünden sonra el-Emîrü's-Saîd lakabıyla anılan Nasr b. Ahmed'in zamanı, içte ve dışta yaşanan değişik problemlere rağmen Sâmânî Devleti'nin altın çağı sayılmaktadır. Bu dönemde ortaya çıkan önemli isyanlar bastırılarak siyasî istikrar sağlandı. Şiî-Deylemî yayılışı ile ciddi bir mücadele içine girildi ve yer yer önemli başarılar kazanıldı. Devlet mekanizması merkezîleşmenin paralelinde son derece iyi işleyen bir hale

geldi. İlim ve kültürde önemli gelişmeler kaydedildi; özellikle başşehir Buhara ilim ve kültür merkezi olarak tarihteki büyük ününe kavuştu. Bütün bu gelişmelerde Nasr b. Ahmed'in kişiliği kadar, belki ondan da fazla hem devlet hem ilim adamı olan iki veziri Ceyhânî ve Ebü'l-Fazl el-Bel'amî'nin rolleri büyüktür. Buhara sarayındaki önemli simalar arasında Rûdekî, Mus'abî, Murâdî gibi şairler ve Ebü'l-Hasan el-Lahhâm, Ebû Muhammed b. Mitrân, Ebû Ca'fer b. Abbas b. Hasan, Ebû Muhammed b. Ebü's-Siyâb, Ebû Nasr el-Hersemî, Ebû Nasr ez-Zarîfî, Recâ b. Velîd el-İsfahânî, Ali b. Hârûn eş-Şeybânî, Ebû İshak el-Fârisî, Ebü'l-Kāsım ed-Dîneverî, Mis'ar b. Mühelhil, Ebû Ali ez-Zevzenî gibi edipler en önde gelenlerdir. Dinî ilimlerde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile Ebü'l-Kāsım el-Kâ'bî el-Belhî de o dönemde yetişmişti; İbn Fadlân saraya uğrayan ünlüler arasındaydı. Nasr b. Ahmed zamanı imar faaliyetleri açısından da parlak geçmiş olmalıdır; ancak bu konuda günümüze çok az bilgi ulaşmıştır. Nerşahî'nin yazdığına göre Nasr b. Ahmed, Buhara'nın Rîgistan bölgesinde büyük bir saray ve bu sarayın yanında devlet kurumları için çeşitli binalar inşa ettirmiştir (Târîḫ-i Buḫârâ, s. 36). Bu dönemde ayrıca Buhara'daki harap durumda olan Mescidi Cum'a yeniden yapılmış ve minaresinin masrafını Ceyhânî karşılamıştır (a.g.e., s. 69).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), X, 147-148; Ebû Bekir es-Sûlî, Aḫbârü'r-Râżî-Billâh ve'l-Müttaḳī-Lillâh (nşr. J. H. Dunne), Beyrut, ts., s. 237; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379; Nerşahî, Târîḫ-i Buḫârâ (trc. Ebû Nasr Ahmed el-Kubavî, nşr. Müderrisi Razavîh), Tahran 1363, s. 36, 69, 129-132; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 198-199, 266; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I, 33, 76, 275, 285-287, 352; II, 3-8, 47, 122; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr, Mekke 1399/1979, IV, 64, 65, 69-70, 72, 73, 74-76, 77, 78, 79, 81, 82, 85, 86, 87, 88, 90, 93, 95, 101, 102, 115-116, 123, 126, 128, 134, 135, 136, 150; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr, Tahran 1327, s. 18-24; Târîḫ-i Sîstân, Tahran 1314 hş., s. 302, 303, 305, 316; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, el-Müntezeʿ mine'l-Kitâbi't-Tâcî (Aḫbârü eʾimmeti'z-Zeydiyye içinde, nşr. W. Madelung), Beyrut 1987, s. 37, 38, 44-

45, 46; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Bayburtlugil), s. 288, 290-299; Nizâmî-i Arûzî, Revised Translation of the Chahār Maqāla (trc. E. G. Browne), London 1921, s. 33-36; İbn İsfendiyâr, Târîḫ-i Ṭaberistân: An Abridged Translation of the History of Tabaristān (trc. E. G.Browne), London 1905, s. 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 78, bk. İndeks; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 13, 27, 114, 258-264; Hasan Yaşaroğlu, Taberistan Zeydileri: 250-316/864-929 (doktora tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Aydın Usta, Sâmânîler Devletinin Kuruluş Devri (yüksek lisans tezi, 1999), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 71-85; R. N. Frye, Orta Çağın Başarısı Buhara (trc. Hasan Kurt), Ankara 2003, s. 85, 86, 87, 88-91, 93, 95, 98, 108, 109, 110; K. V. Zetterstéen, "Nasr b. Ahmed b. İsmâîl", İA, IX, 104-106; C. E. Bosworth, "Naṣr b. Aḥmad b. Ismāʿīl", EI[2] (İng.), VII, 1015.

Ahmet Güner

NASR b. ÂSIM

(نصر بن عاصم)

Nasr b. Âsım b. Amr el-Leysî el-Basrî (ö. 89/708 [?])

Mushaflara noktalama sistemini ilk defa uygulayan tâbiî.

Düelî nisbesiyle de anılan Nasr'ın hayatı Hakkında yeterli bilgi yoktur. Hocaları ve talebeleriyle olan ilişkileri, ayrıca Basrî nisbesiyle anılması göz önünde bulundurulduğu takdirde onun Basra'da yetişip hayatını burada geçirdiği ve tedrîs faaliyetini burada sürdürdüğü söylenebilir. Ebü'l-Esved ed-Düelî'den kıraat ve nahiv konularında yararlandı. Nahivde Yahyâ b. Ya'mer'den de faydalandığı zikredilmiştir. Hz. Ömer, Hâlid b. Hâlid el-Yeşkürî, Mâlik b. Huveyris, Yahyâ b. Ya'mer, Ebû Bekre ve diğerlerinden rivayette bulundu. Kendisinden Abdullah b. Ebû İshak el-Hadramî ile yedi kıraat imamından Ebû Amr b. Alâ arz yoluyla kıraat öğrenirken Bişr b. Ubeyd, Humeyd b. Hilâl el-Adevî, Katâde b. Diâme ve Mâlik b. Dînâr gibi isimler ondan rivayette bulunanlar arasında yer aldı. Nasr b. Âsım'ın vefat tarihiyle ilgili olarak Halîfe b. Hayyât eṭ-Ṭabaḳāt'ında "80'den (699) sonra" ifadesini kullanırken et-Târîḫ'inde onun adını 80 ile 90 yılları arasında vefat edenler arasında saymıştır. Yâkūt 89'da (708) Basra'da öldüğünü kaydettikten sonra ölüm tarihinin 90 olarak da zikredildiğini belirtmiş, Zehebî ise bu tarihin 100 (718-19) yılından önceye rastladığını söylemekle yetinmiştir.

Tâbiîn neslinin aynı zamanda fakihlerinden sayılan Nasr b. Âsım'ın (Yâkūt, XIX, 224) kıraat ilminin yanı sıra Arap diline de hâkim olduğu ve bu konularda Ebü'l-Esved ed-Düelî'den faydalandığında şüphe yoktur. Ancak bazı kaynaklarda zikredilen ve onun Arapça'nın kaidelerini ilk vazeden kişi olduğunu belirten rivayetin ihtiyatla karşılanması gerekir. Aynı görüşün Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec için de söz konusu edildiği bilinmekte olup bu tür ifadelerin, adı geçen kişilerin Arap diline dair erken dönem çalışmalarına katkıda bulunduğu şeklinde anlaşılması mümkündür. Aslında pek çok âlimin görüşüne göre Hz. Ali'nin yol göstermesiyle nahiv ilminin

temel kurallarını ilk defa vazeden kişi Ebü'l-Esved ed-Düelî'dir. Nitekim İbnü'n-Nedîm, bu konudaki farklı kanaatleri zikrettikten

sonra bazı delillerden hareketle nahiv ilminin temellerinin Ebü'l-Esved ed-Düelî tarafından atıldığı sonucuna varmıştır (el-Fihrist, s. 189-195).

Haccâc'ın isteği üzerine, mushaflarda benzer şekilde yazılan harfleri birbirinden ayırmak için noktalama sistemini ilk defa uygulayanın Nasr b. Âsım olduğuna, her beş ve on âyet sonlarına konan tahmîs ve ta'şîr işaretlerinin de onun tarafından uygulandığına dair bilgiler kaynaklarda yer almaktadır. Yine mushaflarda harekeleme işini ilk defa onun başlattığı belirtiliyorsa da (Dânî, s. 125) bu işin Ebü'l-Esved ed-Düelî tarafından gerçekleştirildiğine dair olan görüşler daha yaygındır.

Nesâî tarafından sika olarak nitelendirilen ve İbn Hibbân'ın eṯ-Ṯiḳāt'ında biyografisine yer verilen Nasr b. Âsım'ın Arap diliyle ilgili bir kitabının bulunduğu zikredilmiş, bir zamanlar Hâricîler'in fikirlerini benimsediği, ancak daha sonra bu konudaki görüşlerini terkettiği belirtilmiştir (Yâkūt, XIX, 224). Onun rivayet ettiği iki hadisten biri Buhârî'nin Refʿu'l-yedeyn fi'ṣ-ṣalât adlı kitabıyla Tirmizî'nin es-Sünen'i hariç Kütüb-i Sitte'de, diğeri de Ebû Dâvûd ve İbn Mâce'nin es-Sünen'lerinde yer almıştır (Mizzî, X, 205; XXIX, 348-349).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hibbân, eṯ-Ṯiḳāt, V, 475; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Ömerî), s. 206; a.mlf., et-Târîḫ (Zekkâr), s. 234-235; Dânî, el-Muḳniʿ (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1359/1940, s. 124-125; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 224; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 343-344; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, X, 205; XXIX, 347-349; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 170; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 336; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 189-195; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 134; Abdürrezzâk b. Ferrâc es-Sâidî,

“Uṣûlü ʿilmi’l-ʿArabiyye fi’l-Medîne”, Mecelletü’l-Câmiʿati’l-İslâmiyye, XXVIII/105-106, Medine 1417-18, s. 307-308.

Tayyar Altıkulaç

NASR el-HÛRÎNÎ

(نصر الهوريني)

Ebü’l-Vefâ Nasr b. Nasr Yûnus el-Vefâî el-Hûrînî el-Ahmedî el-Ezherî (ö. 1291/1874)

Arap dili ve edebiyatı âlimi, nâşir.

Ezher’de öğrenim gördükten sonra Kavalalı Mehmed Ali Paşa zamanında Fransa’ya gönderilen öğrenciler arasında yer aldı. 1844 yılında giden ve Nasr el-Hûrînî’nin başkanlık ettiği bu grubun içinde Mehmed Ali Paşa’nın oğullarından Abdülhamid ve Hüseyin, torunlarından Ahmed ve daha sonra Mısır hidivi olan İsmâil de bulunuyordu. Hûrînî, Kahire’ye dönünce Mısır’ın ilk millî matbaası olan Emîriyye (Bulak) Matbaası’nda tashih müdürü olarak göreve başladı. İbn Haldûn’un Muḳaddime’si başta olmak üzere çok sayıda kitabın tashih ve tahkikini yaparak yayımladı. Kendisiyle birlikte Ezher âlimlerinden Muhammed Abdurrahman Kutta‘ el-Adevî, Muhammed el-Hüseynî ve Tâhâ Mahmûd gibi şahsiyetlerin yardımıyla neşredilen bu eserlerin dikkatli ve güvenilir şekilde hazırlandığı kabul edilmektedir. Hûrînî Kahire’de vefat etti. Onun yaşadığı dönem, İslâm dünyasının sömürgecilik hareketleriyle karşı karşıya kaldığı bir devirdi. Hûrînî, işgal şartları altında müslümanların kendi kültürleriyle bağlantılarını koruyabilmelerinin en önemli şartının dil ve edebiyat olduğunu farketmiş, telif eserlerinin yanı sıra klasik eserleri yeni nesillere kazandırma yönünde çalışmalar gerçekleştirmiştir. Ayrıca kendisi Arapça’nın bozulmasına karşı çıkan önde gelen dil bilimcilerden biridir.

Eserleri. A) Telifleri. Nasr el-Hûrînî çeşitli konularda kitaplar yazmış, ancak bunların çoğu yayımlanmamıştır. Başlıca eserleri şunlardır: el-Meṭâliʿu’n-Naṣriyye li’l-meṭâbiʿi’l-Mıṣriyye fi’l-uṣûli’l-ḫaṭṭıyye (Bulak 1275, 1302, 1304; Ḳavâʿidü’l-imlâ el-müsemmâ el-Meṭâliʿu’n-Naṣriyye li’l-meṭâbiʿi’l-Mıṣriyye fi’l-uṣûli’l-ḫaṭṭıyye adıyla, Beyrut 2001); Şerḥu dîbâceti’l-Ḳāmûs (Beyrut 1424/2003; el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ’in baş tarafına yazılan bu yazıda Fîrûzâbâdî’nin hayatı ve eserde kullanılan metot Hakkında bilgi

verilmektedir); Serḥu’l-ʿayneyn fî şerḥi ʿUneyn (dil ve edebiyata dair bir eserdir); Ḥâşiye ʿalâ besmeleti’l-aḥrâz fî envâʿi’l-mecâz; Taḳyîdât ʿalâ risâleti’l-Yûsî fi’l-mecâz; et-Taḥrîrâtü’n-Naṣriyye ʿalâ şerḥi’r-Risâleti’z-Zeydûniyye (İbn Nübâte el-Mısrî’nin İbn Zeydûn’un risâlesi üzerine yazdığı şerhe düşülmüş notları ihtiva etmektedir); Tercemetü İbn Ḫallikân; Kitâbü Tesliyeti’l-muṣâb ʿinde firâḳi’l-aḥbâb; Tefsîru sûreti’l-Mülk; et-Tavaṣṣul li-ḥalli meşâkili’t-tevessül; el-Müʾtelif ve’l-muḫtelif (hadis râvilerinin isimleri Hakkında bir risâledir; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mustalah, nr. 290; Talʻat, nr. 212).

B) Neşirleri. 1. İbn Haldûn, Muḳaddime (Bulak 1274). Bu neşir eserin sonraki baskılarına temel teşkil etmiştir; daha sonra basılan Kitâbü’l-ʿİber’in ilk cildi bu neşri de ihtiva etmektedir. 2. Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ (Bulak 1272, 1289, 1301-1303). Hûrînî bu esere bazı notlar ve dil bilimiyle ilgili “Müveşşe’l-ḥavâşî bi-ṭırâz Naṣr el-Hûrînî” başlıklı bir bölüm ilâve etmiştir. Mustafa İnânî bu neşri gözden geçirerek tekrar yayımlamıştır (Kahire 1344). 3. İbn Hânî, Dîvân (Kahire 1274). 4. Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, Şerḥu’z-Zürḳānî (I-IV, Kahire 1279-1280). Zürkānî’nin İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾına yazdığı şerhin tahkikli neşridir. 5. Celâleddin es-Süyûtî, el-İtḳān fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân (Kahire 1279). 6. Celâleddin es-Süyûtî, el-Müzhir fî ʿulûmi’l-luġa ve en-vâʿihâ ([Bulak], 1282). 7. İbn Şâkir el-Kütübî, Fevâtü’l-vefeyât (I-II, Bulak 1283; Ebü’l-Vefâ el-Hûrînî ve Zeynüddin es-Sayyâd el-Mürsıfî ile birlikte). 8. Ebû Dâvûd, Ṣaḥîḥu süneni’l-Muṣṭafâ (baskı yeri yok, 1280 [el-Matbaatü’l-Kastaliyye]). 9. Ebû Zeyd Abdurrahman b. Abdülazîz et-Tâdilî, el-Vişâḥ ve teṣ̱ḳīfü’r-rimâḥ fî reddi tevhîmi’l-vecdi li’ṣ-Ṣıḥâḥ (Bulak 1281). 10. Muhibbüddin Efendi, Tenzîlü’l-âyât ʿale’ş-şevâhid mine’l-ebyât: Şerḥu şevâhidi’l-Keşşâf (Bulak 1281). 11. Yâfiî, Muḫtaṣaru Ravżi’r-reyâḥîn fî menâḳıbi’ṣ-ṣâliḥîn (baskı yeri yok, 1281[el-Matbaatü’l-Kastaliyye]). 12. Şehâbeddin el-Hafâcî, Şifâʾü’l-ġalîl fîmâ fî kelâmi’l-ʿArab mine’d-daḫîl (Kahire 1282). 13. Râgıb Paşa, Sefînetü’r-Râġıb ve defînetü’ṭ-ṭâlib (Bulak 1282). 14. İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, Tâcü’l-luġa ve ṣıḥâḥu’l-ʿArabiyye (Bulak 1282). Nâşirin kaleme aldığı “el-Fevâʾidü’n-nâfiʿa fi’l-luġati ʿumûmen ve fi’ṣ-Ṣıḥâḥi ḫuṣûṣan” başlıklı bir bölümü de içermektedir. 15. Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Kitâbü’l-Eġānî (I-XX, Bulak 1284-1285). 16. Demîrî, Ḥayâtü’l-ḥayevân (I-II, Kahire 1275). 17. İbn Hicce, Ḫizânetü’l-edeb (Bulak 1273). 18. Nevâcî, Ḥalbetü’l-kümeyt (Bulak 1276). Hûrînî

ayrıca Mecmûʿ min mühimmâti’l-mütûn başlıklı derleme bir eserin neşrini de gerçekleştirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Haldûn, The Muqaddimah (trc. F. Rosenthal), London 1958, tercüme edenin girişi, I, s. I-CXV; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü’t-Tevfîḳıyye, Kahire 1982, II, 85; Serkîs, Muʿcem, II, 1904-1905; Brockelmann, GAL, II, 489 vd.; Suppl., II, 726; Abdurrahman er-Râfiî, ʿAṣru Muḥammed ʿAli, Kahire 1366/1947, s. 375-376; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 492; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 351; Corcî Zeydân, Târîḫu âdâbi’l-luġati’l-ʿArabiyye, Kahire 1937, IV, 225; Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Medḫal ilâ târîḫi neşri’t-türâs̱i’l-ʿArabî, Kahire 1405/1984, s. 38, 55.

Hilal Görgün

NASR b. MÜZÂHİM

(نصر بن مزاحم)

Ebü'l-Fazl Nasr b. Müzâhim b. Seyyâr el-Minkarî et-Temîmî (ö. 212/827-28)

İlk dönem İslâm tarihçisi.

120 (738) yılında Kûfe'de doğdu; gençliğinde Bağdat'a yerleşerek babası gibi attarlık yaptı. Süfyân es-Sevrî, Şu'be, Habîb b. Hassân ve Yezîd b. İbrâhim et-Tüsterî başlıca hocalarıdır. Önde gelen öğrencileri arasında oğlu Hüseyin b. Nasr ile İbn Şâzân en-Nîsâbûrî, Nûh b. Habîb el-Kumîsî ve Ebü's-Salt el-Herevî yer alır. Kaynaklarda gulât-ı Şîa'dan ve Râfizî olduğu, haktan saptığı kaydedilmektedir. Hadis münekkitleri tarafından eleştirilmiş, rivayet ettiği hadis ve haberlerde çokça hata bulunduğu, sika ve emin sayılamayacağı belirtilmiştir. Ancak İbn Hibbân onu güvenilir râvilerin isimlerinin yer aldığı eṣ-Ṣiḳāt'ına dahil etmiş, İbn Ebü'l-Hadîd kendisinden "rivayeti sahih, hüccet ve güvenilir bir kişi" diye bahsetmiştir.

Nasr b. Müzâhim, araştırmalarını Sıffîn Savaşı'na ayıran İslâm tarihçilerinin ilkleri arasında Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ (ö. 157/773-74) ve İbn Selîm el-Ezdî'den (ö. 170/786) sonra gelir; aynı konu üzerinde eser veren Vâkıdî onun çağdaşıdır. Nasr b. Müzâhim'in günümüze parçalar halinde intikal eden yegâne eseri bu savaşla ilgili eldeki en eski metni oluşturan Kitâbü Vaḳʿati Ṣıffîn'dir. Kitabı ilk defa Ferecüllah Kâşânî Kitâbü Ṣıffîn şerḥu ġazâti emîri'l-müʾminîn adıyla 1301 (1884) yılında litografi tekniğiyle Tahran'da, 1340'ta (1921) Beyrut'ta yayımlamıştır. Daha sonra eser, Abdüsselâm Muhammed Hârûn tarafından yeniden incelenerek bir giriş ve notlar ilâvesiyle neşredilmiştir (Kahire 1365). Abdüsselâm Muhammed Hârûn eseri basıma hazırlarken birinci baskıyı kendi neşrine temel metin olarak almış, Nasr b. Müzâhim'in Taberî'nin Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk, Abdülkādir el-Bağdâdî'nin Ḫizânetü'l-edeb ve İbn Ebü'l-Hadîd'in Şerḥu Nehci'l-belâġa'sındaki rivayetlerinden de yararlanarak kitabı bir anlamda yeniden oluşturmuştur. Bu neşrin daha

sonraki baskıları yine Kahire'de gerçekleştirilmiştir (1382/1962, 1401/1981). Nasr'ın üslûbu daha çok şiir, anekdotlar ve hitabelerin yer aldığı eyyâmü'l-Arab ve kıssa yazarlarının üslûbuna benzer. Rivayet ettiği haberler için isnad oluşturma ve tarih belirtme yoluna gitmemiştir. Onun Muâviye b. Ebû Süfyân'a ve Emevîler'e karşı olan temayüllerini gizlemediği görülür. Nasr b. Müzâhim'in günümüze ulaşmayan diğer eserleri de şunlardır: Kitâbü'l-Ġārât, Maḳtelü Ḥucr b. ʿAdî, Kitâbü'l-Cemel, Maḳtelü'l-Ḥüseyn b. ʿAlî, Aḫbârü'l-Muḫtâr es̱-S̱eḳafî, Kitâbü'l-Menâḳıb, Aḫbâru Muḥammed b. İbrâhîm ve Ebi's-Serâyâ, Kitâbü'n-Nehrevân.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 138; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 282 vd.; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, VI, 157; Brockelmann, GAL, I, 313; Suppl., I, 214; a.mlf., "Nasr ibn Muzāhim, der älteste Geschichtsschreiber der Schia", Zeitschrift für Semitistik, IV, Leipzig 1926, s. 1-23; Sezgin, GAS (Ar.), I/2, s. 137-138; Hüseyin Hasan, Aʿlâmü Temîm, Beyrut 1980, s. 545; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü'ş-Şîʿa, Beyrut 1401/1981, s. 237; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerrîḫûn, Beyrut 1983, I, 182; Hüseyin b. Kāsım b. Muhammed en-Nuaymî - Hamza b. Hüseyin b. Kāsım en-Nuaymî, İstidrâkât ʿalâ Târîḫi't-türâs̱i'l-ʿArabî, Cidde 1422, VI, 138-139; C. E. Bosworth, "Naṣr b. Muzāḥim", EI² (Fr.), VII, 1017.

Mustafa Zeki Terzi

NASR b. SEYYÂR

(نصر بن سيّار)

Ebü'l-Leys Nasr b. Seyyâr b. Râfi' el-Kinânî el-Leysî (ö. 131/748)

Emevîler'in son Horasan valisi.

46'da (666) doğdu. Mudarî Kinâne'nin kollarından Benî Leys'e mensuptur. Hakkındaki ilk bilgiler, 86'da (705) Kuteybe b. Müslim'in maiyetinde iken Horasan ve Mâverâünnehir fetihlerinde gösterdiği başarılarla ilgilidir. 106'da (724-25) Müslim b. Saîd el-Kilâbî'nin Fergana seferi öncesinde orduya katılmayı reddeden Rebîa ve Ezd kabilelerini ikna etti ve zafer kazanılmasında etkili oldu. 110'da (728-29) Semerkant, kısa süre sonra da Belh valiliğine getirildi. 113'te (731) Cüneyd el-Mürrî'nin Semerkant'ı alışı sırasında İslâm ordusunun Türkler ve Soğdlar karşısında hezimete uğramaktan kurtarılmasında önemli rol oynadı. 119'da (737) Esed b. Abdullah el-Kasrî'nin Huttel seferinde görev aldı ve onun ölümünden sonra Horasan valiliğine tayin edildi (Receb 120 / Temmuz 738).

Nasr, Horasan'da selefinin körüklediği kabile çekişmelerini büyük ölçüde sona erdirdi ve sağladığı istikrarla yeni fetihlere zemin hazırladı. 121'de (739) bir kısmı üç dört yıl önce elden çıkmış olan Mâverâünnehir'e seferler düzenledi ve Semerkant'ı Soğdlar'dan geri alıp 20.000 kişilik ordusuyla Üşrûsene (Uşrusana) üzerinden Şâş'a kadar ilerledi. Mürciî isyancı Hâris b. Süreyc tarafından da desteklenen Türk kumandanı Kürsûl'ü ele geçirerek öldürttü. Barış isteyen Şâş hâkimiyle Hâris b. Süreyc'i ülkesinden çıkarması şartıyla anlaşma yapması üzerine Hâris Fârâb'a kaçtı. Nasr da Fergana'yı barış yoluyla teslim alıp Seyhun'u geçmeden geri döndü. Nasr, Mâverâünnehir'i tekrar hâkimiyet altına aldıktan sonra bölgede istikrarı sağlamaya ve ekonomiyi canlandırmaya çalıştı. Bu arada eyalet merkezini bölgedeki diğer şehirlere uzak olan Belh'ten Merv'e nakletti ve önemli bir vergi reformu yaparak mevâlîden cizye alınmasına nihayet verdi. Bu vergiyi 30.000 kadar mühtediden kaldırırken daha önce muaf tutulan 80.000 zimmîye yükledi. Ayrıca haracî arazileri sınıflara ayırıp farklı miktarlarda

vergi koydu. Türkler'le birlikte kendilerine karşı savaşmış olan isyancı Soğdlar'ın topraklarına dönmelerine izin verdi. 123 (741) yılında tarımı güçlendirmek için düzenlemeler yaptı ve Çin'e ticarî ilişki kurmak amacıyla bir heyet gönderdi.

Irak Valisi Yûsuf b. Ömer es-Sekafî 123'te (741) halifeye başvurarak çok yaşlandığını, gözlerinin iyi görmediğini ve sefere çıkamadığını söylediği Nasr'ın valilikten alınmasını önerdi. Fakat Nasr'ı iyi tanıyan ve ona güvenen Hişâm b. Abdülmelik bunu kabul etmedi. Hişâm'dan sonra tahta çıkan II. Velîd de Nasr'ı görevinde bıraktı; ancak Nasr'ı çekemeyen Yûsuf b. Ömer'in para vaadi karşılığında Horasan'ın tekrar Irak vilâyetine bağlanmasına razı oldu. Böylece Nasr'ı emri altına alan Yûsuf b. Ömer onu görevinden uzaklaştırmayı planlarken halifenin öldürülmesi sebebiyle bunu başaramadı. Nasr yeni halife III. Yezîd zamanında da yerini korudu ve tekrar ekonomik konularla ilgilenmeye başladı; bu arada Çin'e yeni bir ticaret heyeti gönderdi (126/744).

Valiliğinin altıncı yılında Cüdey‘ b. Ali el-Kirmânî el-Ezdî'nin Mühellebîler'in intikamını almak bahanesiyle, fakat aslında asker ücretlerinin nakit yerine kıymetli eşya ile ödenmesinden dolayı başlattığı isyanla karşılaşan ve onun yanı sıra Hâris b. Süreyc'le de uğraşmaya devam eden Nasr, onların birleşik kuvvetlerinin karşısında tutunamayarak Merv'den Nîşâbur'a çekilmek zorunda kaldı. Ancak bu sırada birbirlerine düşen âsiler arasında çıkan savaşta Cüdey‘ Hâris'i, daha sonra da Hâris'in oğlu Cüdey‘i öldürdü; böylece Nasr Merv'i tekrar ele geçirdi (129/747).

129 yılının sonlarında (747 sonbaharı) Ebû Müslim-i Horasânî kuvvetlerinin süratle artması Horasan'da kendi aralarında savaşmakta olan Arap kabilelerini ona karşı birleştirmiş, Ali b. Cüdey‘ ve Şeybân b. Seleme el-Harûrî gibi isyancılar Nasr'la ittifak kurmuşlardı. Ancak Ebû Müslim, babasını Nasr'ın öldürttüğüne inandırdığı Ali'nin ittifaktan ayrılıp kendisine katılmasını sağladı ve birlikte Nasr'ın üzerine yürüdüler. Merv'i onlara bırakmak zorunda kalan Nasr (9 Cemâziyelevvel 130 / 15 Ocak 748), sırasıyla Serahs, Tûs ve Nîşâbur'a çekildi. Tûs'u ele geçiren Abbâsî nakib ve kumandanlarından Kahtâbe b. Şebîb, kendisini durdurmaya çalışan Nasr'ın oğlu Temîm'i yenip öldürdükten sonra Nîşâbur'a yöneldi. Bunu duyunca Kūmis'e, halifenin emriyle Irak Valisi Yezîd b. Ömer'in

gönderdiği ordunun Kahtabe tarafından hezimete uğratılmasının ardından Rey'e çekilen Nasr orada hastalandı ve Hemedan'a götürülürken Sâve'de öldü (12 Rebîülevvel 131 / 9 Kasım 748).

Kaynaklarda ihtiyatlı, siyaseti iyi bilen, cömert, fesahat ve belâgat sahibi başarılı bir vali olarak tanıtılan Nasr'ın Horasan'da o döneme kadar görülmemiş bir refah sağladığı kaydedilmektedir. Vergi reformu ve imar faaliyetleri yanında divan defterlerini Pehlevîce'den (Orta Farsça) Arapça'ya çevirtmiştir. Aynı zamanda şair olan Nasr'ın şiirleri, Abdullah el-Hatîb tarafından derlenerek Dîvânü Naṣr b. Seyyâr adıyla yayımlanmıştır (Bağdat 1972).

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 359, 366, 370, 388-391, 396-397; Belâzürî, Fütûh (Fayda), bk. İndeks; a.mlf., Ensâbü'l-eşrâf (nşr. Mahmûd Firdevs el-Azm), Dımaşk 1998-2000, III, 133, 136, 144-153; X, 28-29; Ya'kūbî, Târîḫ, s. 312, 326, 332-333, 340-342; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; Nerşahî, Târîḫu Buḫârâ (trc. ve nşr. Emîn Abdülmecîd Bedevî - Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî), Kahire 1385/1965, s. 21, 24, 89-90; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 216-219, 225-233, 251-256, ayrıca bk. İndeks; M. A. Shaban, The Abbasid Revolution, Cambridge 1970, s. 92, 103, 108, 117-118, 123-137; E. L. Daniel, The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule, 747-820, Minneapolis 1979, s. 44-58, 74-86; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 247-253; Mehmet Yıldırım, Nasr b. Seyyâr ve Zamanı (yüksek lisans tezi, 1990), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Yusuf Kısa, Nasr b. Seyyâr ve Emevîlerin Yıkılışı Yıllarında Türk Yurtlarının Siyasî Durumu (yüksek lisans tezi, 1994), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Nahide Bozkurt, Oluşum Sürecinde Abbasi İhtilali, Ankara 2000, bk. İndeks; Osman Aydınlı, Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 251-262, 269-280; H. A. R. Gibb, Orta Asya'da Arap Fetihleri (trc. Hasan Kurt), Ankara

2005, s. 82-103, 106-112; Muhammed b. Nâsır b. Ahmed, “Naṣr b. Seyyâr ve es̱eruhû fî Bilâdi’ş-şarḳ”, Mecelletü Câmiʿati’l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, sy. 25, Riyad 1420/1999, s. 437-562; K. V. Zetterstéen, “Nasr b. Sayyâr”, İA, IX, 107-109; C. E. Bosworth, “Naṣr b. Sayyār”, EI² (İng.), VII, 1015-1016.

Nahide Bozkurt

NASR SÛRESİ

(سورة النصر)

Kur’ân-ı Kerîm’in yüz onuncu sûresi.

Medine döneminde nâzil olmuştur. Bütün olarak indirilen son sûredir. Nüzûl zamanı Hakkında ileri sürülen farklı görüşler içinde sûrenin Vedâ haccı sırasında (Zilhicce 10 / Mart 632) nâzil olduğunu belirten rivayet ağırlık kazanmakla birlikte İslâmiyet’in hızla yayılmaya başladığı 7 veya 8 (628 veya 629) yılında indiğini kabul edenler de vardır (Âlûsî, XXX, 676; M. Tâhir İbn Âşûr, XXX, 514-515). Üç âyet olup fâsılası “ا، ح” harfleridir. Adını ilk âyetinde geçen nasr (yardım) kelimesinden alır. “İzâ câe nasrullah” ve Hz. Peygamber’in vefatına işaret ettiği için Tevdî (vedâ) sûresi olarak da isimlendirilir.

Daha önce nâzil olan âyetlerde Allah Teâlâ hidayet ve hak dinle gönderdiği peygamberine zafer vereceğini vaad etmişti (et-Tevbe 9/32-33; es-Saf 61/8-9). Bu sûrede ilâhî yardımın gelip fethin gerçekleştiği ve insanların gruplar halinde Allah’ın dinine girdiği belirtilmiş, Resûlullah’tan Cenâb-ı Hakk’ı övgü ifadeleriyle yüceltmesi ve bağışlanma talebinde bulunması istenmiştir. Sûrede geçen “ilâhî yardım ve zafer” (nasr, feth) Hakkında değişik görüşler ileri sürülmüştür. Hz. Peygamber ve ashabı, vahyin başlangıcından itibaren Hudeybiye Antlaşması’na kadar (6/628) büyük sıkıntılar çekmişti. Yirmi yıla yaklaşan bu süre içinde müslümanlar maddî ve mânevî bakımdan donandıktan sonra ilâhî nusret ve zafer dönemi gelmiş ve Resûl-i Ekrem’in vefatından iki üç ay öncesinde başarı kemal noktasına ulaşmıştır. Sûrede bu hususa işaret edilerek son peygamberden ebedî âleme geçiş hazırlıklarına başlaması ima edilmiştir. Nitekim bazı kaynaklarda Resûl-i Ekrem’in sûreden böyle bir işaret aldığını ifade ettiği kaydedilmektedir (meselâ bk. Müsned, I, 217, 338; Taberî, XV, 434).

Hz. Âişe’den gelen rivayetlerde Resûlullah’ın Nasr sûresinin nüzûlünden sonra namaz sırasında ve diğer zamanlarında Allah’ı tesbih edip O’na hamd ettiği ve istiğfarda bulunduğu belirtilmektedir (Buhârî, “Tefsîr”, 110/1-2;

Müslim, “Ṣalât”, 218-220). Hz. Peygamber’in bu dua ve niyazını bir şükür ifadesi, ebediyet âlemi için bir hazırlık ve ümmeti için örnek olarak değerlendirmek mümkündür. Nasr sûresinde ayrıca müminlere elde ettikleri zafer ve gücün, benimsedikleri dinin yerleşip yayılması şeklindeki nimetlere karşılık Allah’a hamdederek şükürde bulunmaları, mânevî sahada gelişmeleri için Allah’tan mağfiret dilemeleri yönünde mesaj verilmektedir.

Nasr sûresinin fazileti Hakkında Enes b. Mâlik’ten rivayet edilen ve diğer bazı sûreleri de kapsayan hadiste “İzâ câe nasrullah” sûresinin Kur’an’ın dörtte birine denk olduğu ifade edilmiştir (Müsned, III, 146-147, 221; Tirmizî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 7; sıhhatinin değerlendirilmesi için bk. Müsned [Arnaût], XIX, 472-473; XXI, 32-33; İbrâhim Ali, s. 381-382). Bu oran Kur’an muhtevasının tevhid, nübüvvet, dünya ve âhiret ahkâmı şeklinde dört bölümde özetlenmesi ve Nasr sûresinin peygamber gönderme amacını teşkil eden “insanların dine girmesi” olgusunu temsil etmesi biçiminde açıklanmıştır (a.g.e., s. 382). Bazı kaynaklarda nakledilen, “İzâ câe nasrullah sûresini okuyan kimseye Mekke’nin fethedildiği gün Muhammed’le birlikte bulunan gazilerin sevabı verilir” meâlindeki hadisin (Zemahşerî, IV, 295; Beyzâvî, IV, 460) mevzû olduğu kabul edilmiştir (Muhammed et-Trablusî, II, 729).

Nasr sûresi Hakkında yazılan eserlerden bazıları şunlardır: İbn Receb, Tefsîru sûreti’n-Naṣr (İbn Kayyim’in Tuḥfetü’l-vedûd adlı eseriyle birlikte, Lahor 1339; nşr.

Muhammed b. Nâsır el-Acmî, Küveyt 1407/1986; nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, Kahire 1987); Muhammed b. İbrâhim el-Hüseynî, Tefsîru sûreti’n-Naṣr (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 62); Ali b. Mustafa el-Erbîlî, Tefsîru sûreti İẕâ câʾe naṣrullāh (İÜ Ktp., AY, nr. 2202); Âlî Mustafa, ʿİzzetü’l-ʿaṣr fî tefsîri sûreti’n-Naṣr (TSMK, Revan Köşkü, nr. 201); Üveys b. Muhammed Üskûbî (Veysî), Ġurretü’l-ʿaṣr fî tefsîri sûreti’n-Naṣr (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3635); Mehmet Fevzi Sevilmiş, Nasr Suresinden Bazı Hakikatler (İzmir 1956).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 217, 338; III, 146-147, 221, a.e. (Arnaût), XIX, 472-473; XXI, 32-33; Buhârî, “Tefsîr”, 110/1-2; Müslim, “Ṣalât”, 217-220; Tirmizî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 7; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XV, 434; Vâhidî, Esbâbü’n-nüzûl (nşr. Seyyid el-Cümeylî), Beyrut 1410/1990, s. 401; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 293-295; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXXII, 149-164; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Beyrut 1410/1990, IV, 460; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, Kahire, ts. (Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), IV, 561-563; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408, II, 729; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî (nşr. M. Ahmed el-Amed - Amr Abdüsselâm es-Selâmî), Beyrut 1421/2000, XXX, 676; M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, Beyrut 1421/2000, XXX, 514-515; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, Feżâʾilü süveri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 381-382; Mahbûbe Müezzin, “Sûre-i Naṣr”, DMT, IX, 421-422.

M. Kâmil Yaşaroğlu

NASRÂBÂDÎ, İbrâhim b. Muhammed

(إبراهيم بن محمّد نصر آبادي)

Ebü'l-Kāsım İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed b. Mahmeveyh en-Nasrâbâdî (ö. 367/978)

İlk devir sûfîlerinden, muhaddis.

Nîşâbur'un Nasrâbâd mahallesinde doğdu. Şeyhülcibâl diye tanınan Kirmanşahlı sûfî İbrâhim b. Şeybân'dan hadis, fıkıh, tarih ve tasavvuf ilimlerini tahsil etti. Genç yaştan itibaren hadis ilmine özel bir ilgi duydu. Hadis toplamak için Horasan şehirlerinin yanı sıra İran, Irak, Suriye ve Mısır'ı dolaştı. Fakih ve muhaddis Ebû Bekir el-Ebherî ile muhtemelen, on beş yıl kaldığı Bağdat'ta göRüştü. Rivayetlerinin çoğu, kendisinden bütün musanneflerini dinlemek için uzun müddet beraber bulunduğu hocalarından İbn Ebû Hâtim'e dayanır. Sülemî ve Hatîb el-Bağdâdî tarafından sika olarak nitelenen Nasrâbâdî'den Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Ebû Hâzim el-Abdûyî, Ebü'l-Alâ Muhammed b. Ali el-Vâsıtî, Ebû Ali ed-Dekkāk ile birlikte bir topluluk hadis rivayet etmiştir.

Nasrâbâdî Ebû Bekir eş-Şiblî'ye mürid olduktan sonra muhtemelen şeyhiyle birlikte Nîşâbur'dan ayrıldı. Memleketine yirmi yılı aşkın bir süre sonra 340'ta (952) döndüğüne göre Şiblî'ye 320 (932) yılından önce intisap etmiş olmalıdır. Ebû Ali er-Rûzbârî, Ebû Muhammed el-Mürtaiş gibi sûfîlerle sohbet eden Nasrâbâdî, Mekke'de Ebû Osman el-Mağribî ile göRüştü. Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî ve Ebû Ali ed-Dekkāk onun ileri gelen müridlerindendir.

Hallâc-ı Mansûr'un takipçilerinden olan Nasrâbâdî uzun bir ayrılıktan sonra döndüğü Nîşâbur'da görüşlerini herkese açık olmayan sohbet meclislerinde yaymaya başladı. Nebî ve sıddîkların ardından en büyük muvahhid olarak

nitelediği Hallâc'ın ruh konusundaki görüşlerini savunması sebebiyle hakarete uğradı, dövüldü ve hapsedildi. Ruhun yaratılmadığını iddia ettiği şeklindeki suçlamaya, "Hayır! Ben sadece 'ruh yaratılmıştır' ifadesini kullanmıyorum, 'ruh rabbimin emrindendir' (el-İsrâ 17/85) diyerek Allah'ın dediğini söylüyorum" şeklinde cevap verdiyse de eleştirilmekten kurtulamadı. Onun, kelâmcı ve fakih Ebû İshak el-İsferâyînî'nin Nîşâbur Camii'nde ruhun yaratıldığına dair yaptığı vaazdan etkilenerek bu görüşünden döndüğü kaydedilmektedir (Bedrân, II, 251). Nasrâbâdî'nin hıristiyan mezarlarını ziyaret ederek etrafında tavaf yapması da eleştiri konusu olmuştur. Bu davranışının Kâbe'yi küçümsediği anlamına geldiğini söyleyenlere böyle bir niyeti olmadığını, ikisini de Allah'ın yarattığını, ancak Kâbe'deki faziletin diğerinde bulunmadığını belirtmiş, böyle bir davranışın Allah'ın yaratığı olduğu için köpeğe ikramda bulunan kimsenin davranışına benzediğini söylemiştir. Ferîdüddin Attâr, onun aşk ve muhabbet galebesiyle beline zünnar bağlayıp Mecûsîler'in ateşkedelerini tavaf ettiğini kaydeder (Tezkiretü'l-evliya, s. 785).

Kırk defa hac yaptığı belirtilen Nasrâbâdî hayatının sonlarına doğru Mekke'ye yerleşip kendisini tamamen ibadete verdi. Bu yolculuğu sırasında ona refakat eden müridi Sülemî, seyahatin şeyhin hayatının sonuna doğru gerçekleştiğini belirttiği halde tarihini yanlışlıkla 336 (948) olarak kaydetmiştir. Diğer müellifler ise bu seyahatin 365 (976) ya da 366 (977) yılında gerçekleştiğini belirtir. Nasrâbâdî 367 yılı Zilhiccesinde (Temmuz 978) Mekke'de vefat etti ve Fudayl b. İyâz'ın yanına gömüldü. Ferîdüddin Attâr ve Abdurrahman-ı Câmî, diğer müelliflerin aksine şeyhin ölüm tarihini 372 (982-83) olarak zikretmektedir. Oğlu Ebû İbrâhim İsmâil kendisi gibi sûfî ve muhaddistir.

Vâizlik, zâhidlik ve sûfîliğinin yanı sıra tarih bilgisine özellikle vurgu yapılan Nasrâbâdî'ye göre Hak'tan gelen bir cezbe insan ve cin topluluğunun ibadetinden daha üstündür. "Sana Hak'tan bir şey göründüğünde ne cennete ne de cehenneme aldır, fakat o hal geçince Hakk'ın yüce kıldığını sen de yüce kıl" diyen Nasrâbâdî'nin galebe ve vecd halindeyken bu tür davranışlarda bulunmuş olmakla birlikte genellikle şeriat çizgisinden sapmamaya çalıştığı görülmektedir. Nitekim tasavvufun aslını Kitap ve Sünnet'e sarılmak, hevâ ve bid'attan el çekmek, pîrlere saygılı olmak, halkın hatalarını hoş görmek, dost ve arkadaşlarla iyi

geçinmek, güzel ahlâklı olmak, evrâda devam etmek, ruhsatlara yanaşmamak ve te'vil yapmamak şeklinde tanımlamış, bu çerçevede şeriata uymayan ya da şüpheli olan şeylerden kaçınmanın gerekliliği üzerinde durmuştur. Ona göre Hakk'a yakın olmak farzları eda etmekle, mârifet sünnete uymakla, muhabbet nâfilelere devam etmekle kazanılabilir. Nasrâbâdî velâyetin son merhalesini nübüvvetin başlangıcı olarak nitelemiş, Hz. Peygamber'in mârifete dair konulardan söz etmemesinin onun kemalinden kaynaklandığını söylemiş, bir şeyde kemale erenin o şeyden az söz ettiğini belirtmiştir. Sülemî ve Attâr, onun topladığı hadisleri kaydettiği bir kitabından bahsetmekteyse de eser günümüze ulaşmamıştır. Kaynaklarda sadece birkaç beyit şiiri kaydedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 484-488; Halîfe en-Nîsâbûrî, Telḫîṣ-i Târîḫ-i Nîşâbûr (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran, ts. (Kitâbhâne-i İbn-i Sînâ), s. 161; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VI, 169-170; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 193-194; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 263-264; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 492-493; Bedrân, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ, II, 249-253; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 412; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü'l-evliya (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 785-792; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, III, 310-311; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. Cenân Celîl Muhammed), Bağdad 1990, s. 197-198; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 263-267; a.mlf., el-ʿİber, II, 125; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 351-380, s. 367-371; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VIII, 81-83; Safedî, el-Vâfî, VI, 117-118; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, II, 387-388; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1419/1998, XIV, 819-820; Fâsî, el-ʿİḳdü's-s̱emîn, III, 237-239;

İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IV, 129; Zekeriyyâ el-Ensârî, Netâʾicü'l-efkâri'l-ḳudsiyye, Beyrut 1420/2000, I, 22-25; Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 105; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, IV, 356-358; Sezgin, GAS, I, 663; Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Mevsûʿatü ʿulemâʾi'l-müslimîn fî târîḫi Lübnân el-İslâmî: Ricâlü'l-ḥadîs̱ ve'l-ʿulûmi'l-insâniyye, Beyrut 1984, I,

252-255; Meryem Sâdıkī, “Ebü’l-Ḳāsım Naṣrâbâdî”, DMBİ, VI, 181-182.

Reşat Öngören

NASRÂBÂDÎ, Muhammed Tâhir

(محمّد طاهر نصر آبادي)

(ö. 1091/1680’den sonra)

Tezkire yazarı ve şair.

1027’de (1618) İsfahan yakınlarındaki Nasrâbâd köyünde doğdu. Dedesi Hâce Sadreddin Ali zengin bir toprak sahibi olup aile daha sonra bilinmeyen sebepler yüzünden mal varlığını kaybedince Hindistan’a göç etti. Nasrâbâdî gençlik döneminin ardından Meşhed, Necef ve Mekke’ye yaptığı seyahatten sonra İsfahan’a yerleşerek şair ve âlimlerin devam ettiği bir kıraathanede çalışmaya başladı. Bu sırada edebî ve ilmî sahada kendini yetiştirdi. Dönemin önde gelen âlimlerinden Âkā Hüseyin Hânsârî’den ders aldı. Safevî Şahı Süleyman’ı şiirleriyle övünce onun ilgisine mazhar oldu. İlerlemiş yaşında İsfahan yakınlarında Lunbân Camii’ne çekilerek tezkiresini kaleme almaya başladı. “Sâib” ve “Kelîm” mahlaslarıyla şiir yazmışsa da bu alanda kabul görmediğinden divanı günümüze ulaşmamıştır. Tezkiresini tamamladığı 1091 (1680) yılından sonra Nasrâbâd’da vefat etti. Oğlu Bedîüzzaman Mirza Bedî İsfahânî, Sultan Hüseyin Şah döneminde “melikü’ş-şuarâ” unvanıyla şöhret bulmuştur.

Eserleri. 1. Teẕkire-i Naṣrâbâdî. Safevî döneminde yaşamış şairlerin biyografisini içeren tezkire Şah Süleyman’a sunulmuştur. Eser, şiir söyleyen Safevî şehzade ve hükümdarlarından bahsedilen bir mukaddime ile şairlerin anlatıldığı alt başlıklar halinde beş bölümden meydana gelmiştir. 1083’te (1672) şaha sunulmuşsa da 1091 (1680) veya 1093 (1682) yılına kadar telifine devam edildiğine dair bilgiler mevcuttur. 1115 (1703) yılına kadar uzanan bazı olayların yer aldığı tezkireye Nasrâbâdî’nin ölümünden sonra eklemeler yapıldığı anlaşılmaktadır. Eserde şairlerin hayat hikâyeleri kısaca yazılmış ve ardından şiirlerinden örnekler verilmiştir. Müellif daha önce kaleme alınan tezkirelerden faydalanmış, özellikle Tuḥfe-i Sâmî’den etkilenmiştir. Yazıldığı dönemin sosyal, kültürel ve edebî tarihi açısından önem taşıyan tezkire Vahîd Destgirdî (Tahran 1317 hş.) ve Ahmed

Müdekkik Yezdî (Tahran 1378 hş.) tarafından neşredilmiştir. 2. Gülşen-i Ḫayâlât. Nasrâbâdî'nin nazım ve nesir yazılarından meydana gelmiştir (Safâ, V/3, s. 1786). Nasrâbâdî'nin bir mektubunu Abbas İkbâl-i Âştiyânî yayımlamıştır (Mecelle-i Yâdigâr, II/4 [Tahran 1324 hş.], s. 47-50).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Tâhir Nasrâbâdî, Teẕkire-i Naṣrâbâdî (nşr. Vahîd Destgirdî), Tahran 1361 hş., neşredenin girişi, s. e-z; A. Sprenger, A Catalogue of the Arabic Persian and Hindustany Manuscripts of the Libraries of the King of Oudh, Calcutta 1854, s. 88-108; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 368-369; Storey, Persian Literature, I/2, s. 818-821; Safâ, Edebiyyât, V/3, s. 1784-1787; Ahmed Gülçin-i Meânî, Târîḫ-i Teẕkirehâ-yi Fârsî, Tahran 1348 hş./1969, I, 397-404; Mihrân Efşârî, "Teẕkire-i Naṣrâbâdî", Dânişnâme-i Cihân-i İslâm, Tahran 1380/2002, VI, 793-795.

Rıza Kurtuluş

NASRÂNÎ

(نصراني)

İslâm kaynaklarında hıristiyanları ifade etmek için kullanılan kelime

(bk. HIRİSTİYANLIK).

NASREDDİN HOCA

(ö. 683/1284 [?])

Türk mizah kahramanı.

Yaşadığı dönem, doğum ve ölüm yılları, tarihî kişiliği ve ailesi Hakkındaki bilgiler tartışmalıdır. Yaşadığı dönem ve yöre Hakkındaki en önemli kanıtlar Akşehir'deki türbesi, soyundan geldikleri söylenen kişilere ait mezar taşı kitâbeleri ve adına kurulmuş olan vakıfla ilgili Fâtih Sultan Mehmed devrine ait bir arşiv belgesidir. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Nasreddin Hoca, Sivrihisar'ın Hortu köyünde 605 (1208) yılında doğdu. Köyün imamı olan babası Abdullah'tan sonra bu görevi kendisi üstlendi. Ardından Akşehir'e göç etti, burada kadılık yaptı ve 683 (1284) yılında öldü. Eskiden Hortu köyünde Nasreddin Hoca'ya ait olduğu rivayet edilen bir ev harabesinin ve onun soyundan geldiklerini söyleyen kimselerin bulunduğu birçok kaynakta belirtilmektedir. Ayrıca Mükrimin Halil Yinanç, bir gezisi sırasında hocanın oğullarına ait mezar taşlarını Sivrihisar'a yakın Sultana köyünde gördüğünü söylemiştir (Topçuoğlu, s. 17). Nasreddin Hoca'nın kızlarından birine nisbet edilen bir mezar taşı da Sivrihisar'da bulunmuştur (Gölpınarlı, s. 10). İstanbul'un ilk kadısı ve Fâtih Sultan Mehmed'in hocası Hızır Bey'in de Sivrihisarlı ve annesinin hocanın torunu olduğuna dair bilgilere kaynaklarda rastlanmaktadır.

Nasreddin Hoca'yı başta Evliya Çelebi olmak üzere (Seyahatnâme, III, 16) bazı tarihçiler ve araştırmacılar I. Murad, Yıldırım Bayezid ve Timur'un çağdaşı gibi göstermişlerdir. Hatta Evliya Çelebi hoca ile Timur arasında geçen bir konuşmayı nakleder (a.g.e., a.y.). Ancak bu iddialar doğru değildir. Çünkü Timur ile konuşan kişi İskendernâme sahibi şair Ahmedî'dir (Lâmiî Çelebi, s. 92-93, 168). İsmail Hami Danişmend, Paris Bibliothèque Nationale'de kayıtlı (nr. 1553) eksik bir Farsça Selcuḳnâme'ye dayanarak Nasreddin Hoca'nın, uç beyi iken Kastamonu'da hâkimiyet kuran Çobanoğulları'ndan Yavlak Arslan'ın oğlu Nâsırüddin Mahmud olduğunu ileri sürmüştür (Cumhuriyet gazetesi, 23 Teşrînisâni 1940). Bu iddianın da doğru olmadığını İbrahim Hakkı Konyalı çeşitli

belgelere dayanarak ortaya koymuştur (Nasreddin Hocanın Şehri Akşehir, s. 733-753). Mikâil Bayram, Nasreddin Hoca Hakkında yapılmış araştırmalar sonucu varılmış

ortak kanaatleri göz önünde bulundurmadan kaleme aldığı iki çalışmada birtakım varsayımlardan hareketle hocanın Ahî Evran diye bilinen Hâce Nasîrüddin Mahmûd el-Hûyî olduğunu kesin bir dille ifade etmiştir (bk. bibl.).

Fıkraları dikkatle incelendiğinde müslüman Türk halkının mizah sembolü olan Nasreddin Hoca'nın hazırcevap, insanları kırmadan doğruyu söyleyen, yeri geldiğinde kendisiyle de alay etmeyi bilen bir tip olduğu görülür. Fıkralarının çoğunda sıradan bir köylü gibi tarlasında, bağında çalışır, ormana odun kesmeye gider, zaman zaman da şehre iner. Bu şehir çok defa Akşehir, Sivrihisar veya Konya'dır. Ancak hocanın bazan bir âlim, bazan bir bilge kişi, bazan kadı, tabip, hoca ve elçi kişiliğine büründüğü de görülür.

Nasreddin Hoca fıkralarında yer alan konular, Batı ve Doğu ülkelerindeki yaygın fıkralarda işlenenlerle kıyaslandığında bunların Tayland, Pencap ve Türkistan ile Almanya, Fransa, İngiltere, İber yarımadası, Baltık ülkeleri ve İskandinavya, Kuzey Afrika, Mısır ve Sudan dahil engin bir coğrafyayı kapsadığı görülür. Bu temaların bir kısmı tesadüf veya tabii benzerlikle açıklanabilirken birçoğunun aynı kaynaktan geldiği anlaşılmaktadır. Dikkat çeken diğer bir husus da başta Araplar'ın Cuhâ'sı olmak üzere Almanlar'ın Till Eulengspiegel'i, Amerikalılar'ın Paul Bunyan'ı, Bulgarlar'ın Hıtar Petar'ı, İngilizler'in Joe Miller'i, İtalyanlar'ın Bertoldo'su, Ruslar'ın Balakirew'i, Yugoslavlar'ın Kerempuh ve Era'sı, Japonlar'ın Ikkyu'suna ait fıkraların hocanın fıkralarıyla benzerlik göstermesidir (Sakaoğlu, s. 117). Hatta Türkiye'de bile hoca ile ilişkilendirilebilecek Karagöz, Hacivat, Ebleh Mehmed gibi tipler vardır. Ancak tarihî gerçek ne olursa olsun Anadolu'dan yayılan Nasreddin Hoca fıkralarının Doğu İslâm zekâsının özel bir ürünü olduğu kabul edilmektedir. Bu durum onu bütün Doğu İslâm dünyasının ortak kahramanı yapmıştır. Türkistan'da Çin sınırındaki İli vadisinden Kafkasya'ya, İran Azerbaycanı'ndan Arabistan'a, Türkiye, Mısır ve Akdeniz kıyılarından Tunus, Kırım ve Kazakistan'a kadar her yerde hoca vardır. Daha önce Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetinde kalmış

Romanya, Bulgaristan, Sırbistan, Hırvatistan, Yunanistan ve Arnavutluk'ta da Nasreddin Hoca fıkralarına yaygın biçimde rastlanmaktadır.

Hocaya mal edilen fıkraların bir kısmının kaba ve çirkin olayları konu edindiği ve ahlâk dışı olduğu görülür. Müslüman Türk halkının, başta dinî inancı olmak üzere ahlâk anlayışı ve gelenekleriyle bağdaşmayan bu fıkraların Nasreddin Hoca'ya ait olmadığı, sonradan hocaya mal edildiği kesindir (Kurgan, s. 82-83; Başgöz, s. 108). Birkaçı dışında tek vakıa üzerine kurulan Nasreddin Hoca fıkraları hakaret içermeyen, açık ve dışa dönük, incitmeden eğiten mizahî yaklaşımların en güzel örnekleridir. Aykırı konuşmayı seven, aklıselimi kuvvetli, neşeli, babacan bir tip olan hocanın mizahı hiciv gibi yıkıcı değil yapıcıdır; bu yönüyle iyi niyet timsalidir. Fıkralarda alay ve eleştiri okları çoğunlukla ev, sokak, aile, toplum, iş hayatı, din, yargı sistemi, ekonomi, otorite, dostluk gibi hayatın her safhasını ilgilendiren konulara yönelmiştir. Bu fıkralar arasında bir maksadı açıklamak, bir düşünceyi desteklemek için atasözü yerine kullanılanları da vardır. Böylece Türk halkının aklıselimini, duyuş ve düşünüş özelliklerini ifade etmiş olur. Tahkiye ve diyalog dengesine dayanan Nasreddin Hoca fıkralarının halk tarafından büyük kabul görmesinin bir sebebi de bu özellikleridir.

Çok yönlü bir mizah içeren Nasreddin Hoca fıkralarının genel nitelikleri güldürücü, düşündürücü, öğretici, eğlendirici ve şaşırtıcı olmalarıdır. Sözden doğan mizahın durumdan doğan mizahtan fazla oluşu bu fıkraların diğer bir özelliğidir. Hocanın mizah anlayışının dayandığı esasları şöylece sıralamak mümkündür: Güldürücü durum ve sözler, zıtlık, kelime oyunları, şaşırtıcı zekâ oyunları, ölümle alay, şaşırtıcı davranış ve sözler, abartma, ima-taşlama ve çağrışım. Bu fıkraların genel yapısında Osmanlı Türk toplumunun tarihî gelişimi içinde birlikte yaşamış olan karşıt iki sosyal çevre görülür. Biri gelenekçi, ikincisi değişmelerden yana olan çevredir. Her insanda çeşitli ölçülerde bulunan bu iki ruh hali sosyal anlamda yönetenle yönetilen arasındaki kültür çatışmasını içerir.

Nasreddin Hoca fıkralarının yaygın anlatımı sonucunda oluşmuş, günümüzde de kullanılan birçok deyim ve telmih vardır. Bunlar arasında atasözü niteliği kazanmış olanlar çoğunluktadır. "Dağ yürümezse abdal yürür"; "El elin eşeğini türkü çağıra çağıra arar"; "Sahibi ölmüş eşeği kurt

yer" atasözleriyle "bindiği dalı kesmek", "buyurun cenaze namazına", "ince eleyip sık dokumak", "yok devenin başı" deyimleri bunlardan sadece birkaçıdır (Tokmakçıoğlu, s. 41-43; Özbek, s. 24-25). Klasik Türk edebiyatında Nasreddin Hoca fıkralarından birkaçı ahlâkî-didaktik mesnevilerde (Güvâhî, Pendnâme; Yahya Bey, Gencîne-i Râz, Usulnâme; Nev'îzâde Atâyî, Sohbetü'l-ebkâr) kıssadan hisse çıkarmaya yönelik olarak zikredilmiş, bazan da sosyal eleştiriye dayanak olarak yer almıştır.

Hoca ile ilgili fıkra kitaplarında 500'ü aşkın fıkra yer almaktaysa da genellikle benimsenmiş ölçüler çerçevesinde bu sayı 300 civarındadır. Nasreddin Hoca'nın fıkraları sözlü kaynaklardan derlenerek yazıya geçirilmiştir. Hocadan söz eden en eski yazma eser olan Saltuknâme'de (885/1480) ona ait iki fıkra yer alır. Yazılış tarihi bilinen en eski yazma (979/1571) Hüseyin adında birine ait olan Hikâyât-ı Kitâb-ı Nasreddin adlı eserde kırk üç fıkra vardır. Nasreddin Hoca fıkralarının resimli ilk baskısı, Letâif-i Nasreddin adıyla 1299 r. (1883) yılında Mehmed Tevfik (Çaylak) tarafından yapılmıştır. Bu eserde yetmiş bir fıkra mevcuttur. Mustafa Duman'ın yaptığı bir çalışmada başta Nasreddin Hoca fıkralarını ihtiva eden elli dokuz yazma ve elli dokuz Arap harfli basma olmak üzere hoca ile ilgili 2064 kitap tanıtılmıştır

(bk. bibl.). M. Fuad Köprülü Nasreddin Hoca'nın elli fıkrasını hece vezniyle, Orhan Veli yetmiş fıkrayı serbest vezinle manzum olarak yayımlamış, hocanın fıkralarından hareketle Ragıp Şevki Yeşim Nasrettin Hoca Dünyayı Güldüren Adam ismiyle biyografik bir roman kaleme almıştır (İstanbul 1966). Polonya Poznan'daki Türkçe ve Farsça yazmalar arasında XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yazıldığı tahmin edilen Nasreddin Hoca'nın Mansıbı Taklid Oyunu adlı eseri Metin And Latin harfleriyle yayımlamıştır (bk. bibl.). Son yıllarda bazı özel ve resmî kuruluşlar tarafından Nasreddin Hoca adına sempozyumlar, çeşitli yarışma ve şenlikler düzenlenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lâmiî Çelebi, Latifeler (haz. Yaşar Çalışkan), İstanbul 1997, s. 92-93, 168; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 16; Bereketzâde İsmail Hakkı, Yâd-ı Mâzî, İstanbul 1332, s. 252; Köprülüzâde Mehmed Fuad, Nasreddin Hoca, İstanbul 1918, s. 5-12, 227-234; İbrahim Hakkı Konyalı, Nasreddin Hocanın Şehri Akşehir, İstanbul 1945, s. 456-477, 721-758; Abdülbâki Gölpınarlı, Nasreddin Hoca, İstanbul 1961, s. 9-24; Ümid Sinan Topçuoğlu, Nasreddin Hoca ve Latifeleri, İstanbul 1980; Erdoğan Tokmakçıoğlu, Bütün Yönleriyle Nasrettin Hoca, Ankara 1981, s. 1-75; Şükrü Kurgan, Nasrettin Hoca, Ankara 1986; Özcan Mert, "Nasrettin Hoca'nın Soyu ile İlgili Belgeler", III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ankara 1986, II, 259-268; U. Marzolph, "Cuha, The Arab Nasreddin in Mediaeval Arabic Literature", a.e., II, 251-258; a.mlf., "Naṣr al-Dīn Khodja", EI^{2} (İng.), VII, 1018-1020; A. Esat Bozyiğit, Nasreddin Hoca Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme, Ankara 1987; Fikrî ve Felsefî Yönüyle Nasreddin Hoca Sempozyumu Bildirileri-11 Temmuz 1990 Akşehir, Konya 1991; Mitsuko Kojima, Nasrettin Hoca ile Japonya'daki İkkyu'nun Halk Bilimi Bakımından Karşılaştırılması (yüksek lisans tezi, 1991), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Nükhet Tör, Türkçe ve Rumca Olarak Söylenen Nasreddin Hoca Fıkraları Üzerine Bir İnceleme (doktora tezi, 1992), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Milletlerarası Nasreddin Hoca Sempozyumu Bildirileri-8 Temmuz 1991 Akşehir, Konya 1992; Günay Kut, "Nasreddin Hoca Hikâyeleri Yazmalarının Kolları Üzerine Bir Deneme", IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, Ankara 1992, II, 147-200; Saim Sakaoğlu, Türk Fıkraları ve Nasreddin Hoca, Konya 1992; Pertev Naili Boratav, Nasreddin Hoca, Ankara 1996, s. 9-88; Uluslararası Nasreddin Hoca Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri, 24-26 Aralık 1996, İzmir, Ankara 1997; İlhan Başgöz, Geçmişten Günümüze Nasreddin Hoca, İstanbul 1999; Fikret Türkmen, Nasreddin Hoca Latifelerinin Şerhi (Burhaniye Tercümesi), İzmir 1999; a.mlf., "Nasreddin Hoca Fıkralarının Yayılma Sahaları", TDEAD, III (1984), s. 141-152; Mikâil Bayram, Tarihin Işığında Nasreddin Hoca ve Ahi Evren, İstanbul 2001, s. 35-36 vd.; a.mlf., Sosyal ve Siyâsî Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi, Konya 2005, s. 223-250, ayrıca bk. tür.yer.; Abdullah Özbek, Bir Eğitimci Olarak Nasreddin Hoca, Konya 2004; Nasreddin Hoca Kitabı (haz. M. Sabri Koz), İstanbul 2005; Mustafa Duman, Nasreddin Hoca Kitapları Açıklamalı Bibliyografyası (1480-2004), İstanbul 2005; Metin And, "Nasreddin Hoca'nın Mansıbı", TDl., sy. 214 (1969), s. 317-324; Metin Akar,

“Nasreddin Hoca”, Lâle, sy. 4, İstanbul 1986, s. 20-31; Ahmet Yaşar Ocak, “Nasreddin Hoca’nın Yaşadığı Sosyal Çevre”, Din Öğretimi Dergisi, sy. 29, Ankara 1991, s. 11-17; Sedat Topçu, “Nasreddin Hoca Fıkralarında Mizah Anlayışının Psikolojik ve Tasavvufî Kaynakları”, a.e., sy. 29 (1991), s. 18-27; Türk Edebiyatı (Nasreddin Hoca anıt sayısı), sy. 255, İstanbul 1995; Cemâl Kurnaz, “Divan Şiirinde Nasreddin Hoca”, TK, XXXV/411 (1997), s. 421-430; Yedi İklim (Nasreddin Hoca özel sayısı), sy. 138-139, İstanbul 2001; Ahmed Kudsi Tecer, “Nasreddin Hoca”, İA, IX, 109-114; Mustafa Kutlu, “Nasreddin Hoca”, TDEA, VI, 523-526.

Nurettin Albayrak

NASRÎLER

(بنو نصر)

Endülüs’te hüküm süren son İslâm hânedanı (1238-1492).

Muvahhidler’in İkāb yenilgisinin (609/1212) ardından Endülüs’teki çok sayıda şehir düşmüş ve müslümanların elinde kalanlarda otorite boşluğu ortaya çıkmıştı. Bu sırada bazı liderler bulundukları merkezlerde kendi başlarına hareket etmeye başlamışlardı. Onlardan, Hazrec kabilesinin reisi Sa‘d b. Ubâde’nin neslinden geldiği söylenen ve İbnü’l-Ahmer diye tanınan Muhammed b. Yûsuf, bir süre İbn Hûd’a tâbi olduktan sonra onun 635’te (1238) öldürülmesinden yararlanarak ele geçirdiği Gırnata’da (Granada) “emîrü’l-müslimîn” unvanı ve Gālib-Billâh lakabıyla biat alıp Nasrîler hânedanını kurdu (26 Ramazan 635 / 12 Mayıs 1238). 250 yıldan fazla hüküm süren Nasrîler Devleti kurucusu İbnü’l-Ahmer’e nisbetle Benî Ahmer, başşehrine nisbetle Gırnata Sultanlığı veya Gırnata Emirliği olarak da adlandırılır.

Gālib-Billâh I. Muhammed kısa sürede Vâdîâş (Guadix), Besta (Baza), Ceyyân (Jaen), Mâleka (Malaga) ve Meriye (Almeria) şehirlerini hâkimiyetine alarak Güneydoğu Endülüs’ü tek bayrak altında topladı. Ancak tekrar şiddetlenen “reconquista” hareketi karşısında zor duruma düştü ve Ceyyân savunmasında çaresiz kalınca Kastilya kralıyla hâkimiyetini tanıma, Ceyyân’ı ve bazı kaleleri ona bırakma, yıllık vergi ödeme ve diğer emîrlerle savaşlarında kendisine destek sağlama şartıyla antlaşma imzaladı (643/1246). Bu antlaşmanın ağır şartlarının yanı sıra yönetimin Kastilya Krallığı tarafından tanınması açısından olumlu bir yanı da bulunuyordu. Gālib-Billâh, antlaşmayla sağladığı barıştan istifade ederek durumunu biraz kuvvetlendirdiyse de damadı Mâleka valisinin çıkardığı isyanı üç yıl bastıramadı. Bu sırada tekrar başlayan Kastilya saldırıları karşısında 665 (1267) yılında yeni bir mütareke imzalayıp bazı merkezleri hıristiyanlara bırakmak zorunda kaldı. 29 Cemâziyelâhir 671’de (21 Ocak 1273) ölen Gālib-Billâh, başlangıçta bir süre Abbâsî Halifesi Müstansır-Billâh’a bağlılığını bildirip onun adına hutbe okuturken Muvahhidler ve

Hafsîler'le iyi ilişkiler kurmaya çalışmış, önce Muvahhidî Abdülvâhid er-Reşîd'e (636/1238-39) ve ardından Hafsî Ebû Zekeriyyâ Yahyâ'ya (640/1242) biat etmişti. İçinde bulunduğu son derece ağır şartlara rağmen Elhamra Sarayı'nın inşaatını başlatan Gālib-Billâh, İspanya'da hüküm süren müslüman hükümdarların en başarılılarından biri sayılır.

İlimle meşguliyeti sebebiyle "Fakīh" diye anılan Gālib-Billâh'ın oğlu II. Muhammed, Kastilya Krallığı'na karşı Cezîretülhadrâ (Algeciras), Runde (Ronda), Cebelitârık ve Tarîf şehirlerini askerî üs olarak verdiği Merînîler'le ittifak kurdu. Bu ittifak binlerce Mağribli gönüllü askerin Endülüs'e gelmesine zemin hazırladı ve Merînî-Nasrî müttefik kuvvetleri hıristiyanlara karşı önemli zaferler kazandı. Bir süre sonra, ülkesine çağırdığı Merînîler'in topraklarını gasbetmesinden korkmaya başlayan II. Muhammed onlara karşı eski düşmanı Kastilya kralı ile, ellerinden alınacak Tarîf şehrinin kendisine bırakılması şartını içeren bir antlaşma imzaladı. Ancak kralın ele geçirilen Tarîf'ten çıkmaması üzerine Fas'a giderek Merînî hükümdarıyla yeniden ilişkileri düzeltti; otuz yıl süren saltanatının son günlerinde de Kastilya Krallığı'na karşı Aragon Krallığı ile ittifak yaptı (1299). Devletin teşkilâtlanması, merkezî ve mahallî idarelerin tesisi, vergi işlerinin tanzimi onun zamanında gerçekleştirildi. Oğlu III. Muhammed el-Mahlû' döneminde Nasrî-Merînî ilişkileri bozuldu ve Nasrîler Merînîler'e ait Sebte'yi (Ceuta) ele geçirdi (705/1306). Kādis (Cadiz) ve Meriye isyanlarını bastırmayı başaran III. Muhammed, saltanatının beşinci yılında kardeşi Ebü'l-Cüyûş Nasr tarafından tahtından indirildi (708/1309). İmar işlerine büyük önem veren sultanın en meşhur eseri Elhamra Saray Mescidi'dir. Ebü'l-Cüyûş zamanında Sebte'yi Merînîler geri alırken Cebelitârık'ı da Kastilya Krallığı işgal etti (709/1310). Ebü'l-Cüyûş, Merînîler'in Endülüs'e geçişini engellemek için Kastilya Krallığı ile

ittifak yaptı. Fakat bu defa da onun saldırılarına mâruz kaldı ve bu saldırıları durdurabilmek için vergiye bağlanmayı kabul etti. Bu tâviz üzerine isyan çıktı ve I. İsmâil tahtı ele geçirdi (713/1314).

I. İsmâil on iki yıllık saltanatında ülkede istikrarı yeniden sağladı. 1318'de Gırnata'ya saldıran Kastilyalılar'ı ağır bir hezimete uğrattı ve ellerindeki bazı merkezleri geri aldı. 1321'de Aragon kralı ile deniz ve kara ticareti serbestliği, limanlardan yararlanma, askerî yardımlaşma ve Aragon'da

kalan müslümanlardan isteyenlerin Gırnata topraklarına göç etmesi maddelerini içeren beş yıl süreli bir antlaşma imzalayan I. İsmâil bir suikast sonucu öldürüldü (1325). Elhamra Sarayı'nın Meşveret Salonu ve Komares (Comeres) Kasrı'ndaki hamam bu döneme aittir. Yerine geçen oğlu IV. Muhammed, 1329'da Kastilya Kralı XI. Alfonso'nun tertiplediği bir Haçlı seferiyle karşı karşıya kaldı ve bazı kalelerini kaybetti; ayrıca bu fırsattan yararlanarak ayaklanan amcasına da Kādis'i bırakmak zorunda kaldı. Kastilya saldırılarının şiddetlenmesi üzerine Fas'a gidip Merînî hükümdarına, Kuzey Afrika'dan yardım ulaşımında stratejik bir merkez olan Cebelitârık'ın hıristiyanlardan geri alınması karşılığında Cezîretülhadrâ'yı vermeyi teklif etti; neticede Merînî-Nasrî kuvvetleri Cebelitârık'ı geri almayı başardı (733/1333). IV. Muhammed de aynı yıl bir suikastla öldürüldü. On altı yaşında kardeşinin yerine geçen Ebü'l-Haccâc I. Yûsuf el-Müeyyed-Billâh yirmi bir yıl süren saltanatını hıristiyanlarla mücadele ederek geçirdi. Kastilya, Aragon ve Portekiz kuvvetlerinin ortak saldırıları karşısında Merînîler'den yardım istedi; ancak Kuzey Afrika'dan gelen kuvvetler ağır bir yenilgiye uğradı. Bu savaşın ardından Cezîretülhadrâ ve Tarîf kaybedilmiş, boğaza bakan sahilde sadece Cebelitârık şehri kalmıştı. Bunun üzerine I. Yûsuf, Kastilya ve Aragon kralları ile barış yapmaya mecbur oldu (744/1344). Kuzey Afrika'dan gelen yardımları sona erdiren bu mağlûbiyet Nasrîler için bir dönüm noktası teşkil etti ve Nasrî sultanları o tarihten itibaren hıristiyan komşularına karşı genellikle bir savunma siyaseti izlemek zorunda kaldı. I. Yûsuf ülkesinin imarına önem verdi, Elhamra Sarayı'na ilâveler yaptırdı, ilmî ve edebî çalışmaları destekledi.

755'te (1354) ölen I. Yûsuf'un yerine tahta oturan oğlu Ganî-Billâh V. Muhammed, huzur ve sükûn içinde geçen birinci hükümdarlığı döneminde hıristiyan devletleriyle iyi geçinmeye çalıştı ve Kastilya Krallığı'na vergi ödemeye devam etti. Hükümdarlığının beşinci yılında hânedan mensuplarından Muhammed b. İsmâil b. Ferec'in önderlik ettiği isyan karşısında tahtını kardeşi II. İsmâil'e kaptırınca (760/1359) Vâdîâş'a kaçmak zorunda kaldı, oradan da Fas'a gidip Merînî Sultanı Ebû Sâlim'e sığındı. Ertesi yıl Gālib-Billâh VI. Muhammed'in II. İsmâil'i öldürüp tahtı ele geçirmesi üzerine (761/1360) taht mücadelesi için Endülüs'e döndü ve topladığı orduyla Gırnata'ya yürüyerek şehri Kastilya'ya iltica etmek zorunda kalan VI. Muhammed'in elinden aldı (20 Cemâziyelâhir 763 / 16

Nisan 1362). V. Muhammed yaklaşık otuz yıl süren ikinci hükümdarlığında ülkenin bütünlüğünü sağladı. Kastilya ve Aragon krallarıyla dostluk ilişkileri kurdu. 767'de (1365-66) Tunus ve Mısır'la temasa geçti. 770'te (1369) Merînî Hükümdarı Ebû Fâris I. Abdülazîz'in gönderdiği donanmanın desteğiyle çeyrek asırdır Kastilya işgalinde olan Cezîretülhadrâ'yı kurtardı. Nasrîler'e en parlak dönemlerini yaşatan V. Muhammed ilk defa Kuzey Afrika'daki müslüman hânedanlar üzerinde nüfuz sağladı. Endülüs'teki Merînî varlığına son verdi. 777 (1375) yılında büyük bir hastahane inşa ettiren ve Elhamra'da Ebü'l-Haccâc Kulesi'ni tamamlatıp Aslanlar Avlusu ile Komares Kasrı'nı yaptıran V. Muhammed ilmi ve sanatı destekledi; Gırnata'nın ihtişamı onunla sona erdi.

Zayıflama döneminin ilk hükümdarı olan II. Yûsuf kısa süren saltanatında (1391-1392) Kastilya Krallığı ile iyi geçinmeye çalıştı. Ölümünden sonra yerine geçen oğlu Nâsır-Lidînillâh III. Yûsuf tahtını kardeşi VII. Muhammed'e kaptırdı. Yeni sultan Kastilya Krallığı ile savaşmaya mecbur olurken Aragon kralı ve oğlu Sicilya kralı ile sağlam ilişkiler kurdu. Onun ölümünün ardından 810'da (1408) ikinci defa tahta çıkan III. Yûsuf bazı merkezleri istilâ eden Kastilya kralı ile mütareke yaptı ve saltanatının son yıllarında istikrarı sağlamayı başardı. Ancak ölümünden (820/1417) sonra isyanlar arttı. Oğlu VIII. Muhammed el-Mütemessik, saltanatının ikinci yılında yeğeni IX. Muhammed'e bırakmak zorunda kaldığı tahtını 1427'de geri aldı. Onun isyanı karşısında Tunus Hafsî hükümdarına sığınmak zorunda kalan IX. Muhammed iki yıl sonra hükümdarın verdiği birliklerle Endülüs'e geçip tahtını geri almayı başardıysa da kendisini destekleyen Kastilya kralı yardımının karşılığında ağır bir masraf faturası çıkardığı gibi ondan hâkimiyetini tanımasını, yıllık vergi ödemesini ve elindeki hıristiyan esirleri serbest bırakmasını istedi. Bunların reddedilmesi üzerine şartları kabul eden IV. Yûsuf'un tahta geçmesini sağladı (23 Cemâziyelevvel 835 / 27 Ocak 1432). Bu sırada Mâleka'ya kaçan IX. Muhammed, IV. Yûsuf altı ay sonra ölünce üçüncü defa tahta çıktı ve on üç yıl daha hüküm sürdü. 849'da (1445) amcasını tahttan indiren X. Muhammed el-Ahnef, 1446'da Kastilya kralının himayesindeki V. Yûsuf'a kaptırdığı tahtını kısa sürede geri almakla birlikte bir türlü kurtulamadığı ekonomik sıkıntılar sürerken IX. Muhammed tarafından tahtından uzaklaştırıldı (851/1447). Dördüncü defa tahta oturan IX. Muhammed'i altı yıl sonra bu defa da hânedan mensuplarından Sa'd b. Ali el-Müstaîn-Billâh tahtından indirdi (857/1453).

Yeni hükümdarın barış tekliflerini reddeden Kastilya, ülkenin büyük kısmını harabeye çevirerek 1462'de Cebelitârık'ı ele geçirdi. Kuzey Afrika ile irtibatı sağlayan bu stratejik şehrin hıristiyanların eline geçmesi Gırnata için ağır bir darbe oldu; artık müslümanlar kaderleriyle baş başa kalmışlardı. Aynı yıl içinde tahtını V. Yûsuf'a kaptıran Sa'd b. Ali çok geçmeden onu geri almayı başardı, ancak ülkesini savunacak durumda olmadığından Kastilya kralının hâkimiyetini tanımayı ve ona yıllık vergi ödemeyi kabul etti. Sonunda o da oğlu Ebü'l-Hasan Ali tarafından tahttan indirildi (870/1465).

İç savaşların sonunun gelmediği, sarayda kadınların hâkim olduğu bu yıllarda Ebü'l-Hasan Ali ile Kastilya'nın yardım ettiği kardeşi XII. Muhammed ez-Zagal arasında üç yıl süren taht kavgası ülkenin paylaşılmasıyla sonuçlandı; Gırnata ve civarı Ebü'l-Hasan'da, Mâleka ve civarı Zagal'da kaldı. Diğer taraftan 1469'da evlenip on yıl sonra da krallıklarını birleştiren Kastilya Kraliçesi Isabella ile Aragon Kralı Ferdinand 1478'de Ebü'l-Hasan Ali'den ödemekte olduğu vergiyi arttırmasını, ayrıca hâkimiyetlerini tanımasını istediler; onun bu isteği reddetmekle kalmayıp vergiyi tamamen keseceğini bildirmesi ve savaş tehdidinde bulunması üzerine de Nasrî ülkesine genel bir taarruz başlattılar. İki taraf arasındaki savaşların şiddetlendiği bir sırada Ebü'l-Hasan, câriyesi Süreyyâ'nın teşvikiyle oğlu Ebû Abdullah Muhammed b. Ali'yi veliahtlıktan azledip annesi Âişe ile birlikte tutuklattı. Hapisten kaçarak Vâdîâş'a giden Ebû Abdullah, vergi oranlarını aşırı derecede yükseltmesi ve özel hayatındaki bazı hataları yüzünden halkı kızdıran babasına karşı bir isyan başlattı (887/1482). Oğlunun devlet adamları ve Gırnata halkı

arasında büyük destek bulduğunu gören Ebü'l-Hasan onunla mücadeleyi göze alamadı ve tahtı bırakıp Mâleka'ya giderek kardeşi Zagal'a sığındı. Bu sırada Zagal, Hâmme'yi işgal edip Levşe'ye (Loja) saldıran, ancak şehir halkının direnişi karşısında geri çekilmek zorunda kalan Ferdinand'ın Mâleka'ya gönderdiği orduyu ağır bir yenilgiye uğrattı (Safer 888 / Mart 1483). Bunun üzerine Gırnata'nın son sultanı Ebû Abdullah es-Sagīr XI. Muhammed, amcasının zaferinden cesaret alarak saltanatının ikinci yılında İspanya'ya ait Lûsinâ'ya (Lucena) saldırdı, fakat Kurtuba yakınında yenilip esir düştü. Ardından Gırnata'ya gelen Ebü'l-Hasan kardeşi XII. Muhammed ez-Zagal lehine tahtından feragat etti (890/1485). Ferdinand ve Isabella,

ellerindeki Ebû Abdullah'ı hâkimiyetlerini tanıması şartıyla bir ordunun başında amcasına karşı gönderdiler. Gırnata'nın doğusundaki bazı kaleleri ele geçiren Ebû Abdullah kendisini meşrû hükümdar ilân etti (891/1486). Bu fırsatı bekleyen İspanyollar, Zagal'ın elinde bulunan merkezlere saldırıya geçtiler ve Levşe'yi aldıktan sonra Mâleka'yı kuşattılar. Kuzey Afrika'daki müslüman hükümdarlardan ve Memlük Sultanı Kayıtbay'dan beklediği yardımı alamayan Zagal devlet adamları, kumandanlar ve âlimlerin görüşünü aldıktan sonra şehri teslim etti (892/1487). Böylece 1490 yılı baharına kadar Gırnata hariç diğer şehirlerin tamamı elden çıkmış oldu.

Ferdinand ve Isabella sonunda, tahta bizzat oturttukları Ebû Abdullah'tan bütün müslümanların sığındığı başşehri kendilerine teslim etmesini istediler. Devlet ricâli, din adamları ve kumandanlarıyla görüşen sultan bu teklifi reddederek savaşmaya karar verdi. Receb 895'te (Haziran 1490) harekete geçen İspanyollar civardaki yerleşim merkezlerini ve ekinleri yakıp Gırnata surlarına dayandılar. Beklemedikleri kuvvetli bir direnişle karşılaşınca geri çekildiler ve 1491 baharında topların desteğindeki büyük ordularıyla şehri tekrar kuşattılar. Bütün zorluklara rağmen kendilerini kış mevsimine kadar savunan müslümanlar büyük kayıplar verdiler. Son göçlerle nüfusu muhtemelen 100.000'in üzerine çıkan şehirde erzak sıkıntısı dayanılamayacak boyutlara ulaştı ve salgın hastalıklar baş gösterdi. Bu arada Nasrîler Osmanlılar'dan yardım istedilerse de II. Bayezid bir yandan Cem olayı ile uğraşması, öte yandan yeterli deniz gücüne sahip olmaması yüzünden bu yardımı gerçekleştiremedi. Memlük Sultanı Kayıtbay da bir yardım gönderemedi. Nihayet halkın canına, malına ve dinine dokunulmaması şartıyla şehrin teslimine karar verildi. 25 Ekim 1491 tarihli antlaşma gereği İspanyollar 3 Ocak 1492'de Gırnata'ya girdiler. Böylece İspanya'daki İslâm hâkimiyeti yaklaşık sekiz asır sonra nihayete ermiş oldu. Antlaşma gereğince Büşürât (Alpujarras) bölgesindeki şahsına ayrılmış beldeye yerleştirilen Ebû Abdullah bir yıl sonra ailesiyle birlikte Fas'a gönderildi. Halkın bir kısmı Kuzey Afrika'ya göç ederken çoğunluk teslim şartlarına uyulacağına inanıp topraklarında kaldı. Ancak 1497'den itibaren verilen sözlerden dönüldü ve 1499'da müslümanları cebren hıristiyanlaştırma faaliyeti başlatıldı (bk. GIRNATA; MORİSKOLAR).

Teşkilât. Hânedanın hâkim olduğu topraklar, yarımadanın güneydoğu

köşesinde doğuda Meriye ve batıda Tarîf sahillerinden kuzeyde Mürsiye, Kurtuba, İşbîliye ve Kādis sınırlarına kadar uzanıyor, idarî açıdan Gırnata, Meriye ve Mâleka vilâyetlerine ayrılıyordu. Sultanlar, Mağrib'de yaygın olan "emîrü'l-müslimîn" unvanıyla birlikte "Gālib-Billâh, Ganî-Billâh" gibi lakaplar alırlardı. Saltanat renkleri İspanyollar'ınki gibi kırmızı idi; kırmızı elbise giyer ve daima al ata binerlerdi. Bayrak ve sancakları da kırmızıydı, yazılarını da bu renk kâğıda yazarlardı (Makkarî, Ezhârü'r-riyâż, II, 119). İlk dönemlerde sade giyinen sultanlar zamanla İspanyol hükümdarlarına özendiler; bu etkilenme askerlerin giyiminde de görüldü (a.mlf., Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 223). Sultanlar haftada iki defa meşveret meclisini (divan) toplar, önemli meselelerde devlet ricâlinin, kumandanların ve din âlimlerinin görüşlerini alırlardı. Hâcib unvanının az kullanıldığı Nasrîler'de merkez teşkilâtındaki görevlilerin başında vezir gelir ve sultanın gıyabında onu temsil ederdi. İbnü'l-Hakîm diye tanınan Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman er-Rundî, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb ve öğrencisi İbn Zümrek, Ebû Bekir İbn Âsım gibi âlim, şair ve edipler vezirlik yapmışlardır. Dîvân-ı İnşâ resmî yazışmalar yanında istihbarat ve posta işleriyle de yükümlüydü. Malî işler ise "kâtibü'z-zimâm" ve "kâtibü'l-cehbeze" denilen ve sadece müslümanlardan seçilen kâtipler tarafından yürütülürdü.

Hıristiyan krallıklarının arasında bulunması Nasrîler'in güçlü bir ordu ve donanmaya sahip olmalarını gerektiriyordu. Son derece zor şartlara rağmen iki buçuk asrı aşkın bir süre tarih sahnesinde kalmayı başaran Nasrîler orduya büyük önem verdiler ve hıristiyanlara karşı devamlı cihad halinde olan Merînîler'le askerî iş birliği yaptılar. Dîvânü'l-cünd'e bağlı ordu, Nasrî birlikleriyle Merînî tebaası olan Berberî asıllı gönüllü (ceyşü'l-guzât) birliklerinden meydana geliyordu. Birinci gruptakilere Nasrî, ikinci gruptakilere Merînî hânedanı mensuplarından biri kumanda ederdi. Şeyhülguzâtlık 767'de (1365-66) Ganî-Billâh V. Muhammed tarafından kaldırıldı. Nasrîler Meriye, Mâleka, Münekkeb (Almunecar), Cezîretülhadrâ ve Cebelitârık şehirlerinde deniz üsleri kurarken sahillerde de kaleler ve gözetleme kuleleri yaptırdılar. Özellikle Merînî donanmasıyla sağlanan iş birliği sayesinde uzun süre denizlerde üstünlüğü ellerinde tuttular. Savaş aletleri hususunda önemli gelişmeler kaydettiler ve Avrupa'da ilk topu onlar kullandılar. İbnü'l-Hatîb, 724 (1324) yılındaki Eşkür (Huescar) Kalesi kuşatmasında toplardan faydalandıklarını yazmaktadır (el-İḥâṭa, I, 390; el-Lemḥatü'l-bedriyye, s. 85).

Aralarında II. Muhammed el-Fakīh gibi bizzat ilimle meşgul olanların da bulunduğu Gırnata sultanları, Muvahhidler'in yıkılış yıllarında âlimlerin Endülüs'ten ayrılması yüzünden güç kaybeden ilmi ve edebiyatı desteklemeye çalıştılar; meşhur âlim ve edipleri vezirlik ve kâtiplik görevlerine getirdiler. İlmî hareket XIV. yüzyılın ortalarından itibaren büyük gelişme gösterdi. I. Yûsuf'un 750'de (1349) Gırnata'da Endülüs'teki ilk medrese olduğu kabul edilen bir medrese yaptırmasına kadar dinî ilimler camilerde okutuluyordu. Bu medreseyi diğerleri takip etti; buralarda tıp, kimya, felsefe ve astronomi dersleri de verildi. Dinî ilimlerde Muhammed b. Muhammed en-Nümeyrî ed-Darîr, Ebû Bekir İbn Âsım, Muhammed b. Muhammed er-Ruaynî, Ebû Saîd İbn Lüb el-Gırnâtî, İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî; tasavvufta Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Mâlekī, Muhammed b. Ali er-Rundî, Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah en-Nümeyrî; Arap dili ve edebiyatında Sehl b. Mâlik el-Esedî, İbnü'z-Zeyyât el-Kelâî, Muhammed b. Ali el-Fehhâr el-Elbîrî ve özellikle şiir alanında İbnü'l-Hakîm er-Rundî, İbnü'l-Ceyyâb, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, İbn Zümrek, Ebü'l-Hasan el-Bastî; tarihte Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, Nübâhî, Ebû Yahyâ İbn Âsım; felsefe ve tabii ilimler alanında İbn Hüzeyl diye tanınan Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ahmed et-Tücîbî, Ebü'l-Hasan İbn Hüzeyl; aritmetikte Kalesâdî; hendese ve çiftçilik alanlarında İbn Liyûn et-Tücîbî, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim el-Ensârî; tıpta Kırbelyânî, İbn Hâtime, Muhammed b. Abdülazîz b. Sâlim el-Kaysî gibi isimler yetişmiştir.

İbn Rüşeyd ve Ebü'l-Bekā Hâlid b. Îsâ el-Belevî de dönemin meşhur seyyahlarıdır.

Nasrî toplumunun çoğunluğunu Arap, Berberî ve müvelledûn müslümanlar oluşturuyordu. Hânedan mensupları yanında asker ve sivil idarecilerle büyük mülk sahipleri ve tüccarlar genellikle müreffeh bir hayat sürüyordu. Halk kesimi ise giderek arttırılan vergiler yüzünden büyük sıkıntı içine düşmüştü. Komşu hıristiyanlardan etkilenen toplumda sivil halk da sultanlar ve askerler gibi giyim ve kuşamda giderek hıristiyanlara benzemişti. Son dönemlerde hıristiyan örf ve âdetleri iyice yayıldı, mûsikiye rağbet, oyun ve eğlenceye düşkünlük arttı, içki kullanımı yaygınlaştı. Kadınlar erkeklerle birlikte merasimlere ve toplantılara katılıyordu. Mevlid ve âşûrâ günleri de dinî bayram gibi kutlanıyordu. Camiler, zâviyeler ve ribâtlar yanında

sarayda resmî törenler yapılır, sultanlar fakih ve şairlere hediyeler dağıtırdı. Mesirelere gitmeye düşkün olan halk boğa güreşlerine de büyük ilgi gösteriyordu. Toplum içinde rahat bir ömür süren ve ticarî hayatta önemli rol oynayan yahudiler kendilerine ait semtlerde otururlardı; aralarından ünlü tabipler yetişmişti. Hıristiyanlar Arapça biliyor, resmî işlerinde bu dili kullanıyorlardı. Alınan savaş esirleriyle bunların sayısı giderek arttı.

Nasrîler'de malî işler "sâhibü'l-eşgāli'l-harâciyye" denilen yüksek dereceli memur tarafından yönetilirdi. Tarım alanlarından alınan haracın miktarını kādılkudât belirlerdi. Özellikle son zamanlarda savaşların yoğunlaşması ve Kastilya'ya ödenen yıllık vergi sebebiyle vergi miktarları gittikçe arttırıldı. Verimli topraklara sahip Nasrî ülkesinde tarım çok gelişmişti. Başşehir Gırnata her taraftan bahçeler ve çiftliklerle çevriliydi. Yetiştirilen ürünlerin başında buğday, mısır, zeytin, üzüm, incir, nar, ceviz, erik, şeker kamışı ve keten geliyordu. Hayvancılık, ipekçilik ve balıkçılık ilerlemiş, zeytinyağı ve şeker üretimi artmıştı. Gemicilik, mermercilik, kâğıt sanayii, kuyumculuk, oymacılık, dericilik, dokumacılık, özellikle altın işlemeli ipekli kumaş üretimi, halıcılık, cam ve bronz işçiliği ve silâh yapımı alanlarında en yüksek seviyeye ulaşılmıştı. Başta mimarlık ve süsleme sanatları olmak üzere bütün sanat dallarında özellikle Gırnatalı ustalar dünya çapında ün kazanmışlardı (bk. ELHAMRA SARAYI; ENDÜLÜS [Sanat]). İç ticaret yanında çeşitli anlaşmalar sayesinde dış ticaret de çok gelişmişti; Meriye ve Mâleka'da çeşitli hıristiyan devletlerinin ticaret merkezleri bulunuyordu.

NASRÎ HÜKÜMDARLARI

I. Muhammed el-Gālib-Billâh (635/1238)

II. Muhammed el-Fakīh (671/1273)

III. Muhammed el-Mahlû‘ (701/1302)

Ebü'l-Cüyûş Nasr (708/1309)

I. İsmâil, Ebü'l-Velîd (713/1314)

IV. Muhammed (725/1325)

I. Yûsuf el-Müeyyed-Billâh Ebü'l-Haccâc (733/1333)

V. Muhammed el-Ganî-Billâh (birinci saltanatı) (755/1354)

II. İsmâil, Ebü'l-Velîd (760/1359)

VI. Muhammed el-Gālib-Billâh (761/1360)

V. Muhammed el-Ganî-Billâh (ikinci saltanatı) (763/1362)

II. Yûsuf el-Müstağnî-Billâh (793/1391)

III. Yusuf en-Nâsır-Lidînillâh (birinci saltanatı) (794/1392)

VII. Muhammed (794/1392)

III. Yûsuf en-Nâsır-Lidînillâh (ikinci saltanatı) (810/1408)

VIII. Muhammed el-Mütemessik (birinci saltanatı) (820/1417)

IX. Muhammed el-Gālib-Billâh (birinci saltanatı) (822/1419)

VIII. Muhammed el-Mütemessik (ikinci saltanatı) (831/1427)

IX. Muhammed el-Gālib-Billâh (birinci saltanatı) (833/1429)

IV. Yûsuf Ebü'l-Haccâc (835/1432)

IX. Muhammed el-Gālib-Billâh (üçüncü saltanatı) (836/1432)

X. Muhammed el-Ahnef (birinci saltanatı) (849/1445)

V. Yûsuf (birinci saltanatı) (850/1446)

X. Muhammed el-Ahnef (ikinci saltanatı) (850/1446)

IX. Muhammed el-Gālib-Billâh (dördüncü saltanatı) (851/1447)

Sa‘d b. Ali el-Müstaîn-Billâh (birinci saltanatı) (857/1453)

V. Yûsuf (ikinci saltanatı) (866/1462)

Sa‘d b. Ali el-Müstaîn-Billâh (ikinci saltanatı) (866/1462)

Ebü’l-Hasan Ali (870/1465)

XI. Muhammed Ebû Abdullah es-Sagīr (birinci saltanatı) (887-888/1482-1483)

XII. Muhammed ez-Zagal (890/1485)

XI. Muhammed Ebû Abdullah es-Sagīr (ikinci saltanatı) (891-897/1486-1492)

BİBLİYOGRAFYA

İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, s. 296, 330, 341-343, 347-349, 356-357; İbn Ebû Zer‘, el-Enîsü’l-muṭrib, Rabat 1972, s. 313-358, 380-384; a.mlf., eẕ-Ẕaḫîretü’s-seniyye fî târîḫi’d-devleti’l-Merîniyye, Rabat 1972, s. 140-160; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Ali Muntasır el-Kettânî), Beyrut 1405/1985, II, 768-769; İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 377-409, 523-566; II, 13-108; III, 334-341; IV, 318-338; a.mlf., el-Lemḥatü’l-bedriyye fi’d-devleti’n-Naṣriyye, Beyrut 1400/1980; a.mlf., Târîḫu İsbâniyyeti’l-İslâmiyye: Aʿmâlü’l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 286-321; a.mlf., Şerḥu Raḳmi’l-ḥulel fî naẓmi’d-düvel (nşr. Adnân Derviş), Dımaşk 1990, s. 302-330; İbnü’l-Ahmer, Nes̱îrü ferâʾidi’l-cümân fî naẓmi fuḥûli’z-zamân (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1967, s. 231-334; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 366-384; VI, 616-617; VII, 391-399, 406-440, 446-449, 471-475, 636-642, 689-697, 760-789; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., Muḳaddime, Beyrut 1984, s. 147, 165-166, 242, 259, 267; Aḫbârü’l-ʿaṣr fî inḳıḍâʾi devleti Benî Naṣr (nşr.

Hüseyin Mûnis), Kahire 1991; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), V, 251-262; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 216-223, 294, 446-454; IV, 384-385, 510-529; a.mlf., Ezhârü'r-riyâż (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire 1358/1939, I, 62-102; II, 119, 149-157; W. Irving, Aḫbâru suḳūṭi Ġırnâṭa (trc. Hânî Yahyâ Nasrî), Beyrut 2000; Selâvî, el-İstiḳṣâ, III, 37-139; IV, 6-12, 56-63, 102-135; Emîr Şekîb Arslân, el-Ḥulelü's-sündüsiyye, Fas 1936, II, 164-183, 199-245; a.mlf., Ḫulâṣatü târîḫi'l-Endelüs, Beyrut 1403/1983, s. 17-22, 72-124, 163-306; A. G. Palencia, Târîḫu'l-fikri'l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1951, s. 135-142, 251-266, 302-304, 318-319; M. Abdullah İnân, ʿAṣrü'l-Murâbıṭîn ve'l-Muvaḥḥidîn fi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Kahire 1383/1964, I, 411-436; a.mlf., Nihâyetü'l-Endelüs, Kahire 1408/1987, s. 15-304; a.mlf., el-Âs̱ârü'l-Endelüsiyyetü'l-bâḳıye, Kahire 1381/1961, s. 160-305; Abdurrahman Ali el-Haccî, et-Târîḫu'l-Endelüsî, Dımaşk 1967, s. 511-568; Seyyid Abdülazîz Sâlim - Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, Târîḫu'l-baḥriyyeti'l-İslâmiyye fi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Beyrut 1969, s. 302-370; Mohamed Talbi, "Les contacts culturels entre l'Ifrīkıye hafside (1230-1569) et le sultanat nasrīde d'Espagne (1232-1492)", Actas del II Coloquio Hispano-Tunecino de estudios históricos, Madrid 1973, s. 63-90; Abdülazîz Atîk, el-Edebü'l-ʿArabî fi'l-Endelüs, Beyrut 1976, s. 119-130, 137-140; M. Abdülhamîd Îsâ, Târîḫu't-taʿlîm fi'l-Endelüs, Kahire 1982, s. 180-186, 386-409; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîḫu medîneti'l-Meriyyeti'l-İslâmiyye, İskenderiye 1984, s. 97-105, 168-173; a.mlf., Fî Târîḫ ve ḥaḍâreti'l-İslâm fi'l-Endelüs, İskenderiye 1985, s. 23-26, 135-141, 204-208, 391-410; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, Dirâsât fî târîḫi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, İskenderiye, ts. (Müessesetü şebâbi'l-câmia), s. 224-245, 392-402, 470; Hüseyin Mûnis, Târîḫu'l-coġrâfiyye ve'l-coġrâfiyyîn fi'l-Endelüs, Kahire 1986, s. 476-517, 518-528, 551-595; Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, eṭ-Ṭıb ve'l-eṭıbbâʾ fi'l-Endelüsi'l-İslâmiyye, Beyrut 1988, II, 5-285; R. Arié, "Les relations entre le royaume nasride de Grenade et le Maghreb de 1340 à 1391", Relaciones de la Peninsula Ibérica con el Magreb siclos XIII-XVI (ed. M. García-Arenal - M. J. Viguera), Madrid 1988, s. 21-40; a.mlf., "Aperçus sur le royaume nasride de Grenade au XIVe siècle", Quadern di Studi Arabi, sy. 5-6, Venezia 1987-88, s. 59-69; S. M. İmâmüddin, Endülüs Siyasi Tarihi (trc. Yusuf Yazar), Ankara 1990, s. 325-346; M. Abdülmün'im el-Hafâcî, el-Edebü'l-Endelüsî, Beyrut 1412/1992, s. 633-654; Sa'dûn Abbas Nasrullah, Târîḫu'l-ʿArabi's-siyâsî fi'l-Endelüs, Beyrut 1998, s. 347-409; Mikdâd Rahîm, İtticâhâtü naḳdi'ş-

şiʿr fi'l-Endelüs fî ʿaṣri Beni'l-Aḥmer, Ebûzabî 2000; Feridun Bilgin, Gırnata Benî Ahmer Devleti'nin Kuruluşu ve I. Muhammed Dönemi: 629-671/1232-1273 (yüksek lisans tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmed Sânî ed-Devserî, el-Ḥayâtü'l-ictimâʿiyye fî Ġırnâṭa fî ʿaṣri devleti Beni'l-Aḥmer, Ebûzabî 1425/2004; M. Kemâl Şebâne, Yûsüfü'l-evvel İbnü'l-Aḥmer Sulṭânu Ġırnâṭa, Kahire 1423/2004; A. Fernández-Puertas,

"The Three Great Sultans of al-Dawla al-Ismāʿīliyya al-Naṣriyya who Built the Fourteenth-Century Alhambra: Ismāʿīl I, Yūsuf I, Muḥammad V", JRAS, VII/1 (1997), s. 1-25; a.mlf., "Naṣrīds", EI² (İng.), VII, 1028-1029; E. Lévi-Provençal, "Nasrîler", İA, IX, 114-118; J. D. Latham, "Naṣrīds", EI² (İng.), VII, 1020-1028; Mehmet Özdemir, "Endülüs", DİA, XI, 216-225; a.mlf., "Gırnata", a.e., XIV, 52-56; İsmail Ceran, "Merînîler", a.e., XIX, 193-196.

İsmail Yiğit

NASRULLAH CAMİİ ve KÜLLİYESİ

Kastamonu’da XVI. yüzyılın başında inşa edilen caminin etrafında zamanla oluşmuş külliye.

İl merkezindeki Hepkebirler mahallesinde aynı adla anılan meydanın ortasında bulunmaktadır. Caminin harim kapısı üzerinde yer alan sülüs yazılı üç satırlık Arapça kitâbeden anlaşıldığına göre, 912 (1506) yılında Kastamonu ve İstanbul’da müderrislik yapmış, Diyarbekir, Manisa ve Belgrad kadılıklarında bulunmuş Kadı Nasrullah (b. Ya‘kūb) tarafından yaptırılmıştır. Kapının sağındaki ta‘lik hatla yazılmış on üç beyitlik ikinci kitâbeye göre yapıyı, Viyana elçiliğinin ardından reîsülküttâblığa getirilen Hacı Mustafa Efendi ikinci görev döneminin sonlarında 1159’da (1746) genişletmiş, bu sırada bir medrese ve kütüphane yaptırılmıştır. Kapının solunda yer alan ve on üç beyitten oluşan bir başka kitâbede ise yıkılmaya yüz tutmuşken 1292 (1875) yılında hayır severlerden toplanan para ile Kastamonu Valisi Nâşid Paşa tarafından tamir ettirildiği belirtilmektedir.

Kesme ve moloz taştan çok kubbeli ulucamilerin plan tipinde inşa edilen Nasrullah Camii’nin ilk dönemine ait kısmının altı kubbe ile örtülü olduğu anlaşılmaktadır. 1159’da (1746) kıble yönüne üç kubbe ilâve edilerek hacim genişletilmiş, batıda ise tonoz örtülü bir mahfille kuzeyde son cemaat yeri eklenmiştir. Günümüzde harim, kenarları 23 m. uzunluğunda kare planlı olup üzeri pandantiflerle geçişi sağlanan dokuz kubbeyle kapatılmıştır. Mihrabı sade bir niş halinde ve ahşap kaplamalıdır. Minberin de bir sanat özelliği yoktur. Sol tarafta müezzin mahfili, kuzey ve batı kenarlarında ahşap kadınlar mahfili yer alır. Kırk pencere ile aydınlanan camide XIX. yüzyılda yapılmış bitkisel motiflerin hâkim olduğu kalem işi süslemeler bulunmaktadır. Caminin içindeki yazılar Kastamonulu hattat Ahmed Şevki Efendi’ye aittir. Yapının son cemaat yeri 30 × 7,25 m. boyutlarında dikdörtgen bir mekândır. İki yanda birer, ön cephede sekiz adet serbest pâyenin taşıdığı sivri kemerli açıklıklı son cemaat yeri yedi birimli olup ortada yükseltilmiş kasnaklı bir kubbe ile iki yanda üçer tekne tonozla

örtülmüştür. Mâbedin kuzeybatı köşesinde camiye bitişik olmayan tek şerefeli ve kurşun kaplı külâha sahip minare tamamen kesme taştan yapılmıştır.

İlk şadırvanı günümüze ulaşmayan yapının kuzeyinde ve ana eksen üzerinde yer alan âbidevî şadırvan kesme ve moloz taş ile tuğla kullanılarak batı yönündeki iç duvarda yer alan kitâbesine göre 1166 (1753) yılında Hacı Bedîî Ahmed Ağa tarafından yaptırılmıştır. Zamanımıza kadar gelmeyen, vaktiyle kuzey duvarında var olduğu kayıtlara geçmiş olan diğer bir kitâbeden şadırvanı 1279'da (1862-63) İzbelizâde Mustafa Bey'in tamir ettirdiği anlaşılmaktadır. On sekiz adet kalın pâyenin taşıdığı şadırvan uzun kenarlarında altı, kısa kenarlarında üçer kemerli açıklığa sahip dikdörtgen planlı olup sekizgen kasnaklı iki kubbe ile örtülüdür. İki adet fıskıyeli havuzu bulunan şadırvanın üstteki uzun kenarlarında iki, kısa kenarlarında birer sivri kemerli pencere açılmıştır. Saçakta ve kubbelerin eteğinde çift sıra testere dişi süsleme vardır.

Caminin doğusunda eskiden yer alan ve Nûmâniye Medresesi olarak tanınan yapı, 1100 (1689) yılı civarında Cecelizâde İbrâhim Nûreddin Efendi tarafından inşa ettirilmişse de 1250'de (1834) burada müderris olan Hoca Nûman Efendi'nin ismiyle anılmıştır. Çoğu Kastamonulu Seyyid Hilmi Efendi Vakfı'na kayıtlı 1245 adet kitaptan oluşan kütüphanesi Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Aslında dörtgen planlı ve iki katlı olduğu, daha sonra "L" şeklinde düzenlendiği vakıf kayıtlarından anlaşılan medrese günümüze ulaşmamıştır.

Caminin ihyası sırasında inşa edilen ve yapının güneybatı köşesinden başlayarak mihrap duvarı boyunca "U" şeklinde uzanan Münîre Medresesi (Bayraklı Medrese) önü revaklı yirmi bir odadan oluşur. Odaların üstü tonoz örtülü olan yapının kuzeyinde yer alan kapısı üzerinde altı beyitlik bir kitâbe vardır. Son yıllarda tamir gören yapı vakıf öğrenci yurdu olarak kullanılmaktadır. Caminin yakınında 1255'ten (1839) sonra iki katlı ve dokuz odalı olarak inşa edildiği bilinen Tevfîkiye Medresesi 1952 yılından önce yıktırılmıştır. Caminin güneydoğusunda inşa edilen, Reîsülküttâb Hacı Mustafa Efendi'nin Münîre Medresesi ile birlikte yaptırdığı beşgen planlı, kubbeli kârgir kütüphane binası iyi durumdadır. Burada bulunan kütüphanenin 660 adet kitabı da Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'ne

nakledilmiştir. Kadı Nasrullah'ın Kastamonu'ya yaptırmış olduğu üç kemerli köprü bugün sağlam durumda olmasına rağmen kemerlerinden biri zaman içinde yıkılmış, yerine merdivenli bir güzergâh yapılmıştır. Nasrullah Camii, Kurtuluş Savaşı öncesinde Mehmed Âkif Ersoy'un burada yaptığı vaazlarla kültür ve edebiyat tarihine geçmiş önemli bir yapıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Behçet, Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi, İstanbul 1341, s. 81-82; Ahmet Gökoğlu, Paphlagonia, Kastamonu 1952, s. 203-207; Cevdet Çulpan,

Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 129-130, rs. 77/1-2; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 306-307, rs. 453-456; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, New York 1987, s. 177, rs. 168; Fazıl Çifci, Kastamonu Camileri-Türbeleri ve Diğer Tarihi Eserler, Ankara 1995, s. 20-35; Kemal Kutgün Eyüpgiller, Bir Kent Tarihi Kastamonu, İstanbul 1999, s. 102-104, 136-140, 144, şekil B. 18, rs. 37-38, 68.

Enis Karakaya

NASRULLAH-ı ŞÎRÂZÎ

(نصر الله شيرازي)

Ebü’l-Meâlî Nizâmülmülk Muînüddîn Nasrullāh b. Muhammed b. Abdilhamîd-i Münşî Şîrâzî (ö. VI./XII. yüzyılın ikinci yarısı)

Gazneliler dönemi münşî ve yazarı.

Hayatı Hakkında yeterli bilgi yoktur. Gazne’de doğduğunu kaydeden Vassâf (Târîẖ, s. 528) dışında diğer bütün kaynaklar doğum yerinin Şîraz olduğunu belirtir (Emîn-i Ahmed-i Râzî, s. 221-222; Lutf Ali Beg, s. 304). İnşâ sanatındaki şöhretinden dolayı Nasrullah-ı Münşî diye tanınmıştır. Hizmetinde bulunduğu hükümdarlardan hareketle VI. (XII.) yüzyılda yaşadığı tesbit edilebilmiştir. Eserinden ve üstlendiği görevden iyi bir öğrenim gördüğü anlaşılan Nasrullah önce Gazneliler’den Ebü’l-Muzaffer Behram Şah’ın (1117-1157) hizmetine girdi. Muhtemelen müşriflik göreviyle işe başlamış, Behram Şah ile yakın ilişki kurarak sâhib-i dîvanlığa kadar yükselmiştir. Behram Şah’ın ölümü üzerine onun halefi Hüsrev Şah’ın (1157-1160) kâtibi oldu; Hüsrev Melik ise (1160-1186) ona vezirlik pâyesi vererek yanına aldı. Ancak kendisini çekemeyenlerin tahrikiyle Nasrullah’ı görevinden alıp hapsetti. Bir süre hapiste kaldıktan sonra öldürüldü.

Arapça’yı da Farsça kadar iyi bilen Nasrullah şöhretini büyük ölçüde Kelîle ve Dimne tercümesine borçludur. Aslı Sanskritçe olan bu eser Sâsânîler döneminde Pehlevîce’ye, İbnü’l-Mukaffa‘ tarafından bu dilden Arapça’ya, oradan da Nasrullah tarafından yeni Farsça’ya tercüme edilmiştir. Gazne fakihlerinden Ali b. İbrâhim adında bir kişi kendisine Kelîle ve Dimne’yi Farsça’ya çevirmesini tavsiye eder. Bunun üzerine başlanan tercüme Behram Şah’a gösterilir; o da tercümeyi kendisine ithaf edilmek üzere tamamlamasını ister ve esere Kelîle ve Dimne-i Behrâm Şâh adı verilir. 536-539 (1141-1144) yılları arasında yazıldığı anlaşılan Kelîle ve Dimne muhtevasından çok üslûbu ve ifade sağlamlığı ile tanınmış, yüzyıllar boyunca Farsça’da güzel nesir örneği sayılmıştır. Kâniî-i Tûsî bu tercümeyi

manzum hale getirmiştir. Birçok yazması bulunan eserin ilmî sayılabilecek ilk neşri Abdülazîm-i Karîb tarafından yapılmıştır (Tahran 1328 hş.). Ancak Abdülazîm, Türkiye'de mevcut daha eski ve sağlam nüshaları görmediği için Müctebâ Mînovî eserin daha sağlam nüshalara dayanan yeni bir neşrini gerçekleştirmiştir (Tahran 1351 hş.). Kelîle ve Dimne daha sonra mensur ve manzum şekillerde yazıldıysa da hiçbiri üslûp bakımından Nasrullah-ı Şîrâzî'nin versiyonunun düzeyine ulaşamamıştır. Kul Mesud, Şîrâzî'nin bu tercümesini esas alarak Kelîle ve Dimne'yi Türkçe'ye çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Avfî, Lübâb, I, 92-96; Vassâf, Târîẖ, Bombay 1269/1853, s. 528; Emîn-i Ahmed-i Râzî, Heft İḳlîm (nşr. E. D. Ross v.dğr.), Kalküta 1358/1939, s. 221-222; Lutf Ali Beg, Âteşkede-i Âẕer (nşr. Ca'fer-i Şehîdî), Tahran 1337 hş., s. 304; Rıza Kulı Han Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ (nşr. Müzâhir Musaffâ), Tahran 1336 hş., III, 1447; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 745-746; Browne, LHP, II, 349-353; Kitâbü Kelîle ve Dimne (trc. Nasrullah-ı Şîrâzî, nşr. Abdülazîm-i Karîb), Tahran 1328 hş., neşredenin girişi, s. l-m.; a.e. (nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1351 hş., neşredenin girişi, s. z-k; Safâ, Edebiyyât, II, 948-949; a.mlf., Genc u Gencîne, Tahran 1362 hş., s. 178-187; Nefîsî, Târîẖ-i Naẓm u Neẕr, I, 147-148; A. J. Arberry, Classical Persian Literature, London 1967, s. 95 vd.; Bahâr, Sebkşinâsî, Tahran 1349 hş., II, 250 vd.; Sâmih, "Naṣrullāh-ı Münşî", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381 hş., III, 1052-1053; Tahsin Yazıcı, "Nasrullah", İA, IX, 118-119; E. Berthels - [J. T. P. de Bruijn], "Naṣr Allāh b. Muḥammad", EI² (Fr.), VII, 1018-1019.

Tahsin Yazıcı

NASRÜDDEVLE

(نصر الدولة)

Ebû Nasr Nasrü'd-devle Ahmed b. Mervân b. Dûstek (ö. 453/1061)

Mervânî emîri (1011-1061).

376 (986) veya 379'da (989) doğdu. Ağabeyi Mervânî Emîri Mümehhidüddevle Saîd'in öldürülmesinden sonra emîr oldu (401/1011). Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh gönderdiği menşurla emirliğini tasdik etti ve kendisine Nasrüddevle lakabını verdi (403/1012-13). Büveyhî Hükümdarı Sultânüddevle, Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh ve Bizans İmparatoru II. Basileios elçi gönderip Nasrüddevle'yi tebrik ettiler.

Nasrüddevle, Mervânîler'e tâbi olarak Âmid'de (Diyarbekir) valilik yapan İbn Dihne'nin öldürülmesi üzerine çıkan karışıklıkları bastırıp şehri topraklarına kattı (415/1024), valiliğine Urfa ve Harran hâkimi Ebü'l-Hâris Zengî b. Evân'ı getirdi. Ancak daha şehirden ayrılmadan onun ölüm haberini alınca yerine oğlu Ebü'l-Hasan Zengî'yi tayin etti. Utayroğulları ile Nümeyroğulları arasındaki mücadeleyi iyi değerlendiren Nasrüddevle Muharrem 418'de (Şubat-Mart 1027) Urfa'yı ele geçirdi. Halep Mirdâsî Emîri Sâlih b. Mirdâs'ın Nümeyroğulları lehine ara buluculuk yapması neticesinde Urfa'yı bir süre sonra tekrar bu iki aile arasında paylaştırdı (İbnü'l-Esîr, IX, 269) Nasrüddevle, Utayroğulları'nın kalenin kendilerine ait kısmını Bizans İmparatorluğu'na sattıklarını, kaleye giren Bizans askerlerinin halkı öldürdüğünü ve mallarını yağmaladığını öğrenince şehri kuşattı, ancak ele geçiremedi. Nasrüddevle'nin kış mevsiminin gelmesiyle birlikte muhasarayı kaldırmasını fırsat bilen Bizans kumandanı Maniakes Urfa'ya iyice yerleşti (422/1031). Bu olaydan sonra Nasrüddevle, bir taraftan Musul'a hâkim Ukayloğulları ile çeşitli ihtilâflar Yaşarken diğer taraftan Bizanslılar'la mücadeleyi sürdürdü.

427'de (1036) yolları Ani ve Vestan'dan (Gevaş) geçen Azerbaycan, Horasan ve Taberistanlı Hacı adaylarını tâciz eden Sunâsuna Ermeni

kabilesi üzerine yürümeye karar veren Nasrüddevle, Ermeni kralının gasbedilen malları geri verip esirleri serbest bırakması ile seferden vazgeçti. İbnü'l-Esîr, Nasrüddevle'nin Ermeni kalelerinin müstahkem olması ve Bizanslılar'dan yardım alabileceklerini düşünerek onlarla barış yapmayı tercih ettiğini kaydeder (a.g.e., IX, 343-344). Nasrüddevle, 430 (1038-39) yılında olduğu gibi zaman zaman Kuzey Suriye ve el-Cezîre'nin bazı bölgelerine hâkim olan Fâtımîler'in tehdidiyle karşılaştıysa da ciddi bir çatışma meydana gelmedi.

Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e tâbi olmak istemeyen Arslan Yabgu'ya bağlı Oğuzlar'ın Diyarbekir ve Musul bölgelerine akınlar yapması yüzünden Nasrüddevle, Oğuzlar'ı Tuğrul Bey'e şikâyet etti (435/1044). Tuğrul Bey de ona bir mektup göndererek kâfirlerle cihad ettiği için kendisine malî yardımda bulunup desteklemeleri gerektiğini bildirdi (a.g.e., IX, 301). Oğuzlar bir süre sonra Diyarbekir üzerinden Bizans ve Ermeni topraklarına geçtiler ve ardından Azerbaycan'a giderek bölgeye dağıldılar (435/1043-44). Nasrüddevle, 441 (1049) yılında Tuğrul Bey'in isteğiyle Diyarbekir'de hutbeyi Selçuklular adına okutmaya başladı. Böylece Mervânîler bu

tarihe kadar şeklen bağlı kaldıkları Büveyhîler'e tâbi olmaktan çıktılar.

Tuğrul Bey ile Nasrüddevle arasındaki iyi ilişkilerden cesaret alan Bizans İmparatoru IX. Konstantinos Monamakhos, İbrâhim Yinal ve Kutalmış'ın Hasankale savaşında (440/1048 veya 441/1049) esir ettiği Bizans kumandanı Gürcü Prensi Liparit'in fidye karşılığı serbest bırakılması ve Selçuklular'la barış yapılabilmesi için Nasrüddevle'den yardım istedi. Nasrüddevle'nin araya girmesiyle Selçuklular'la Bizans arasında barış antlaşması imzalandı (a.g.e., IX, 422-423).

Arslan Besâsirî'nin çevredeki mahallî emîrlerce desteklenen isyanı sırasında Nasrüddevle Tuğrul Bey'in yanında yer aldı. Ancak Selçuklu ve Bizans elçilerini yolların güvenli olmaması sebebiyle Meyyâfârikīn'de bekletmesi Tuğrul Bey'e isyan olarak aksettirildi. Nasrüddevle, Diyarbekir seferi için hazırlık yapmaya başlayan sultana 100.000 dinar gönderince barış yapıldı (Şâban 449 / Ekim 1057). Sefer hazırlıkları esnasında gösterdiği tavırdan Tuğrul Bey'in Nasrüddevle'nin isyan edebileceğine

inanmadığı anlaşılmaktadır. İsyan halinde olan Musul taraflarına yürümekte tereddüt etmeyen sultanın ilk anlarda Nasrüddevle üzerine yürümekte çekimser kalmış olması bunun bir delilidir.

450 (1058) yılında Tuğrul Bey isyan eden İbrâhim Yinal'ı cezalandırmak için Hemedan'a gidince Arslan Besâsirî, Ukaylî Emîri Kureyş ile beraber Bağdat'ı istilâ edip Fâtımîler adına hutbe okuttu ve sikke kestirdi. Halife Kāim, Biemrillâh Âne kasabasında gözetim altına alındı. Bu sırada torunu ve halifeliğin tek veliahdı Ebü'l-Kāsım Abdullah b. Muhammed (Muktedî-Biemrillâh) Nasrüddevle'nin yanına Diyarbekir'e gönderildi. Tuğrul Bey, İbrâhim Yinal'ın isyanını bastırıp dönünce Besâsirî'yi yakalatarak öldürttü ve halifeyi makamına iade etti. Bunun üzerine Nasrüddevle, Ebü'l-Kāsım Abdullah'ı değerli hediyelerle Bağdat'a gönderdi. Abbâsî halifesinin yegâne veliahdını koruma hususunda gösterdiği özen Nasrüddevle'nin itibarını arttırdı. 29 Şevval 453'te (16 Kasım 1061) Meyyâfârikīn'de ölen Nasrüddevle, Muhdese Camii meydanındaki aile mezarlığında gömüldü, daha sonra camiye bitişik olan türbeye nakledildi (İbn Hallikân, I, 178). Yerine oğlu Nizâmeddin Ebü'l-Kāsım Nasr geçti.

Diyarbekir, Nasrüddevle'nin yarım asırdan fazla süren saltanatı sırasında, tarihinin en parlak dönemlerinden birini yaşamış, şehirde ticarî ve kültürel faaliyetler yoğunluk kazanmıştır. Nasrüddevle, çevresindeki emîrlerin tamamının Şiî olmasına rağmen Diyarbekir'i Sünnîler'in sığınağı yapmış, birçok Sünnî âlimi Diyarbekir'e gelerek onun himayesine girmiştir. İzzeddin İbnü'l-Esîr, Şâfiî mezhebinin Diyarbekir'de Nasrüddevle'nin yanına gelen Ebû Abdullah Muhammed b. Beyân el-Kâzerûnî'nin gayretleriyle yayıldığını belirtir (el-Kâmil, IX, 67). Hanbelî fakihi Ebü'l-Hasan Ali el-Âmidî Nasrüddevle zamanında Halife Kāim-Biemrillâh'ın isteğiyle Âmid'e giderek ölümüne kadar (467/1074) burada ders vermiştir. Nasrüddevle ayrıca birçok imar faaliyetinde bulunmuş, kaleler, köprüler ve Kudüs'te Hacıların barınması için iki ev inşa ettirmiştir. Sarayının âlim ve şairlerle dolup taştığı kaydedilmektedir ve şairlerin divanları onu öven şiirlerle doludur. Şair Tihâmî de Nasrüddevle'nin sarayında itibar görmüş, seyyah Nâsır-ı Hüsrev, Meyyâfârikīn'i onun zamanında ziyaret etmiştir (438/1046).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 71-76; Azimî Tarihi: Selçuklularla İlgili Bölümler: h. 430-538 (nşr. ve trc. Ali Sevim), Ankara 1988, bk. İndeks; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîḫu Meyyâfâriḳīn ve Âmid (nşr. Bedevî Abdüllatîf Avad), Beyrut 1974, bk. İndeks; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 222-223; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, IX-X, tür.yer.; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 22-23; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, I, 260; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 177-178; M. van Berchem - J. Strzygowski, Amida, Heidelberg 1910, s. 22-37; M. Halil Yinanç, Türkiye Tarihi, Selçuklu Devri I: Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944; a.mlf., "Diyarbekir", İA, III, 610-612; J. B. Segal, Edessa: The Blessed City, Oxford 1970, s. 217-219; Mehmet Altay Köymen, Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976, s. 26-27, 89; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1980, s. 171-175; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1986, s. 298; Coşkun Alptekin, "Büyük Selçuklular", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1988, VII, 106-107; Abdürrahim Tufantoz, Mervanoğulları: 380-478/990-1085 (doktora tezi, 1994), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; a.mlf., "Mervânîler", DİA, XXIX, 230-232; H. F. Amedroz, "Three Arabic Manuscripts on the History of the City of Mayyāfāriqīn", JRAS (1902), s. 785-812; a.mlf., "The Marvānīd Dynasty at Mayyāfāriqīn in the Tenth and Eleventh Centuries A.D.", a.e. (1903), s. 123-154; K. V. Zettersteen, "Mervânîler", İA, VII, 781; Carole Hillenbrand, "Marwānīds", EI² (İng.), VI, 626; H. Bowen, "Naṣr al-Dawla", a.e., VII, 1017-1018.

Abdürrahim Tufantoz

NASÛH-i MATRAKĪ

(bk. MATRAKÇI NASUH).

NASUH PAŞA

(ö. 1023/1614)

Osmanlı sadrazamı.

Gümülcine'de doğdu. Dramalı bir Rum papazının oğlu olduğu, henüz küçük yaştayken İstanbul'a getirildiği, hadım ağalarından birine satıldığı, zekâ ve kabiliyetiyle dikkat çekerek saraya alındığı rivayet edilir. Bazı kaynaklarda Arnavut asıllı olduğu bilgisi de yer alır. Biyografisini veren çağdaşı Sâfî Mustafa, onun Eski Saray'da "gılmân-ı acemî" olarak teberdarlar zümresine dahilken Musâhib Mehmed Ağa'nın hizmetine girdiğini, daha sonra çavuşlukla taşra çıktığını yazar (Mustafa Sâfî'nin Zübdetü't-tevârîh'i, II, 315). Ardından müteferrikalıkla uzun müddet Zile voyvodalığı göreviyle Vâlide Sultan haslarını idare etti. 19 Safer 1007'de (21 Eylül 1598) Abdullah Ağa'nın vefatını müteakip kapıcılar kethüdâlığına getirildi (Selânikî, II, 766). Bu görevi sırasında, Rebîülevvel 1007'de (Ekim 1598) Vezir Mahmud Paşa ile sefere gitmeleri emredilen bazı kimselerin itaatsizlikleri üzerine Şeyhülislâm Hoca Sâdeddin Efendi'nin fetvasıyla bu kişilerden bir kısmını şiddetle cezalandırarak sefere katılmalarını temin etti. 1007 Cemâziyelâhirinde (Ocak 1599) sadâret mührünü Sadrazam Cerrah Mehmed Paşa'dan alıp Damad İbrâhim Paşa'ya vermekle görevlendirildi. Kapıcılar kethüdâlığından sonra küçük mîrâhurluğa tayin edildi. Çıkan sipahi ayaklanması sırasında 17 Ramazan 1008'de (1 Nisan 1600) Yahudi Kira Kadın'ın yakalanması işini Çavuşbaşı Ömer Ağa ile birlikte üstlendi (a.g.e., II, 854-855). Ancak bu hadiseden sonra görevinden alındı. Ardından Sadrazam İbrâhim Paşa'nın vefatıyla sadâret mührünü Yemişçi Hasan Paşa'ya götürmekle vazifelendirildi; ayrıca Ayşe Sultan ile nikâhlandığı haberini de ona iletince sadrazam tarafından kapıcıbaşılığa getirildi.

1012'de (1603) kapıcıbaşılıktan Halep beylerbeyiliğine gönderildi. Ayrıca Celâlîler'in tenkili işiyle görevlendirildi. Şah Abbas'ın Tebriz'e saldırarak şehri zaptetmesi üzerine Tebriz ve Van eyaletlerinin birleştirilerek vezâret rütbesiyle Nasuh Paşa'ya verildiğine dair bir kayıt mevcutsa da (Atâî, s.

480) bunun doğruluğu şüphelidir. Halep'e vardığında ilk olarak, bir yıl önce Şam yeniçerilerinin burada kıyım yapmaları sebebiyle iki şehir arasındaki düşmanlığa son vermek istedi. Ancak Şam askerleri tarafından kuşatıldı, Kilis Emîri Canbolatoğlu Hüseyin Paşa'nın gönderdiği

yardımla Şamlılar'ı mağlûp etti. Bu olay dolayısıyla Canbolatoğlu'nun gücünü görüp ileride problem çıkarabileceği düşüncesiyle onu bertaraf etmeye çalıştıysa da Kilis dışında gerçekleşen çarpışmada yenilgiye uğradı. Bu esnada Şark serdarı Cigalazâde Sinan Paşa'dan Halep'in Canbolatoğlu Hüseyin Paşa'ya tevcih edildiğine dair bir hüküm alınca (BA, MD, nr. 75, s. 100) durumu doğrudan İstanbul'a sordu. Ocaklık sahiplerine eyalet tevcihinin "kanun olmadığı" yolunda cevap gelmesi üzerine Halep'ten ayrılmadı. Canbolatoğlu Hüseyin Paşa, Sinan Paşa'nın yönlendirmesiyle Halep'i üç ay kadar muhasara etti. Sinan Paşa, İstanbul'a da baskı yaparak hükmü nâfiz olmazsa serhad işlerini yürütemeyeceğini bildirince Nasuh Paşa'ya Halep'i Hüseyin Paşa'ya teslim etmesi emri verildi ve vezirlik rütbesi tevcihiyle İstanbul'a çağrıldı (BA, A.RSK, nr. 1477, s. 36). Ancak bu arada Sivas beylerbeyiliğine tayin edildi (Şevval 1012 / Mart 1604).

Ardından Anadolu serdarlığı ve muhafazasıyla görevlendirildi (Kâtib Çelebi, vr. 105b). Bolvadin civarında olan Celâlîler'den Tavil Halil üzerine yürüdü. Buradaki çarpışmada yenilgiye uğrayınca Kütahya'ya kaçtı (1014/1605). Bozgunun bütün mesuliyetini birlikte hareket ettiği Anadolu Beylerbeyi Kecdehan Ali Paşa'ya yükledi ve onu önce hapsedip ardından aynı gece katlettirdi. Gerek Ali Paşa gerekse daha önce Konya'da sebepsiz yere idam ettirdiği Karaalizâde Mehmed Çavuş dolayısıyla kendisinden hesap sorulacağı, mağlûbiyetin de aleyhine kullanılacağı endişesiyle, Edirne'den İstanbul'a dönen I. Ahmed'in huzuruna çıktı. Vezirlerin yetersizliğinden yakınarak padişahın bizzat Celâlîler'e karşı hareket etmesi yolunda onu ikna etti. Bunun üzerine 2 Receb 1014'te (13 Kasım 1605) İstanbul'dan hareket eden I. Ahmed, Mudanya yoluyla Bursa'ya geldi. Kısa bir süre sonra Nasuh Paşa, Cigalazâde Sinan Paşa'nın vefatının ardından boş kalan Acem serdarlığına üçüncü vezirlikle tayin edildiyse de Kaptanıderyâ Derviş Paşa'nın telkinleriyle, İstanbul'a çağrılan Vezîriâzam Lala Mehmed Paşa şark seferiyle görevlendirildi. Nasuh Paşa'ya ise Bağdat eyaleti verildi (5 Muharrem 1015 / 13 Mayıs 1606). Bu arada Tavil Ahmedoğlu Mehmed, Bağdat'ta isyan edip burayı ele geçirmişti. Nasuh

Paşa yanında kayınpederi Mîr Şeref, Şehrizol Beylerbeyi Velî Paşa ve eski Basra Beylerbeyi Piyâle Paşa kuvvetleri olduğu halde 3 Şâban 1015'te (4 Aralık 1606) Bağdat önüne vardı. Seyyid Han ve Ebû Rişoğlu'ndan yardım alan Tavil Ahmedoğlu, Nasuh Paşa'nın ücretli sekbanlarını da 30.000 altın karşılığı kendi safına çekti ve yapılan muharebede başarısız olan, iki yerinden yaralanan, başta Velî Paşa olmak üzere adamlarının çoğunu kaybeden Nasuh Paşa, Mîr Şeref'in ocaklığı olan Cezîre'ye gelip kış mevsimi geçinceye kadar burada bekledi (a.g.e., vr. 115a-b).

Bu başarısızlığı dolayısıyla görev yeri Diyarbekir beylerbeyiliği olarak değiştirildi. Burada iken Kuyucu Murad Paşa'nın Celâlîler'e karşı Anadolu'da giriştiği te'dib hareketine karışmadı. Özellikle Canbolatoğlu ve KalendEroğlu çarpışmaları kendisine yakın bölgelerde cereyan etmesine ve Sadrazam Murad Paşa'dan acele gelmesine dair emirler almasına rağmen bu seferlere iştirak yerine kayınpederi Mîr Şeref'in şahsî hasmı olan Aştı Kalesi beyini muhasara etmekle oyalandı (Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi Tarihi, I, 509, 525). Daha sonra, KalendEroğlu'nu takip eden sadrazamın ordusuna Bayburt civarında dahil oldu (15 Cemâziyelâhir 1017 / 26 Eylül 1608). Kuyucu Murad Paşa bu hareketleri yüzünden onu idam ettirmek istediyse de padişahın rıza göstermemesi üzerine bu niyetini ertelemek zorunda kaldı (Mustafa Sâfî'nin Zübdetü't-tevârîh'i, II, 83-84).

Bunun ardından Nasuh Paşa Diyarbekir valiliğini sürdürdü. İki yıldan fazla bu bölgede kaldı. 1019'da (1610) Kuyucu Murad Paşa'nın İran seferine katıldı. Bu sırada I. Ahmed'e mektup yollayarak sefer masraflarını kendi malından karşılamak şartıyla sadrazamlığı istediği şeklindeki rivayet belgelerle desteklenmemektedir (İşbilir, s. 73-75). Ancak Sâfî Mustafa, Kuyucu Murad Paşa'nın onu kendisine rakip gördüğü için bu bölgeden uzaklaştırıp Mısır'a tayin ettirdiğini yazar (Mustafa Sâfî'nin Zübdetü't-tevârîh'i, II, 140). Bu tayin münasebetiyle Nasuh Paşa'nın verdiği ziyafetten hemen sonra hastalanan Murad Paşa'nın 25 Cemâziyelevvel 1020'de (5 Ağustos 1611) vefatının ardından vezîriâzamlık Nasuh Paşa'ya verildi. İstanbul'dan gönderilen mühür kendisine 22 Ağustos'ta ulaştı. Vezîriâzam olarak ilk önemli icraatı İranlılar'ın, her yıl 200 yük ipek haraç vermek taahhüdüyle yaptıkları barış teklifini kabul etmesidir. Kışı serhadde geçirdi. 1020 Zilhiccesinde (Şubat 1612) I. Ahmed, küçük kızı Ayşe Sultan'ı İstanbul'da şeyhülislâmın da katıldığı bir mecliste Nasuh Paşa'ya

nikâhladı. 1021 Rebîülevvelinde (Mayıs 1612) Diyarbekir'den Halep'e geçen Nasuh Paşa, bir yandan İran elçilerini beklerken öte yandan bölgenin emniyeti ve vergi tahsiliyle meşgul oldu. Şah Abbas, kazaskerinin yanına İsfahan ve Kazvin kadılarını da katarak elçilikle Nasuh Paşa'ya gönderdi. Sadrazam elçilik heyetiyle birlikte İstanbul'a geldi ve 26 Ramazan 1021'de (20 Kasım 1612) 962 (1555) sulhü esas alınmak suretiyle barış yapıldı. Nasuh Paşa, Ayşe Sultan'la 1021 Şevvalinde (Aralık 1612) bir düğün merasimiyle evlendi (a.g.e., II, 146; Mehmed b. Mehmed er-Rûmî'nin Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr'ı, s. 691-692). Aynı yıl Zitvatoruk Antlaşması'nın hükümlerini müzakere etti. Edirne'de devam eden görüşmeler sonunda Avusturya barışı tekit edildi. Ayrıca Erdel meselesi de çözüme kavuşturuldu.

Nasuh Paşa sadâreti esnasında I. Ahmed'in yanında iki defa Edirne seyahatine çıktı. İstanbul'da bulunduğu sıralarda Boğaziçi'ndeki imar faaliyetlerini idare etti. Cigalazâde Sinan Paşa'nın saray ve köşkleri, Beylerbeyi'ndeki kasır ve Kandilli Bahçe'deki köşkün tamiri işleriyle uğraştı. Sahilde dolgu yaptırdı. Altı ayda bu imar faaliyetlerini tamamladı. Bu arada Halep beylerbeyi iken yakından tanıdığı Ma'noğlu Fahreddin'i dikkatle takip ettirdi. Ona karşı husumet besliyordu. Her yıl ödemekte olduğu maktû vergisini eksik gönderdiği bahanesiyle Şam Beylerbeyi Hâfız Ahmed Paşa'yı Fahreddin üzerine sevketti. Fahreddin Sayda'dan ayrılarak İtalya'ya kaçtı. Kazaklar'ın Sinop baskını ise (Ağustos 1614) onun sonunu hazırlayan olayların başlangıcını oluşturdu. Durumu önemsiz bir olay gibi gösteren Nasuh Paşa'ya karşı padişahın güveni sarsıldı.

Padişahın yakınında bulunan ve bu dönemi kaleme alan Sâfî Mustafa, Nasuh Paşa'nın çok büyük ihsanlara ve iltifatlara mazhar olduğunu, damatlığı ile gücünü arttırdığını, bundan dolayı gurura kapılıp istediği gibi tayin ve aziller yaptığını belirtir. Yanındaki kapı halkından da çok şikâyet edildiği, kendi adamlarını değişik malî görevlerle Anadolu'ya yollayıp kanunsuz vergi, haraç toplattığı da kaydedilir. Bu hareketleri dolayısıyla, I. Ahmed'in çok sevdiği ve itibar ettiği Şeyhülislâm Hocazâde Mehmed Efendi, Dârüssaâde Ağası Mustafa Ağa ve İmâm-ı Sultânî Sâfî Mustafa Efendi'nin düşmanlıklarını kazandığı anlaşılmaktadır. Sonunda Sinop hadisesi, Şah Abbas'la gizlice ittifak kurduğu şâyiası ve ona sekiz bâkire "Ehl-i sünnet" câriyeyi peşkeş çektiği haberinin yayılması, hatta saltanat

kurmak veya Kırım hanını tahta geçirmek istediği (Hasanbeyzâde Ahmed, III, 887) iddialarıyla katline karar verildi. 13 Ramazan 1023'te (17 Ekim 1614) davet

edildiği halde hastalığını bahane ederek cuma selâmlığına gelmemesi üzerine yeniçerilerle konağı kuşatıldı. Bostancıbaşı Hüseyin Ağa bir bölük bostancı ile konağa girip Hakkındaki idam fermanını infaz etti. Hazinesi mühürlenerek devlet için zaptedildi. Mezarının Kanûnî Sultan Süleyman'ın vezîriâzamı Maktul (Makbul) İbrâhim Paşa'nın Okmeydanı'ndaki mezarı yanında olduğu ve bunun da her ikisinin aynı âkıbeti paylaşmasından ileri geldiği rivayet edilir.

Peçuylu İbrâhim, Nasuh Paşa'nın günahsız yere katledildiğini yazar (Târih, II, 335). Onun dışında devrin hemen bütün kronikleri Nasuh Paşa'nın son derece mağrur, zalim, gaddar, kindar ve servet düşkünü olduğu ve katledilmeyi hak ettiği hususunda müttefiktir. Çok büyük servet sahibi olmasına rağmen evkaf ve hayratına dair kaynaklarda herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Nallıhan'da Nasuh Paşa Külliyesi (1016/1607) mevcut olduğu bilinmektedir. Evliya Çelebi Seyahatnâme'sinde, Üsküdar'da bir hanı olduğunu (I, 204) ve İskenderun'da bir kale inşasına başladığını, ancak bunun da yarım kaldığını (III, 33) nakleder. "Âlemin güldü yüzü katl-i Nasûh'u bilicek" ve, "Başını kesti Nasûh'un o şeh-i dâd-âyîn" idamı için düşürülen tarihlerdir.

Nasuh Paşa'nın oğulları da bazı devlet hizmetlerinde bulunmuş, IV. Murad ve Sultan İbrâhim devirlerinde yaşayan Nasuhpaşazâde Hüseyin Paşa vezâret rütbesine kadar ulaşmıştır. 1639-1670 yılları arası olaylarını ihtiva eden bir Osmanlı tarihi kaleme alan Mehmed Çelebi bu Hüseyin Paşa'nın oğludur. Kâtib Çelebi üç oğlundan ikisinin mağdur ve maktul, diğerinin ise münzevi olduğunu kaydeder (Fezleke, vr. 152a).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 75, s. 100; BA, A.RSK, nr. 1477, s. 36; BA, MAD, nr. 2011, s. 55, 64; BA, KK, nr. 1794, tür.yer.; BA, D.BRZ, nr. 20661, tür.yer.; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 766, 769, 771-772, 789, 846-847, 851, 854-855; Mustafa Sâfî'nin Zübdetü't-tevârîh'i (haz. İbrahim Hakkı Çuhadar), Ankara 2003, I, 259; II, 29, 40-43, 48, 57-58, 83-84, 135-136, 138-140, 142-144, 146, 149-150, 309-315; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 480, 593, 612, 615; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Şevki Nezihi Aykut), Ankara 2004, III, 761, 836-837, 839-840, 859, 865-868, 870, 884-888, 902; Mehmed b. Mehmed er-Rûmî(Edirneli)'nin Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr'ı ve Târîh-i Âl-i Osmân'ı (haz. Abdurrahman Sağırlı, doktora tezi, 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 618, 631, 644-646, 648, 670, 679-682, 686-687, 691-692, 696-698, 704-705, 707-715; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Tarihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, I, bk. İndeks; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 311-313, 316, 335, 339-342, 354-356; Kâtib Çelebi, Fezleke, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1914, vr. 81a, 93a, 104a, 105b, 109b-110a, 115a-b, 139b-140b, 142a-b, 149a-b, 152a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), I, 86, 204; III, 33, 199; Naîmâ, Târih, I, 414, 439, 459-460; II, 37, 84, 88-90, 93-95, 97, 100-101, 107, 109-110, 114, 120-123, 127-128, 131; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 59-61; Hüseyin Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 115; Hammer (Atâ Bey), VIII, 99, 132, 154, 156-157; Babinger (Üçok), s. 232; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri: 1578-1612, İstanbul 1993, s. 278; L. P. Peirce, Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar (trc. Ayşe Berktay), İstanbul 1996, s. 100; Ömer İşbilir, XVII. Yüzyıl Başlarında Şark Seferlerinin İaşe, İkmal ve Lojistik Meseleleri (doktora tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 9, 73-77, 92, 104-105, 110, 125-128, 153-154, 158-159; K. Barkey, Eşkıyalar ve Devlet: Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi (trc. Zeynep Altok), İstanbul 1999, s. 171, 210, 225; W. J. Griswold, Anadolu'da Büyük İsyan: 1591-1611 (trc. Ülkün Tansel), İstanbul 2000, s. 41-43, 72-78, 82, 88, 110, 112, 125, 134, 155, 165, 167-168; Dilek Şahin, XVII. Yüzyılda Anadolu'da Celalî Hareketleri: 8 Numaralı Mühimme Zeyli'ne Göre (yüksek lisans tezi, 2003), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 78-79, 117-118, 176-177, 180-183, 235, 310; M. Tayyib Gökbilgin, "Nasûh Paşa", İA, IX, 121-127; F. Babinger, "Naṣūḥ Pas̲h̲a", EI^2 (İng.), VII, 1033-1034.

Ömer İşbilir

NASUH PAŞA KÜLLİYESİ

Aydın'da XVIII. yüzyılın başında inşa edilen külliye.

İl merkezinde Köprülü mahallesinde yer alan ve han, dershane-mescid, medrese ile hamamdan meydana gelen külliye Nasuh Paşa tarafından 1120'de (1708) inşa ettirilmiştir. Külliyenin bânisi babası Osman Paşa'dan dolayı Osmanoğlu diye tanınmış, Karaman beylerbeyiliği, Aydın muhassıllığı ve Şam valiliği görevlerinde bulunmuş, daha sonra bağımsız bir beylik kuracağı şüphesiyle idam edilmiştir. Külliyedeki yapılardan yalnızca han ve medrese kapıları üzerinde kitâbelere rastlanır. Medreseye ait kitâbede herhangi bir tarih yer almaz. Hana ait kitâbede ise 1120 (1708) tarihi yazılıdır. Külliyenin vakfiyesinde de aynı tarih bulunmaktadır. Aydın'ı 1914 ve 1929 yıllarında ziyaret eden R. M. Riefstahl, han ve hamamdan kısaca bahseder. Han için bilinen inşa tarihini verirken hamamı 1118'e (1706) tarihler. 1970'te hazırlanan Vakıf Eski Eser fişinde ise yapım tarihi 1717 olarak kaydedilmiştir. Külliyenin mimarı Hakkında ise herhangi bir bilgi mevcut değildir.

Külliye doğu-batı doğrultusunda han, dershane-mescid, medrese ve hamam sırasına göre birbirine bitişik olarak inşa edilmiştir. 1926'da belediye medrese odalarının büyük bir kısmını yıktırmış, medrese ile hanın arasından Gazi Bulvarı'nın 13. sokağını geçirmiştir. Böylece külliye arsası iki adaya bölünmüş, dershane-mescid sokağın doğusunda, birbirine bitişik medrese odaları ve hamam batısında kalmıştır. Mescid ve medrese Vakıflar Genel Müdürlüğü, han ve hamam şahıs mülkiyetindedir. Zamanla hanın batısını konutlar işgal etmiş, bu sebeple dershane-mescid ve han ile medrese arasındaki ilişki daha da zayıflamıştır. Konutlar aynı zamanda han, dershane-mescid, medrese ve hamamın kuzeyi ile hamamın batısı ve hanın doğusunu da çevreler. Restorasyona dönük olarak külliye arsasını işgal eden şahıslara ait bu konutların kamulaştırma işlemleri Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce tamamlanmıştır. Bunun dışında külliyeye en büyük zararı 1922'de Yunanlılar şehri terkederken vermiştir. Külliye yapılarından hamam, medrese ve hana girişler güneydeki Nafiz Karabudak caddesinden sağlanır, kuzeyden de Çankaya caddesi geçer.

Zincirli Hanı olarak da tanınan külliyenin doğusundaki han, birbirine bitişik iki bölümden meydana gelir. Bunlardan ilki batıda, 29 × 23 m. ölçülerindeki dikdörtgen avluyu çevreleyen iki katlı ana yapıdır. Buradan hanın ikinci bölümüne geçiş avlunun güneydoğu köşesindeki koridorla sağlanır. Hanın ana yapısına güneyde cadde üstündeki bir kapıyla geçilir. Kesme taştan örülü sivri kemerli girişin üzerinde 1120 (1708) tarihini ve Nasuh Paşa'nın adını veren beyaz mermere sülüs yazıyla yazılı dört satırlık kitâbe, iki yanında sivri kemerli birer niş yer alır. Girişin sağına ve soluna dörderden toplam sekiz adet, kuzeydeki avlu yönünden sağır, güneye ise bir kemerle açılan ve girişleri bu yönden sağlanan beşik tonozlu dükkânlar yerleştirilmiştir. Soldakilerin kemer açıklıkları sonradan örülmüş, bu dört dükkân mermer söveli bir kapı ve pencere ile güneye açılmıştır. Hanın büyük avlusuna geçişi sağlayan 5,35 × 3 m. ölçülerindeki çapraz tonozlu giriş koridorunun sağındaki ve solundaki kemer açıklıkları bu yönlerdeki birer dükkâna ikinci bir giriş sağlar. Alt katta avluyu doğu, batı ve kuzeyden toplam on sekiz adet oda çevreler. Üst katta sayı güneydeki dükkânların üzerine yerleştirilen odalarla birlikte yirmi yediye çıkar. Kuzeybatı, kuzeydoğu ve güneybatı köşelerindeki odalar diğerlerinden daha büyüktür. Bütün bu odalara geçiş kârgir bir ize rastlanmadığından, avlunun üç köşesindeki kemerlerle taşınan ve büyük ihtimalle ahşap olan merdivenlerle sağlanmaktaydı. Yalnızca güneydeki

üst kat odaları sivri kemer alınlıklı, dikdörtgen söveli ve geçmeli demir parmaklıklı pencerelerle caddeye açılır. Alt katta, mazgal açıklığına sahip batıdaki üç oda dışında gerek alt ve gerekse üst kat odaları sivri kemerli birer kapı ve mermerden dikdörtgen söveli birer pencereyle avludan aydınlanır. İçlerinde dolap nişi ile konsollar üzerine oturan tuğla kemer alınlıklı birer ocak bulunur. Ahşap bir beşik çatıyla örtülü olduğu anlaşılan hanın odalarının önündeki mevcut izlerden altta tuğladan sivri kemerli, üstte ahşap direkli iki katlı revakların avluyu çevrelediği tesbit edilmektedir. Hanın ikinci bölümünün güneyindeki, üst katları yıkıldığı için bugün tek katlı olan üç adet dükkân hanın ana yapısının güneyindeki iki katlı dükkânlarla aynı hatta yer almakta, böylece cadde üzerindeki beşik tonozlu, güneye tuğla örgülü sivri bir kemerle açılan dükkân sayısı on bire çıkmaktadır. Bu üç dükkânın kuzey duvarları hanın ikinci bölümüne ait küçük avlu tarafından sağırdır. Avluyu kuzey, güney ve doğudan duvarlar

çevreler. Duvarlardan batıdaki ve doğudaki yerden 80 cm. yüksekliğinde, tuğladan yuvarlak kemerli nişlere sahiptir. Muhtemelen önceleri bu avluyu ahşap bir çatı örtmekteydi. Güneydeki dükkânlarla küçük avlu arasında kalan bölümde güneydoğu köşede beşik tonozlu bir oda bulunur. Küçük avlu, ortadaki bir sütuna oturan iki tuğla kemerle doğu-batı yönünde bölünmüş bu kemerlerin üzerine iki oda yerleştirilmiştir.

Medrese, son müderrisinin adının Osman Ağa olmasından veya külliyenin bânisi Nasuh Paşanın da Osmanoğlu olarak bilinmesinden ötürü Osman Ağa / Osmanoğlu Medresesi olarak da anılır. Eğimli bir araziye kademeli olarak inşa edilmiş, "U" şeklinde olan tek katlı medrese doğudan hana, bir koridorla da kendisine göre yaklaşık 135 derecelik bir açıyla yerleştirilmiş dershane-mescide bitişikti. Aradan yol geçirilmesi sonucu bu yapılar birbirinden koparılmış, bu esnada medresenin kuzey, güney ve doğu kanatlarındaki bazı odalar yıktırılmıştır. Medreseye girişi sağlayan güney kanadın ortasındaki, yol seviyesinden yüksekte kalan yuvarlak kemerli mermer söveli kapı Yunan işgali esnasında kapatılmış, kapıdan sonra ulaşılan çapraz tonozlu koridor dışarıya ufak bir pencereyle açılan bir odaya dönüştürülmüştür. Köşeleri iki küçük rozetle bezeli kapının üstündeki kartuş içerisine alınmış sülüs yazıyla üç parçadan oluşan iki satırlık kitâbenin ancak sağdaki tek parçası günümüze kadar gelebilmiştir. Kuzey kanatta güney kanattaki girişle aynı özelliklere sahip ikinci bir giriş yer alır. Zamanımıza sadece batıda sekiz, kuzeyde iki, güneyde beş ve iki köşe odası olmak üzere on yedisi ulaşmış, yaklaşık 4 × 4 m. ölçülerindeki odaların önünde bir revakın dikdörtgen avluyu dolaştığı bilinmektedir. Muhtemelen medrese odalarını ve revakları ahşap tavanlı, çift meyilli tek bir beşik çatı örtmekteydi. Emre Madran'ın Vakıflar Genel Müdürlüğü Rölöve Bürosu'nun elemanlarının yardımıyla hazırladığı restitüsyon çiziminde batı, kuzey ve güneyde olmak üzere toplam yirmi yedi oda yer almakta, ayrıca doğuda dershane-mescide bitişik iki odayla bu sayı yirmi dokuza çıkmaktadır. Güney kanattakiler dışında medrese odaları, üzerlerinde tuğladan boşaltma kemerlerine sahip dikdörtgen söveli birer pencere ve yuvarlak kemerli birer kapıyla avluya açılır. Güneydeki odalar aynı zamanda bu yöne bakan birer pencereye sahiptir. Her odada bir ocak, ocağın iki yanında birer dolap nişi bulunur. Dershane-mescide bitişik yamuk planlı bir oda ile hana bitişik diğer iki oda medrese odalarından koparılıp ayrı olarak ele alınmıştır. Bu sebeple bu mekânların medrese

hocalarına ait olabileceği düşünülmektedir.

Yol seviyesinden yukarıda kalan dershane-mescid aralarından yol geçmeden önce medreseye dar bir koridorla bağlıydı. Bugün medreseden kopuk olarak Zincirli Han'ın kuzeybatısında kalır. 7 × 7 m. ölçülerindeki kare planlı bir ibadet bölümüyle bu bölümün güneybatısındaki yamuk planlı küçük bir mekândan meydana gelir. Her iki birimi tek bir ahşap çatı örtmekteydi. Mescidin köşeleri güneybatı hariç pahlanarak üst kısımları stalaktitlerle bezenmiştir. Moloz taş örgülü ve tuğla hatıllı duvar örgüsünde yer yer devşirme malzemeye rastlanır. Dershane-mescidin her cephesinde altlı üstlü ikişer pencere bulunur. Alttakiler dikdörtgen açıklıklı, mermer söveli, üsttekiler tuğla örgülü, sivri kemerlidir. İçeriye kuzeyden mermer söveli, yuvarlak kemerli bir kapıdan girilir. Kapının tam karşısındaki kıble duvarının ortasına kavsarası stalaktitlerle bezeli, yedi köşeli bir mihrap nişi yerleştirilmiştir. Güneybatı köşesine yerleştirilmiş yamuk planlı mekânın benzer özellikleri paylaşan pencereleri doğudan ve kuzeyden bu birimi aydınlatmakta, güneybatıdaki yamuk planlı duvarda iki adet niş bulunmaktadır.

Paşa Hamamı olarak da bilinen, güneyden basamaklarla çıkılan, dikdörtgen planlı, doğu-batı doğrultulu hamam külliyenin batı sınırını teşkil eder. Hamamın kuzeybatı köşesi düz, güneybatı ve güneydoğu köşeleri ise dershane-mescidde olduğu gibi üst kısımları stalaktitli pahlarla bezenmiştir. Yuvarlak kemerli bir kapıdan kare planlı, ahşap soyunma kabinlerine sahip soğukluğa geçilir. Ahşap tavanlı bu bölümün üstü 1954'te betonla kaplanmıştır. Buradan üç adet küçük pandantifli kubbeyle örtülü ılıklığa ulaşılır. Ilıklıktan doğudaki sıcaklığa, kuzeydeki üç basamakla da beşik tonozlu tuvaletle kuzeydoğudaki su deposuna geçilir. Kare planlı sıcaklığın üzerini tepe pencerelerine sahip tromplu bir kubbe örter. Kubbenin altında bir kirpi saçak dolaşır. Bugün tamamen sıvandığı için duvar örgüsü görülemeyen hamamın inşasında moloz taş ve tuğla kırıkları kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

R. M. Riefstahl, Turkish Architecture in Southwestern Anatolia, Cambridge 1931, s. 37; a.mlf., Cenubu Garbî Anadolu'da Türk Mimarisi (trc. Cezmi Tahir Berktin), İstanbul 1941, s. 28, 30; Asaf Gökbel - Hikmet Şölen, Aydın İli Tarihi, İstanbul 1936, I, 119-120, 174-176; Emre Madran, The Complex of Nasuh Paşa at Aydın (yüksek lisans tezi, 1968), Orta Doğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Restorasyon Bölümü; a.mlf., "Aydın Nasuh Paşa Külliyesi", VD, IX (1971), s. 183-190; Turgut Dereli, İlimiz Aydın, İzmir 1974, s. 60; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, I, 669-678; Kıvanç Türkoğlu, Nasuh Paşa Medresesi ve Mescidi Restorasyon Projesi (yüksek lisans tezi, 1991), İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü; Gönül Cantay, Osmanlı Külliyelerinin Kuruluşu, Ankara 2002, s. 95-96; Şehabeddin Akalın, "Nasuh Paşa'nın Hayatına ve Servetine Dâir", TD, VIIII/11-12 (1955), s. 201-208.

Sevgi Parlak

NASÛHÎ TEKKESİ

İstanbul Üsküdar'da XVII. yüzyılda kurulan, Halvetiyye'nin Nasûhiyye kolunun âsitânesi.

Üsküdar Doğancılar'da Tunusbağı caddesi üzerinde yer alan tekke Halvetiyye'den Şâbâniyye'ye bağlı Nasûhiyye kolunun âsitânesi ve pîr makamıdır. Kaynaklarda bu tekke Hazreti Nasûhî Efendi, Nasûhî Mehmed Efendi, Şeyh Nasûhî Efendi gibi isimlerle de zikredilir. Sadrazam Damad Hasan Paşa dergâhın yapımını başlatmış, ancak maddî gücü yetmediğinden masrafları Şeyh Mehmed Nasûhî Efendi tarafından ödenerek inşaat 1099 (1688) yılında tamamlanmıştır. Hasan Paşa 1102'de (1690-91) IV. Mehmed'in kızlarından Hatice Sultan'la evlenmiş, tekkenin vakfı, paşanın ve Mehmed Nasûhî Efendi'nin vefatından sonra 1131'de (1719) Hatice Sultan adına tescil edilmiştir. Bu arada Hasan Paşa tekkenin girişinde 1117'de (1705) bir çeşme yaptırmıştır.

Önemli bir tarikat merkezi olduğu için zengin mimari programa sahip bulunduğu tahmin edilen ilk tesis günümüze ulaşmamıştır. Tekkenin beşinci postnişini Şeyh Mehmed Muhyiddin Efendi'nin meşihatı sırasında Sultan Abdülmecid'in cami-tevhidhâne, türbe ve harem bölümlerini yeniden yaptırdığı ve inşaatın bitiminde tekkede cuma namazı kıldığı bilinmektedir. Ahşap ağırlıklı olduğu anlaşılan bu yapılar 1274'te (1857-58) yanmış, 1280'de (1863-64) dönemin ricâlinden Ebûbekir Rüstem Paşa tekkeyi kâgir olarak son şekliyle ihya etmiştir. Evkaf Nezâreti tarafından 1902'de onarımı gerçekleştirilen yapılardan cami-tevhidhâne tekkelerin kapatılmasının (1925) ardından cami olarak kullanılmış, türbe uzun bir süre ziyarete kapalı tutulmuş, harem ve selâmlık bölümlerini de Mehmed Nasûhî Efendi'nin neslinden gelenler mesken edinmiştir. 1960'lardan sonra selâmlık bölümü özgün biçimine sadık kalınmaksızın yenilenmiş, depremde hasar gördüğü için XX. yüzyılın başlarında yıktırılan minare aynı aileden Alâeddin Nasuhioğlu tarafından 1966'da yeniden inşa ettirilmiştir. Bu arada cami-tevhidhâne ile türbenin karşısında bulunan tek katlı ahşap kanat cami görevlilerince kullanılmak üzere kâgir olarak yenilenmiştir.

Mukabele günü cuma olan tekkede Dahiliye Nezâreti'nin rûmî 1301 (1885-86) tarihli istatistik cetvelinde yedi erkekle iki kadının ikamet ettiği belirtilmiştir. Nasûhî Mehmed Efendi'nin vefatını (1130/1718) müteakip tekkenin postuna oğlu Şeyh Ali Alâeddin Efendi (ö. 1165/1752) geçmiş, ardından babadan oğula intikal eden meşihat görevini sırasıyla Şeyh Mehmed Fazlullah Efendi, Şeyh Abdurrahman Mehmed Şemseddin Efendi, Şeyh Mehmed Muhyiddin Efendi ve son postnişin Şeyh Kerâmeddin Efendi (ö. 1934) üstlenmiştir.

Doğuda Tunusbağı caddesi, diğer yönlerde mücâvir parsellerle çevrili olan arsanın kuzeydoğu köşesinde cadde üzerinde Hasan Paşa Çeşmesi, güneydoğu köşesinde arsanın eğiminden dolayı caddeye göre yüksekte kalan hazîre yer alır. Hazîre ile çeşme arasında uzanan, günümüzde üstü açık girişin aslında cümle kapısı niteliğinde ve üstü beşik tonozla kaplı bir geçit şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Arsanın ortasındaki ana bina doğudan batıya doğru birbirine bitişik olarak sıralanan türbe, cami-tevhidhâne ve selâmlık bölümlerini barındırır. Bu yapının kuzeyindeki ince uzun planlı avlunun diğer tarafında bugünkü kâgir meşrutanın yerinde derviş hücreleri olduğu tahmin edilen tek katlı ahşap, aynı avlunun batı yönünde tek katlı kâgir bir yapının mevcudiyeti belli olmaktadır. Bu yapı ile selâmlığın arkasındaki geniş bahçe içinde yaklaşık 30 × 15 m. boyutlarında biri tek, diğeri iki kattan oluşan harem dairesi bulunmaktaydı. Bu bahçeye küçük avlunun batısındaki tek katlı kanattan, ayrıca arsanın güneydoğu köşesinde yer alan ve aynı zamanda hazîreye açılan tâli kapıdan ulaşılmaktaydı. Nitekim türbenin güney cephesindeki pencerenin niyaz penceresi niteliğinde olması söz konusu tâli kapıdan hareketle arkadaki hareme ulaşan, ancak zamanla hazîrenin genişlemesi sonucunda ortadan kalkan bir geçidin varlığını göstermektedir.

Cami-tevhidhâne ile türbenin duvarları moloz taş ve tuğla sıralarından oluşan almaşık örgü ile inşa edilmiş, üstü Marsilya kiremidiyle kaplı kırma çatılarla örtülmüştür. Basık kemerli kapı ve pencere açıklıkları dışarıdan kesme taş sövelerle dikdörtgen şeklinde çerçevelenmiştir. Dikdörtgen (12,50 × 11,50 m.) bir alanı kaplayan cami-tevhidhânenin kuzeydeki küçük avluya açılan kapısının üzerinde, metni şair Yâkub Âsım Efendi'ye ait 1280 (1863-64) tarihli ta'lik hatlı manzum ihya kitâbesi bulunmaktadır.

Cami-tevhidhâne hariminin selâmlığa bitişik olan batı duvarı sağır bırakılmış, güney duvarının eksenine yanlarında ikişer pencere ile mihrap, giriş (kuzey) cephesinin üst kesimine beş pencere, batı duvarına da türbeye açılan kemerli bir niyaz penceresi yerleştirilmiştir. Bu açıklığı içeriden barok üslûbunda kaidelere oturan yivli pilastırlar kuşatmakta, yuvarlak bir kemer taçlandırmakta, cephede bu pencerenin üstünde ta‘lik hatla yazılmış şu beyit yer almaktadır: "Makām-ı evliyâdır menba-ı feyz-i fütûhîdir / Edeble dâhil ol sûfî bu dergâh-ı Nasûhî'dir." Bu beytin, Nasûhî Efendi'nin Risâle-i Velediyye adlı eserini şerheden Mustafa Zekâî Efendi'ye ait olduğu nakledilmektedir. Mekânın kuzeyinde uzanan 3 m. derinliğindeki iki katlı mahfillerin sınırında kare kesitli dört adet ahşap dikme sıralanır. Harimin kuzeybatı köşesinde yer alan ve türbeye doğru çıkıntı yapan merdivenle ulaşılan fevkanî mahfilin her ikisinde de dikmelerin arası ahşap korkuluklarla kapatılarak ortadaki açıklık yarım daire planlı bir çıkma ile genişletilmiştir. Kuzeybatı köşesindeki açıklık ise oymalı ahşap kafeslerle donatılmak suretiyle hünkâr mahfiline dönüştürülmüştür. Hafifçe dışa taşan yarım daire planlı mihrap nişi son yıllarda turkuaz renkli fayanslarla kaplanmıştır. Ahşap minber, kapısında ve köşkünde bulunan neo-gotik üslûbundaki

üç merkezli kemerleriyle Abdülaziz döneminin eklektik zevkini yansıtmaktadır. Duvarlarda herhangi bir bezeme bulunmamakta, çubuklu tavanın merkezinde çıtalarla oluşturulmuş sekizgen bir göbek yer almaktadır. Dikdörtgen planlı (13,50 × 5,50 m.) türbenin girişi kuzeydoğu köşesinde minare kaidesinin yanındaki girintidedir. Batı duvarında cami-tevhidhâne harimine açılan niyaz penceresinden başka doğu duvarında üç, kuzey ve güney duvarlarında birer pencere vardır.

Türbede Nasûhî Efendi'ye, hanımına ve neslinden gelenlere ait toplam on adet ahşap sanduka mevcuttur. Nasûhî Efendi'nin sandukası diğerlerinden daha büyük tutulmuş ve tepede kesişen kemerciklerle birbirine bağlanmış düşey pirinç çubukların teşkil ettiği bir şebeke ile kuşatılmıştır. Batı ve güney duvarlarındaki niyaz pencerelerinin eksenlerinin kesişme noktasında yer alan bu sandukanın ayrıcalığı, üzerine isabet eden sekiz kollu yıldız biçimindeki tavan göbeğiyle de vurgulanmıştır. Diğer sandukaların etrafında ajurlu ahşap korkuluklar bulunmaktadır. Gerek türbenin gerekse cami-tevhidhânenin duvarlarında Nasûhî Efendi başta olmak üzere Halvetî

büyüklerinin isimlerini içeren çeşitli hat levhaları dikkati çeker.

Minare kare kaidesi, prizmatik üçgenlerden oluşan pabuç kısmı, çokgen kesitli gövdesi ve peteği, koni biçimindeki külâhı ile klasik üslûba uygundur. Tamamen yenilenmiş olan selâmlığın eski biçimi Hakkında pek az şey bilinmekte, yaklaşık 10 × 15 m. boyutlarında iki katlı bir yapı olduğu, kuzeye doğru 5 × 7 m. boyutlarında tek katlı bir giriş bölümüyle uzatıldığı tesbit edilmektedir.

Cami-tevhidhâneyi doğu ve güney yönlerinden kuşatan hazîrede aralarında devlet ricâlinden, ulemâdan ve saray mensuplarından birçok kişinin bulunduğu tekke mensupları ve muhipleri gömülüdür. Hazîrenin kapısı, tekke binalarının ne ilk (1099/1688) ne de son (1280/1863-64) yapımındaki üslûp özelliklerine uyan barok üslûbunda ayrıntıları ile dikkati çekmekte, gerek bu kapı gerekse türbenin güneye açılan niyaz penceresinin içindeki ayrıntılar, XVIII. yüzyılın son çeyreğine ya da XIX. yüzyılın başlarına ait bir onarıma işaret etmektedir.

Hasan Paşa Çeşmesi’nin kübik hacimli haznesi son onarımda kesme taş örgüsünü taklit eden sıva ile, cadde üzerindeki doğu cephesi ise beyaz mermerle kaplanmıştır. Çeşmenin sivri kemeri üzerinde 1117 (1705) tarihini veren sülüs hatlı manzum kitâbe yer almaktadır. Kitâbe metni şair Zâmirî İsmâil Efendi’ye aittir. Beyzî yalakla güney cephedeki dikdörtgen biçiminde ufak boyutlu ayna taşı XIX. yüzyılda yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Evkaf, nr. 2842/7 (11 Muharrem 1320); İstanbul Tekkeleri Listesi, TSMA, nr. E. 1772, 3333, sıra nr. 157; İstanbul Tekkeleri Listesi, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1825, sıra nr. 134; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, II, 231-232; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 64; Âsitâne Tekkeleri, s. 3; Bâb-ı Âlî, Nezâret-i Umûr-ı Dâhiliye Sicil Nüfus İdâre-i Umûmiyesi Dersaâdet ve Bilâd-i Selâse Nüfûs-ı Millîsine Mahsus İstatistik

Cetvelidir, İstanbul 1301, s. 57; Melekpaşazâde Kadri Bey, Hankahnâme, Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez, nr. 36, vr. 1b; Mecmûa-i Cevâmi‘, II, 72-73 (nr. 127, 314); Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 5; Mehmed Râif, Mir’ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, I, 99-100, 187; 1329 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyât Mecmuası, İstanbul 1330, s. 21; Osmanlı Müellifleri, I, 166-167; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1945, II, 294, 296-297; M. Halit Bayrı, İstanbul Folkloru, İstanbul 1972, s. 174-175; Behcetî, Merâkid-i Mu‘tebere-i Üsküdar, s. 84-85; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I, 239-241, 373-375; II, 49-50; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 21-22; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, II, 49; Günay Kut - Turgut Kut, “İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergehnâme”, Türkische Miszellen: Robert Anhegger Armağanı, İstanbul 1987, s. 234; M. Baha Tanman, “Relations entre les semahane et les türbe dans les tekke d’Istanbul”, Ars Turcica: Akten des VI. Internationalen Kongresses für Türkische Kunst (ed. K. Kreiser), München 1987, s. 316; a.mlf., “Settings for the Veneration of Saints”, The Dervish Lodge: Art, Architecture and Sufism in Ottoman Turkey (ed. R. Lifchez), Berkeley 1992, s. 153; a.mlf., “Nasuhî Tekkesi”, DBİst.A, VI, 50-51; Mustafa Özdamar, Dersaâdet Dergâhları, İstanbul 1994, s. 239; Sâlim Yorgancıoğlu, Üsküdar Dergâhları, İstanbul 2004, s. 99-104; Besim Çeçener, “Üsküdar Mezarlıkları, Türbeleri ve Hazireleri”, TTOK Belleteni, sy. 49 (328) (1975), s. 18 vd.; Atilla Çetin, “İstanbul’daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika”, VD, XIII (1981), s. 588.

M. Baha Tanman

NASÛHİYYE

(نصوحيّة)

Halvetiyye-Şâbâniyye tarikatının Mehmed Nasûhî Üsküdârî’ye (ö. 1130/1718) nisbet edilen bir kolu

(bk. MEHMED NASÛHÎ).

NASUHPAŞAZÂDE ÖMER EFENDİ

(bk. ÖMER EFENDİ, Nasuhpaşazâde).

NÂSÛT

(الناسوت)

İnsanın beşerî ve cismanî yönünü ifade eden bir tasavvuf terimi.

Hallâc-ı Mansûr insanın beşerî (maddî) yönünü Süryânîce nâsût, ilâhî (mânevî) yönünü de lâhût kelimeleriyle ifade etmiş, bu iki terim daha sonra çeşitli sûfîler tarafından kullanılmıştır. Hallâc'a göre insan Allah'ın ezelde kendisinden çıkardığı bir sûrettir, Allah gizli olan güzelliğini ve sırrını onda izhar etmiştir. Bu sûretin nâsût ve lâhût olmak üzere iki tabiat ve âlemden oluştuğunu ve iki âlemin ayırt edilemeyecek şekilde birbiriyle mezcedildiğini söyleyen Hallâc, "Allah Âdem'i kendi sûretinde yaratmıştır" hadisini (Buhârî, "İsti˒ẕân", 1;

Müslim, "Birr", 115; "Cennet", 28) bu çerçevede yorumlamıştır (Kitâbü'ṭ-Tavâsîn, s. 130; Baklî, s. 398, 432).

Hallâc'ın, "Tenzih ederim o zâtı ki nâsûtu, parlak lâhûtun yüce sırrını açığa çıkarmış, sonra da halka açıkça yiyen, içen sûretinde görünmüştür" beytinde (Kitâbü'ṭ-Tavâsîn, s. 130) dile getirdiği bu görüş vahdet-i şühûd, hulûl, bazılarınca ittihad / vahdet-i vücûd anlayışı bağlamında da yorumlanmıştır (Abdülkādir Mahmûd, s. 358-363). Afîfî'ye göre Hallâc, "Ben Hakk'ın sûretiyim" sözüyle kendisinin O'nun şehâdet âlemindeki mazharı olduğunu, lâhûtî ve nâsûtî iki ayrı tabiata sahip bulunduğunu ve nâsûtun lâhûtta fenâya erdiğini anlatmak istemiştir (Ta˓lîḳātü'l-Fuṣûṣi'l-ḥikem, s. 26, 180).

Bazı sûfîler "Allah onları sever, onlar da O'nu sever" meâlindeki âyete (el-Mâide 5/54) işaret ederek, "Allah'ın kulunu sevmesi nâsûtiyet kalıbında lâhûtiyeti bâkī kılması, kulun Allah'ı sevmesi ise lâhûtiyetin bekāsında nâsûtiyeti fâni kılmasıdır" demişlerdir (Ma'sum Ali Şah, I, 171). Rûzbihân-ı Baklî, Meşrebü'l-ervâḥ'ta tasavvufî makamları anlatırken lâhûtiyet ve nâsûtiyeti mukarrebînin makamları arasında zikretmiş, lâhûtiyeti "aynü'l-cem'" makamı karşılığında kullanmıştır.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî lâhût ve nâsût kelimelerini bir hakikatin iki vechesi olarak yorumlar. Ona göre Allah'ın bir vechesi Hak (bâtın), diğer vechesi halktır (zâhir). Bu ayırım lâhût-nâsût sözleriyle de ifade edilebilir (Fuṣûṣ, s. 138). Bazan mecaz olarak şeriata ve dinin zâhirî hükümlerine nâsût denir. Hazarât-ı hams mertebelerini dörde indirip lâhût, ceberût, melekût, nâsût şeklinde sıralayanlar da vardır. Buna göre lâhût ahadiyet, nâsût şehâdet mertebesine tekabül etmektedir. Nâsût ve lâhût kelimelerinin aslının Süryânîce olduğuna dikkat çekerek Hallâc'ın, Hz. Îsâ'nın lâhûtî ve nâsûtî olmak üzere iki tabiatı bulunduğuna inanan monofizitlerin etkisinde kaldığı da ileri sürülmüştür (Abdülkādir Mahmûd, s. 358-363).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "İstiˀẕân", 1; Müslim, "Birr", 115, "Cennet", 28; Hallâc-ı Mansûr, Kitâbü'ṭ-Ṭavâsîn (nşr. L. Massignon), Paris 1913, s. 130; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât (nşr. H. Corbin), Tahran 1360 hş./1981, s. 398, 399, 432, 711; a.mlf., Meşrebü'l-ervâḥ (nşr. Nazif M. Hoca), İstanbul 1974, s. 186; İbnü'l-Arabî, Fuṣûṣ (Afîfî), s. 138; Maʿsum Ali Şah, Ṭarâˀiḳ, I, 171; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, Taˁlîḳātü'l-Fuṣûṣi'l-ḥikem (İbnü'l-Arabî, Fuṣûs [Afîfî] içinde), s. 26, 36, 180, 370; a.mlf., et-Taṣavvuf s̱evretün rûḥiyye fi'l-İslâm, Kahire 1969, s. 130-139; Abdülkādir Mahmûd, el-Felsefetü'ṣ-ṣûfiyye fi'l-İslâm, Kahire 1967, s. 358-363; R. A. Nicholson, Fi't-Taṣavvufi'l-İslâmî (trc. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1969, s. 130-139; Cevâd Nûrbahş, Ferheng-i Nûrbaḫş, London 1363 hş., IV, 111, 116-117.

Süleyman Uludağ

NÂŞÎ el-ASGAR

(الناشئ الأصغر)

Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Hüseyn) Alî b. Abdillâh b. Vasîf el-Hallâ' el-Bağdâdî (ö. 366/976)

İmâmiyye mezhebine mensup şair.

271 (884) yılında Bağdat'ta doğdu. Küçükken kendisi (veya babası) bakır eşya imali ve süslemesiyle meşgul olduğundan "Hallâ'" (süslemeci) lakabıyla tanındı. Ayrıca Nâşî el-Ekber'den ayırt edilmesi için Nâşî el-Asgar (es-Sagīr) diye de anılır. Kendi ifadesine göre dedesi köle, babası ıtriyatçıydı. Başta Şîa'nın ileri gelen kelâmcılarından İsmâil b. Ali en-Nevbahtî olmak üzere devrinin âlimlerinden kelâm, fıkıh, hadis ve edebiyat dersleri aldı. Müberred, Sa'leb, İbnü'l-Mu'tez gibi dilci, edip ve şairlerden rivayette bulundu (Safedî, XXI, 203). Ondan rivayet edenler arasında şair ve edip Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed el-Hâlî, mantıkçı ve mütercim İbn Zür'a, dilci İbn Fâris, dilci Ebü'l-Kāsım İbn Berhân Abdülvâhid b. Ali el-Ukberî ve Abdüsselâm b. Hasan el-Basrî gibi âlimler yer alır. Henüz tanımadığı ünlü şair İbnü'r-Rûmî'yi kirli elbiseler içinde babasının dükkânında gördüğü ve ölümünden sonra onun İbnü'r-Rûmî olduğunu öğrendiğinde kendisinden istifade etmediği için üzüldüğü belirtilir (Yâkūt, XIII, 281).

Basra'yı yöneten Berîdî ailesine bağlanan Nâşî vezir Ebû Abdullah Ahmed el-Berîdî'ye methiyeler yazdı. Bu arada Kûfe'ye gitti ve cuma camiinde şiirlerini okuyup yazdırdı. Kendisini dinleyenler arasında henüz çocuk yaşta bulunan Mütenebbî onun bazı beyitlerini kaydetti (a.g.e., XIII, 290-291). Ardından Bağdat emîrü'l-ümerâsı İbn Râiḳ'in yardımıyla Halife Râzî-Billâh'a bağlandı ve her ikisi için övgüler kaleme aldı. Nâşî, Muktedir-Billâh'ın veziri Ebü'l-Feth İbn Hinzâbe'nin nedimi olduktan bir süre sonra Halep'e giderek Hamdânî Hükümdarı Seyfüddevle'nin teveccühünü kazandı. Fars ve Hûzistan hâkimi Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle ve Rüknüddevle'nin veziri Errecân Valisi Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd ile tanışan

şair bir ara Mısır'a geçip İhşîdî Hükümdarı Kâfûr'un meclisinde bulundu ve bu şahsiyetlerin hepsi için methiyeler yazdı. Bağdat'ta vefat eden Nâşî Kâzımiyye'de defnedildi. 443 (1051) yılında meydana gelen bir olayda mezarının soyulduğu ve türbesinin yakıldığı rivayet edilir (Âgā Büzürg-i Tahrânî, II, 331). Fıkıhta Zâhiriyye mezhebine göre amel eden Nâşî, İmâmiyye'nin ileri gelen taraftarlarından biriydi. Zamanının Rummânî gibi âlimleriyle yaptığı kelâm tartışmalarına nükte ve esprileriyle canlılık kattığı nakledilir. Daha çok medih türünde olmak üzere çeşitli konularda şiirleri bulunan Nâşî'nin Hz. Ali ve Ehl-i beyt'i öven çok sayıda şiir yazdığı da ifade edilir.

Kaynaklarda birçok eser yazdığı zikredilen Nâşî'nin (İbn Hallikân, III, 370) telifleri zamanımıza ulaşmadığı gibi isimleri de bilinmemektedir. Nâşî şiirlerini bir divan haline getirmiş ve Kûfe'ye gittiğinde şiirlerini okuyup yazdırmışsa da divanı günümüze kadar gelmemiştir. Şiirlerinden bazı parçalar edebiyat, tarih ve biyografi kitaplarında yer almaktadır. Muhammed es-Semâvî'nin bir araya getirdiği 300 beyit kadar şiiri Necef'te Âyetullah el-Hakîm Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir. Ayrıca Kitâbü'l-İmâme (Kitâb fi'l-imâme) adlı bir eseri bazı kaynaklarda zikredilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 226; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr, I, 248-249; Ahmed b. Ali en-Necâşî, er-Ricâl, Bombay 1317, s. 208; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIII, 280-299; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 369-371; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 222; Safedî, el-Vâfî, XXI, 202-205; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, IV, 238-240; Alâeddin et-Tûsî, el-Fihrist (nşr. Muhammed Sâdık v.dğr.), Necef 1356/1937, s. 89; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1392, V, 227-229; Abdullah b. Muhammed Hasan el-Mâmekânî, Tenḳīḥu'l-maḳāl fî ʿilmi'r-ricâl, Necef 1350, II, 313-314; Sezgin, GAS, II, 591; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Tahran 1391/1972, II, 331; IX, 745, 1152; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 513-515; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VIII, 282-286.

Süleyman Tülücü

NÂŞÎ el-EKBER

(الناشئ الأكبر)

Ebü'l-Abbâs Abdullāh b. Muhammed b. Abdillâh el-Enbârî (ö. 293/906)

Mu'tezile mezhebine mensup şair, nahiv ve kelâm âlimi.

215-230 (830-845) yılları arasında Enbâr'da doğdu ve burada yetişti. "Nâşi'" (genç) lakabı kendisine genç yaşta katıldığı bir kelâm tartışmasında üstün başarı göstermesi sebebiyle verilmiş (İbnü'n-Nedîm,

s. 217), Nâşî el-Asgar'dan ayırt edilmesi için Nâşî el-Ekber olarak anılmıştır. Ayrıca İbn Şirşîr diye de tanınır. Şirşîr güvercinden büyükçe bir deniz kuşu olup babasının lakabıdır. Tahsilini tamamlamak amacıyla Bağdat'a gitti. Hayatının çoğunu geçirdiği bu şehirde başta kelâm, felsefe, mantık, cedel, hilâf ile dil ve edebiyat ilimleri olmak üzere çeşitli alanlarda ders alarak kendini yetiştirdi ve Mu'tezile'nin önde gelen âlimleri arasında yer aldı. Şiirlerinde Mu'tezilî fikirleri savunduğu gibi başta Zâhirî mezhebi imamı Dâvûd ez-Zâhirî olmak üzere ona muhalefet eden Mürcie ve Müşebbihe fırkalarını hicvetti (Hatîb, X, 92-93). Keskin zekâsı sayesinde çağının âlim ve edipleriyle giriştiği tartışmalarda üstün başarı gösterip Aristo mantığına, Halîl b. Ahmed'in aruz sistemine, nahiv illetleri ve usulüne ilişkin ağır eleştirilerde bulundu, fikirlerini bu alanlarda yazdığı eserlerde savundu. Bu yüzden birçok düşman kazanarak deli ve sapık olmakla itham edildi (a.g.e., X, 92; İbnü'n-Nedîm, s. 217). Neticede Bağdat'ı terkedip Kahire'ye iltica etmek zorunda kaldı. Bağdat'ta, Mu'tezile'nin siyasî desteğinin kalmadığı bir dönemde bulunmuş olmasına rağmen Mu'temid-Alellah'ın veziri İsmâil b. Bülbül ile yakın münasebet kurdu. Şiirlerinden edebiyat, dostluk ve içki meclislerinde bulunduğu, güzellere irticâlî şiirler nazmettiği anlaşılmaktadır (Ebû Hilâl el-Askerî, II, 228; Hatîb, X, 93). Taberânî ile tarihçi ve edip İbnü'l-Merzübân el-Muhavvelî kendisinden rivayette bulundu. Kahire'de öğretimle meşgul oldu, fakih ve edip Mansûr b. İsmâil et-Temîmî'ye bir hicviye yazdı. Hayatının sonlarına doğru kadrinin bilinmediğini görerek uzlete çekildi ve

293 (906) yılında burada vefat etti.

Bağdat Mu‘tezile ekolünün görüşlerini benimseyen Nâşî Allah’ın hay, âlim, kādir ... oluşunu bizâtihi ve gerçek mânada anlamanın gerektiğini kabul ediyordu. Bu noktadan hareketle O’nun sıfatlarının varlığını âlemdeki nesne ve olaylarla istidlâl ederek ispat etmeyi isabetli görmüyordu. Çünkü sözü edilen sıfatların bir kısmı insanlarda da bulunmakta, fakat onlarda hakikat değil mecaz konumunda yer almaktadır. Bundan da dış görünüşün kriter olmayacağı anlaşılmaktadır. Nâşî’ye göre -bütün Mu‘tezilî kelâmcılarında olduğu gibi-insanın yapıp ettiklerini (ihtiyârî fiiller) yaratan Allah değil kişinin kendisidir (Eş‘arî, I, 184-185; II, 500-501). Nâşî ayrıca, 4000 beyit kadar olduğu kaydedilen didaktik bir manzumesinde kelâm mezhepleriyle onların müntesiplerinden söz etmiştir. Manzumenin ilim dallarına dair olduğu da ifade edilmiştir.

Nâşî el-Ekber’in Tafżîlü’ş-şiʿr (Naḳdü’ş-şiʿr) adlı kitabı edebî tenkide ve şiir eleştirisine dair yazılmış ilk müstakil telif olarak kabul edilir. Zamanımıza ulaşmayan eserden bazı nakiller çeşitli eserlerde yer almaktadır. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Nâşî’yi şiir tenkidinde Kudâme b. Ca‘fer’den üstün görür. Edebî tenkitte Kādî Ebü’l-Hasan el-Cürcânî ile Kartâcennî’yi etkilemiştir. Ebû Saîd es-Sîrâfî, Mettâ b. Yûnus’la yaptığı meşhur nahiv-mantık tartışmasında Nâşî el-Ekber’in Aristo mantığına yönelttiği eleştirilere mantıkçılardan kimsenin cevap veremediğini belirtir.

Çok sayıda şiir yazmakla şöhret kazanan Nâşî, İbnü’r-Rûmî ve Buhtürî’nin tabakasından kabul edilir. Şiirlerinin çoğu av hayvanı ve aletleriyle av tasvirlerine (tardiyyât) dairdir. Onun yirmiden fazla av tasviri şiiri Küşâcim’in el-Meṣâyid ve’l-meṭârid adlı kitabının temel kaynaklarındandır. Şarap ve eğlence meclisi tasvirine dair şiirlerinin yanı sıra gazel, yergi ve övgü türünde de çeşitli şiirler yazmıştır. Hz. Peygamber Hakkında uzun bir methiyesi bulunmaktadır. Hamdânîler’den Ebü’l-Meâlî Sa‘düddevle için de bir methiye yazmıştır (Ebû İshak el-Husrî, II, 973). Ayrıca Mu‘tezile’nin görüşlerini savunduğu ve şiir tenkidini ele aldığı didaktik manzumeleri de çoktur.

Eserleri. 1. Dîvân. İbnü’n-Nedîm’in, Nâşî’ye ait şiirlerin elli varak tutarında olduğunu kaydetmesi çok şiiri bulunduğuna dair rivayetlerle çelişmektedir.

Ebû Amr Osman b. Abdullah et-Tarsûsî’nin derlediği divanı günümüze ulaşmamıştır. Son zamanlarda Müzhir es-Sûdânî çeşitli kaynaklardan topladığı şiirlerini biyografisiyle birlikte neşretmiş (“en-Nâşîʾ el-Ekber: Ḥayâtühû ve şiʿruhû”, Mecelletü Külliyyeti’t-terbiye, I/1 [Basra 1979], s. 73-164), Hilâl Nâcî de kaynaklardan derlediği şiirlerini şairin hayatı, eserleri ve görüşlerini ele aldığı geniş bir girişle el-Mevrid’de yayımlamıştır (bk. bibl.). 2. Kitâbü Uṣûli’n-niḥal (Kitâb fîhi uṣûlü’n-niḥal elletî iḫtelefe fîhâ ehlü’ṣ-ṣalât). Mezheplere dair olan eserin Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi’nde mevcut yazma nüshası (Haraççıoğlu, nr. 1309, vr. 1b-51b) Ramazan Şeşen tarafından bir makalede tanıtılmış (“Türkiye Kütüphanelerinde Bulunan Bâzı Mühim Yazmalar”, TD, sy. 23 [1969], s. 83-86) ve Joseph van Ess tarafından neşredilmiştir (Wiesbaden 1971). 3. Mesâʾilü’l-imâme. Muhtemelen Nâşî’nin Uṣûlü’n-niḥal adlı kitabının imâmet bahsini içeren bu eseri, Joseph van Ess Arapça metni ve Almanca tercümesiyle birlikte Mesâʾilü’l-imâme ve muḳteṭafât mine’l-Kitâbi’l-Evsaṭ fi’l-maḳālât adıyla yayımlamıştır (Beyrut 1971). 4. el-Kitâbü’l-Evsaṭ fi’l-maḳālât. Dinler ve mezheplerle ilgili bu eserin yegâne nüshası Kahire’deki Kıptî metropolitliğinde bulunmaktadır (nr. 370). Kitap, XIII. yüzyılda yaşamış Ebü’l-Fezâil Safî İbnü’l-Assâl adlı bir Kıptî hıristiyan tarafından şerhedilip otuz varakı istinsah edilmiştir. Eserden seçmeler, yukarıda zikredilen kitap içerisinde Joseph van Ess tarafından Almanca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir. 5. Ḳaṣîde fî medḥi’n-nebî ve nesebihî (nşr. Yûsuf Hüseyin Bekkâr, MMLAÜr., II/3-4 [1979], s. 76 vd.). 6. Risâle fî tafżîli’s-sûd ʿale’l-bîḍ (Tafżîli’s-sûdân ʿale’l-bîḍân). Siyah ve beyaz insanların erdem ve kusurlarının karşılıklı muhâvere ve münazara şeklindeki konuşmalarla ele alındığı bir manzumedir. 7. Müfâḫare beyne’ẕ-ẕeheb ve’z-zücâc (son iki eserin yazmaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 128). 8. Kitâbü Naḳdi’ş-şiʿr (Tafżîlü’ş-şiʿr, Kitâb fi’ş-şiʿr). Şiir tenkidine dair ilk müstakil eser olup günümüze ulaşmamıştır. Tevhîdî, Husrî, İbn Reşîḳ el-Kayrevânî (bk. bibl.) ve Kazzâz el-Kayrevânî (Mâ yecûzü li’ş-şâʿir fi’ż-żarûre, nşr. Müncî el-Kâ‘bî, Tunus 1971, s. 37-39) eserden bazı aktarımlara yer vermiştir. Ali İbrâhim Ebû Zeyd, Binâʾü’l-ḳaṣîde fî şiʿri’n-Nâşîʾ el-Ekber adıyla bir eser yazmıştır (Kahire 1994). Hilâl Nâcî, Nâşî el-Ekber’in derlemiş olduğu şiirlerine el-Müstedrek ʿalâ Ṣunnâʿi’d-devâvîn isimli kitabında ilâveler yapmıştır (Bağdad 1991, I, 314-316). Ebû Bekir er-Râzî er-Red ʿale’n-Nâşîʾ ismiyle bir eser kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Nâşî el-Ekber, Mesâʾilü'l-imâme (nşr. J. van Ess), Beyrut 1971, neşredenin girişi, s. 1-18; a.mlf., Dîvânü'n-Nâşiʾ el-Ekber (nşr. Hilâl Nâcî, el-Mevrid içinde), XI/1, Bağdad 1982, s. 89-104; XI/2 (1982), s. 61-69; XI/3 (1982), s. 43-74; XI/4 (1982), s. 27-54; XII/1 (1983), s. 57-58; İbnü'l-Muʻtez, Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1375/1956, s. 417-418; Eşʻarî, Maḳālât (Ritter), I, 184-185; II, 500-501; Küşâcim, el-Meṣâyid ve'l-meṭârid (nşr. M. Esʻad Tales), Bağdad 1954, s. 67-69, 74, 80, 85, 92, 102, 148, 152, 155, 180, 225, 252, 253; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 217; Ebû Hilâl el-Askerî, Dîvânü'l-meʿânî, Kahire 1952, I, 235, 254, 312, 334; II, 228; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Beṣâʾir ve'ẕ-ẕeḫâʾir (nşr. Vedâd el-Kādî), Beyrut 1408/1988, II, 115; V, 109-110, 209-210, 212, 215, 218; IX, 11, 14, 25-26, 66; Ebû İshak el-Husrî, Zehrü'l-âdâb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1389/1969, I, 195, 312, 322-323, 455, 456; II, 595, 609-610, 630-632, 740, 853, 973; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 83, 367; II, 748, 751; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, X, 92-93; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II,

128-129; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 91-93; Safedî, el-Vâfî, XVII, 522-525; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 92-93; Brockelmann, GAL, I, 128; Suppl., I, 188; Sezgin, GAS, II, 564-566; Cihad Tunç, "en-Nâşi' el-Ekber, Ebu'l-Abbâs 'Abdullâh b. Şirşir el-Enbârî, Mesâ'ilu'l-imâme ve Muktetafât mine'l-Kitâbi'l-evsat fi'l-makâlât, tahkîk: Josef Van Ess, Beyrut 1971", AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, II, Ankara 1975, s. 199-204; M. Zağlûl Sellâm, "Ebü'l-ʿAbbâs en-Nâşiʾ el-Ekber ve kitâbühû fi'ş-şiʿr", Câmiʿatü'r-Riyâḍ Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, V (1977-78), s. 173-197.

Süleyman Tülücü

NÂŞİD

(ناشد)

(ö. 1206/1791)

Şair ve hattat, devlet adamı.

1162’de (1749) Mora’da doğdu. Adı İbrâhim’dir. “Nâşid” (güzel şiir okuyan) mahlasıyla tanındı. Babası Topal Osman Paşa’nın oğlu Râtıb Ahmed Paşa’dır. Ahmed Paşa’nın dokuz oğlundan dördüncüsü olan Nâşid’in kardeşlerinden Şemseddin Bey Nâmık Kemal’in dedesidir. Nâşid babasının ölümünden sonra Enderun’a alındı ve 1181’de (1767) III. Mustafa’nın mâbeyinciliğine getirildi. Görevine I. Abdülhamid döneminde devam ederken 1188’de (1774) silâhşorluk ve kapıcıbaşılıkla Yenişehir Feneri’ne gönderildi. III. Selim tahta çıkınca Sultan Abdülhamid’in kızı Emine Sultan’ın kethüdâlığı ile tekrar saraya döndü. Bu görevde iken vefat etti ve Üsküdar Ayazma Camii hazîresine gömüldü. Halen sağlam durumda bulunan mezarının kitâbesinde şair Sürûrî’nin tarih kıtası yazılıdır. Enderun’da eğitim gördükten sonra üç padişah döneminde çeşitli devlet hizmetlerinde bulunan Nâşid’in tatlı dilli, dervişmeşrep, hoşsohbet olduğu ve padişah sohbetlerine katıldığı bildirilir.

Kaynaklar Nâşid’in yetenekli bir şair olduğu konusunda birleşir. Yeni ve orijinal hayaller bulmada başarılı olduğu, irticâlen kaside söylediği, gazellerinde Sâib-i Tebrîzî ve Şevket-i Buhârî’yi, nesir ve inşâda Nâbî ve Nergisî’yi hayrette bırakacak kadar yetenekli olduğu kaydedilmişse de nesir alanındaki kudretini gösterecek bir örneğe henüz rastlanmamıştır. XVIII. yüzyılın karakteristik özelliklerinin görüldüğü şiirlerinde Nedîm ve Nâbî etkisi yanında sebk-i Hindî izlerini de bulmak mümkündür. Nâşid’in, III. Selim’in 1205 (1790) yılında katıldığı tüfek atışlarını tasvir eden tarih kıtaları eski Gülhane bahçesi, Teşvikiye Camii bahçesi, Yıldız Kasrı önü ve Topkapı Sarayı ikinci avlusundaki Silâh Dairesi önünde dikilen taşlar üzerine yazılmıştır. Gülhane bahçesindeki taş Yesârî Mehmed hattıyla yazıldığı için ayrıca önemlidir. Bunlardan başka Sultâniye bahçesi, Şimşad

Kasrı ve İshakıye Kasrı gibi yerlerde üzerinde Nâşid'in şiirleri bulunan nişan taşları mevcuttur. Padişahın katıldığı cirit oyunu ve tüfek atışlarını anlattığı şiirleri devrin sosyal ve kültürel hayatına ışık tutacak niteliktedir. Şiirleri III. Selim, Hacı Sâdullah Ağa, Abdülhalim Ağa ve Musâhib Sâdık Ağa gibi sanatkârlar tarafından bestelenen şairin "Üftâdeliğim bir meh-i rûşenten içindir" ve "Câm-ı aşkınla heman şûrîde-ser bir ben miyim?" mısralarıyla başlayanları günümüze ulaşmıştır. Hat sanatında da yetişmiş olduğu belirtilen Nâşid'in bu alandaki kudretini gösterecek bir örnek elde bulunmamakla birlikte Tuhfe-i Hattâtîn'de kendisinden övgüyle söz edilir.

Eserleri. 1. Divan. Ölümünden sonra şiirlerinden sekiz kaside, 104 gazel, sekiz musammat, kırk sekiz tarih, yirmi üç kıta, otuz üç müfred, Farsça bir gazel ve iki beytin Câvid Ahmed Bey tarafından toplanması ve başına bir hal tercümesi ilâvesiyle oluşturulmuştur. Bunun dışında tezkire ve mecmualarda gazel, kıta ve beyitlerine rastlanmaktadır. Divanın bilinen nüshaları İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 538, 1407, 3278, 5453), Topkapı Sarayı Müzesi (Yeniler, nr. 3991), Konya İzzet Koyunoğlu (nr. 13601), Mısır Millî (nr. 1912) kütüphanelerinde, Almanya Tübinger Depot der Staats Bibliothek'te (MS, Orquart, nr. 1500) ve Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Mikrofilm Arşivi, nr. 2187). Divan üzerinde Lütfü Alıcı (doktora tezi, 1998, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ömer Zülfe (yüksek lisans tezi, 1998, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Raziye Öztürk (yüksek lisans tezi, 1999, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) çalışmıştır. 2. Mecmua. Nâşid'in, Müntehabât-ı Eş'âr adıyla dönemindeki şairlerin şiirlerinden oluşan bir mecmua derlediğinden söz edilmektedir. Halûk İpekten, Şefkat'in Tezkiretü'ş-şuarâ adlı eserini Nâşid'in bu mecmuasındaki şiirleri esas alarak hazırladığı yolundaki bir bilgiyi aktarmaktadır. Kemal Edip Kürkçüoğlu, Nâşid'e ait bir mecmuanın Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi'nde (İsmail Saib Sencer, nr. 302) kayıtlı olduğunu söylüyorsa da bu numaradaki eserin Nâşid'e ait olduğu şüphelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde, Tuhfe, s. 68; Râmiz, Âdâb-ı Zurefâ, İÜ Ktp., TY, nr. 91, vr. 255b; a.e.: Ramiz ve Adab-ı Zurafâ'sı: İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük (nşr. Sadık Erdem), Ankara 1994, s. 272-273; Silâhdarzâde Mehmed Emin, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 2557, vr. 79b; Enderunlu Mehmed Âkif, Mir'ât-ı Şi'r, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 773, vr. 171a; Abdülfettâh Şefkat Bağdâdî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 3916, vr. 79b; Süleyman Fâik Efendi, Mecmua, İÜ Ktp., TY, nr. 9577, vr. 3a; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Bâğçe-i Safâ-en-dûz, İÜ Ktp., TY, nr. 2095, vr. 213b; Fatîn, Tezkire, s. 388; Mehmet Tevfik [Çaylak], Mecmûa min nevâdiri'l-üdebâ ve âsâri'z-zurefâ, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 265; Seyyid Nesîmî Dîvânı'ndan Seçmeler (haz. Kemâl Edib Kürkçüoğlu), İstanbul 1973, hazırlayanın önsözü, s. IX; Ethem Ruhi Üngör, Türk Musikisi Güfteler Antolojisi, İstanbul 1981, I, 122, 195; Halûk İpekten, Türk Edebiyatının Kaynaklarından Türkçe Şuarâ Tezkireleri, Erzurum 1988, s. 168; Âtıf Kahraman, Osmanlı Devletinde Spor, Ankara 1995, s. 550-563.

Ömer Zülfe

NÂŞİZE

(bk. NÜŞÛZ).

NA‘T

(النعت)

Hz. Peygamber için yazılan övgü şiiri.

Sözlükte na‘t kelimesi “nitelemek, iyi ve güzel şeyleri abartılı biçimde dile getirmek; nitelik, vasıf” mânalarında kullanılır. Arap edebiyatında övgü şiirleri daha çok “medih” başlığı altında ele alınır. Na‘t, özellikle Fars ve Türk edebiyatlarında Resûlullah’ı öven şiirlerin yaygın adı haline gelmiştir. İlk Peygamber methiyeleri, İslâm dininin yayılıp müslümanların Medine’de bir güç haline gelmesinden itibaren görülmeye başlanmıştır. Bedir, Uhud, Hendek, Hayber savaşlarının sebep olduğu gerilim ve mücadele ortamında müslümanlarla müşrikler ve yahudiler arasında karşılıklı şiir atışmaları olmuştur. Hassân b. Sâbit, Kâ‘b b. Mâlik, Kâ‘b b. Züheyr, Abdullah b. Revâha gibi şair sahâbîlerin söylediği şiirlerde Hz. Peygamber’i yüceltme, özellikle Mekkeli müşriklere karşı savunma ve getirdiği yeni dinin tanıtılıp yayılmasına katkıda bulunma gibi hedefler güdülmüştür. Daha sonraki yüzyıllarda bütün İslâm coğrafyasında şairler Resûlullah’a olan sevgilerini gerek muhtevaları gerekse sanat özellikleri bakımından farklı isimlerle anılan şiirlerle dile getirmişlerdir. Öyle ki Allah resulü Hakkında methiye yazmayan Arap şairi hemen hemen yok gibidir (bk. BEDÎİYYÂT; METHİYE; MEVLİD; MUHAMMED [Arap Edebiyatı]).

™ FARS EDEBİYATI. Fars edebiyatında İslâm’dan sonra Yeni Farsça ile yazılan mensur ve manzum eserlerde genellikle tevhidin ardından Hz. Peygamber’i öven bölümlere yer verilmiştir. Ayrıca imamlar, ilk dört halife ve din büyükleri övülerek onlar Hakkındaki menkıbeler aktarılmıştır. Mensur eserlerde besmele ve hamdeleden sonra çok defa eserin muhtevasıyla ilgili cümlelerle Resûl-i Ekrem methedilmiştir. Bu övgü bazan manzum parçalarla da yapılır. Bu tarzın işlendiği mensur eserler arasında Târîḫ-i Belʿamî, Râḥatü’ṣ-ṣudûr ve âyetü’s-sürûr, Terceme-i Tefsîr-i Ṭaberî, Ḥudûdü’l-ʿâlem, Lübâbü’l-elbâb, Teẕkire-i Naṣrâbâdî, Teẕkiretü’l-evliyâʾ, Keşfü’l-maḥcûb ve Merzübânnâme sayılabilir.

Fars şiirinde belli bir nazım şekli olmayan na‘tlar daha çok kaside, terci, kıta ve mesnevi tarzında yazılmıştır; gazel şeklinde na‘tlara da rastlanır. İlk dönem Fars şairlerinin divanlarında müstakil na‘t yer almaz; ancak bazı kasidelerin başlangıç bölümlerinde bu içerikte beyitler bulunur. Meselâ Ferruhî-i Sîstânî, Hz. Peygamber’i bir beyitle övmüştür. Bu hususun, şairlerin daha çok hükümdarları methederek hediye almaya yönelmelerinden kaynaklandığı düşünülebilir. Gazneliler devrinde yaygın olan övgü şiirleri içinde Kisâî-yi Mervezî ve özellikle Nâsır-ı Hüsrev’in manzumelerinde dinî içerikli konular ağır basar. Daha sonra bağımsız na‘tlar yazılmaya başlanmış, bunda tasavvufun büyük etkisi olmuştur. Hükümdar ve devlet büyüklerinden bir beklentisi olmayan, zühd ve takvâyı ön planda tutan mutasavvıf şairler çeşitli na‘tlar yazmışlardır (bk. MUHAMMED [Fars Edebiyatı]).

Firdevsî Şâhnâme’sinde tevhidden sonra Resûl-i Ekrem’in na‘tına yer vermiştir. Fahreddin Es‘ad-ı Gürgânî’nin Vîs ü Râmîn mesnevisinde, Esedî-i Tûsî’nin Gerşâspnâme’sinde, Nâsır-ı Hüsrev’in Dîvân’ında “Muhammed” redifli birer na‘t bulunur. Tasavvufî şiirin önemli temsilcilerinden olan Senâî-yi Gaznevî’nin Dîvân’ında, Ḥadîḳatü’l-ḥaḳīḳa’sında, Ṭarîḳu’t-taḥḳīḳ ve ʿIşḳnâme’sinde birçok na‘t yer alır. Cemâleddîn-i İsfahânî’nin Hz. Peygamber’i methettiği terkibibendi bu türde Fars edebiyatının şaheserlerinden sayılır. Hâkānî-i Şirvânî gerek Dîvân’ında gerekse Tuḥfetü’l-ʿIrâḳeyn adlı eserinde Resûlullah’ı övmektedir. Ferîdüddin Attâr’ın Dîvân’ında, İlâhînâme, Esrârnâme, Manṭıḳu’ṭ-ṭayr ve Muṣîbetnâme mesnevilerinde ve rubâîlerinden oluşan Muḫtârnâme’sinde Hz. Peygamber’i metheden şiirler yer alır. Nizâmî-i Gencevî’nin hamsesindeki mesnevilerinin hepsinde bir ya da birkaç na‘t vardır. Kemâleddîn-i İsfahânî na‘t olarak bir terkibibend yazmıştır. Mevlânâ, Mes̱nevî’sinin birçok yerinde Resûl-i Ekrem’den ve ona olan sevgisinden söz etmiştir. Fahreddîn-i Irâkī’nin Dîvân’ı ve ʿUşşâḳnâme’sinde (Dehnâme), Emîr Hüsrev-i Dihlevî’nin Dîvân’ında, Sa‘dî-i Şîrâzî’nin Dîvân’ında kaside şeklinde na‘tlar ve Bostân’ında övgü manzumeleri vardır. Evhadüddîn-i Merâgī’nin Câm-ı Cem mesnevisinde bir, Dîvân’ında kaside şeklinde iki na‘tı, Hâcû-yi Kirmânî’nin Dîvân’ında Hz. Peygamber Hakkında kaside, musammat ve terkibibendden oluşan üç şiiri yer alır. Şiirlerinde na‘ta yer veren diğer şairler arasında İbn Yemîn-i Tuğrâî, Selmân-ı Sâvecî, Şemseddin Kâtibî, Ni‘metullah-ı Velî, Abdurrahman-ı Câmî, Hilâlî-i Çağatâyî, Ehlî-i Şîrâzî,

Nüvîdî-i Şîrâzî, Vahşî-i Bâfkī, Muhteşem-i Kâşânî, Örfî-i Şîrâzî, Nazîrî-i Nîşâbûrî, Abdürrezzâk el-Lâhîcî, Şifâî-i İsfahânî, Sâib-i Tebrîzî, Lâmi-i Dermiyânî, Müştâk-ı İsfahânî ve Âşık-ı İsfahânî sayılabilir.

Na't geleneği XIX ve XX. yüzyıl şairleri tarafından da sürdürülmüştür. Sabâ-yi Kâşânî, Visâl-i Şîrâzî, Kāânî-i Şîrâzî, Âşık-ı İsfahânî, Şekîb-i İsfahânî, Dâverî-yi Şîrâzî, Sürûş-i İsfahânî, Yağmâ-i Cendekî, Gālib Mirzâ Esedullah ve Meliküşşuarâ-yi Sabûrî bunların başında gelir. Meliküşşuarâ-yi Bahâr'ın 1903'te Hz. Peygamber'in doğum yıl dönümü münasebetiyle Meşhed'de Âsitân-ı Kuds-i Rezavî'de okuduğu "Der Medh-i Hazreti Hatmî-mertebet" başlıklı na'tı meşhurdur. Şiirde na't geleneği Muhammed Hüseyin Şehriyâr, Edîb-i Ferâhânî, Îrec Mirza, Muhammed İkbal, Emîrî Fîrûzkûhî, Rehî-yi Muayyerî ve son dönemde Abbâs-ı Şehrî, Muhammed Rızâ Hazâilî, Abdülhüseyn-i Ferzîn, Bânû Nûrî Geylânî ile devam etmiştir. Urdu edebiyatında da daha teşekkül devrinden itibaren na't önemli bir yere sahiptir (bk. MUHAMMED [Urdu Edebiyatı]).

BİBLİYOGRAFYA

Storey, Persian Literature, I/1, s. 172-207; Seyyid Ziyâeddîn-i Dehşîrî, Naʿt-i Ḥażret-i Resûl-i Ekrem der Şiʿr-i Fârsî, [baskı yeri yok] 1348; Zekî Mübârek, el-Medâʾiḥu'n-nebeviyye fi'l-edebi'l-ʿArabiyye, Sayda-Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-asriyye), tür.yer.; Ali Ebû Zeyd, el-Bedîʿiyyât fi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1403/1983, tür.yer.; Zebîhullâh-ı Safâ, Ḥamâse-serâyî der Îrân, Tahran 1363; Muhammed b. Sa'd b. Hüseyin, el-Medâʾiḥu'n-nebeviyye,

Riyad 1406/1986, s. 9-167; Sîrûs-i Şemîsâ, Ferheng-i Telmîḥât, Tahran 1366 hş., tür.yer.; Mansûr Restgâr-ı Fesâî, Envâʿ-ı Şiʿr-i Fârsî, Şîraz 1373, s. 428-476; Mahmûd Sâlim Muhammed, el-Medâʾiḥu'n-nebeviyye, Dımaşk 1417/1996, tür.yer.; Ahmed Ahmedî-yi Bîrcendî, Medâyiḥ-i Muḥammedî der Şiʿr-i Fârsî, Meşhed 1379; Sadrniyâ, "Naʿt", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381 hş., II, 1374-1375; M. Ca'fer-i Mahcûb, Sebk-i Ḫorâsânî der Şiʿr-i Fârsî, Tahran, ts. (İntişârât-ı Firdevs); Dihhudâ,

Luġatnâme (Muîn), XIII, 19973-19974.

Mustafa Çiçekler

TÜRK EDEBİYATI.

Türk edebiyatında esmâ-i nebî, sîre, mevlid, mi‘racnâme, mu‘cizât-ı nebî, hilye, kırk hadis gibi türler arasında örnekleri en bol ve yaygın olan na‘t XI. yüzyıldan itibaren Türkler’in yaşadığı hemen bütün bölgelerde yazılmış, günümüze kadar da kuvvetli bir gelenek halinde devam etmiştir. Sayıları binlerle ifade edilebilecek olan na‘tlar ayrıca bestelenerek cami ve tekkelerde okunmuş, birçok beyti hattatlar eliyle levhalara nakşedilip mescid, dergâh, ev ve dükkân gibi mekânları süsleyen birer sanat eseri olarak itibar görmüştür.

Şairleri na‘t yazmaya sevkeden çeşitli sebeplerin başında Hz. Peygamber’e duyulan sevgi gelir. Kur’ân-ı Kerîm’in birçok âyetinde ahlâkı ve üstün şahsiyeti methedildiğinden Cenâb-ı Hakk’ın da habibi olan Resûl-i Ekrem’e duyulan bu sevgi aynı zamanda Allah’ın arzusuna uymayı ifade etmektedir. Na‘t yazma geleneğinde bir diğer husus Resûlullah’ın şefaatine nâil olma isteğidir. Kâ‘b b. Züheyr’in Ḳaṣîdetü’l-bürde’yi yazmak suretiyle Hz. Peygamber’in affına mazhar olması gibi şairler de na’tları ile Resûl-i Ekrem’in mahşerde tecelli edecek olan şefaatini ümit etmişlerdir. Hemen bütün na‘tlarda yer almış olan bu motif, na‘t türünün aynı zamanda bir istişfâ ve istimdad (şefaat ve yardım dileği) ifadesi özelliğini göstermektedir.

Yazılmasında bu gibi âmillerin önem kazandığı na‘tlar, İslâm edebiyatları çerçevesinde zamanla birtakım kuralları olan bir gelenek halini almıştır. Dinî, ilmî ve edebî hemen bütün eserlere “hamdele” ve “salvele” ile başlanması âdeti bir süre sonra bunların yanında na‘tlara da yer vermeye yol açmıştır. Divan ve mesnevilerde ise tevhid ve münâcâttan sonra bir na‘tın varlığı hemen hemen zaruret sayılmıştır. Bazı mürettep divanların doğrudan doğruya na‘t ile başladığı, bunun yanında bazı şairlerin divanlarının mukaddimesinden itibaren hemen her bölümünde na‘ta yer verdikleri görülmektedir. Nitekim kaside, gazel, mesnevi, kıta, müstezad,

terciibend ve terkibibend, musammat, rubâî, tuyuğ, müfred ve mısra şeklinde pek çok na‘t örneği bulunmaktadır. Divan şiirinde örneği nâdir görülen müsebba‘, müsemmen ve muaşşer gibi musammatlarla kaleme alınan na‘tlar şairlerin na‘t yazma ve bu vadide yenilik getirme gibi gayretlerinin göstergesidir. Divanların gazeliyyât bölümlerinin kafiyelere göre sıralanması usulünde her harf başlığından sonra tevhid, münâcât ve na‘t mahiyetinde olanların öncelikle yer alması da bir gelenek olmuş ve kafiye harfini belirten başlığın hemen arkasından ilk gazelin na‘t olmasına dikkat edilmiştir (Nazîm ve Şeyh Müştak Baba divanlarının gazeliyyât bölümünün tamamında, Hamdullah Hamdi, Zâtî, Fuzûlî, Hayâlî, Rûhî-i Bağdâdî, İffet-i Bursevî ve Nigârî de bazı gazellerinde bu kuralı uygulamıştır).

Na‘tlarda şairler Hz. Peygamber’i tarif ve tavsif için divan şiirinin bütün söz sanatlarını, belâgat kurallarını ve geleneğin kültür birikimini kullanarak hünerlerini gösterme imkânını bulmuşlardır. Bununla beraber Kur’ân-ı Kerîm’i Resûlullah’ın şanını âleme ilân eden bir methiye kabul ederek Allah’ın övdüğü o yüce zâtı methetmekteki âcizliklerini de itiraf etmişlerdir. Fahriyelerde kendilerini öven şairler, na‘ta gelince Allah kelâmı ile övülen bir şahsı methetmeye güçlerinin yetmeyeceğini ifade eder. Samimi bir sevginin ürünü olan na‘tlar bu özellikleriyle çok defa hitâbî bir üslûpla kaleme alınmış lirik şiirlerdir.

Muhteva itibariyle na‘tlarda Hz. Peygamber’in isim ve sıfatları, kâinatın efendisi, yaratılışın gayesi ve Allah’ın habibi oluşu, örnek ahlâkı, üstün vasıfları, fizikî özellikleri, mûcizeleri, diğer peygamberlerden üstünlüğü âyet ve hadislere dayanılarak dile getirilir; son bölümlerde şair günahkârlığını itiraf edip şefaat talebinde bulunur. Ardından kıyamet gününün tasviri, o çetin günde şefaat yetkisinin yalnız Peygamber’e ait olduğu, zira onun âlemlere rahmet olarak gönderildiği vurgulanır.

Türk edebiyatında ilk na‘t örneğine Kutadgu Bilig’de rastlanmaktadır. Yûsuf Has Hâcib ile başlayan bu gelenek Edib Ahmed Yüknekî’nin Atebetü’l-hakāyık ve Ahmed Yesevî’nin Dîvân-ı Hikmet’inden sonra Anadolu sahası dışında pek çok şair tarafından devam ettirilmiştir. Çağatay edebiyatında Ali Şîr Nevâî, divan ve mesnevilerinin tamamında ve mensur eserlerinde yer verdiği pek çok na‘t örneğiyle na‘t şairi unvanına lâyık

görülmüştür.

Anadolu sahasında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Farsça, Yûnus Emre'nin Türkçe na'tlarıyla bu tür XIII. yüzyıldan itibaren edebiyatın vazgeçilmez bir türü halini almıştır. XVII. yüzyıldan başlayarak sadece nat'lardan ibaret divanlar tertip edildiği görülmektedir. Nazîm'in beş mürettep divanında değişik nazım şekillerinden toplam 297 na't bulunmaktadır. Neccârzâde Rızâ'nın beş bölümden oluşan divanının büyük kısmını gazel tarzında yazılmış na'tlar teşkil eder. XVIII. yüzyıl şairi Salâhî Uşşâkī'nin üç divanındaki şiirleri arasında 201 na't vardır. Aynı gelenek XIX. yüzyılda Seyyid Mehmed Tevfik, Mehmed Fevzi Efendi ve Nazîfî'nin eserlerinde devam etmiştir.

Bazı şiir mecmuaları tamamıyla na'tlara hasredilmiş olup bunlar "mecmûa-i nuût" olarak anılmaktadır. XVI, XVII ve kısmen XVIII. yüzyıl şairlerinin na'tlarının derlendiği bu eserlerin en hacimli ve önemli örneği olan Abdülbâki Efendi'nin düzenlediği mecmuada (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1210) elli iki şaire ait 103 na't mevcuttur.

Divan edebiyatındaki binlerce na't içinde şöhreti ve etkisiyle doruğa ulaşanlar arasında ilk sırayı Fuzûlî'nin "Su Kasidesi" diye meşhur olan na'tı alır. Daha sonra Şeyh Galib'in, "Sen Ahmed ü Mahmûd ü Muhammedsin efendim / Haktan bize sultân-ı müeyyedsin efendim" beytiyle müseddes-i mütekerrir şeklindeki na'tı, Fehîm-i Kadîm'in daha çok edebî muhitlerde şöhret kazanan ve Nazîm, Vahîd-i Mahtûmî, Neşâtî, Şeyh Galib ve İzzet Molla gibi şairler tarafından nazîre yazılan "rûz ü şeb" redifli na'tları zikredilebilir. Nâbî'nin, hac yolculuğu esnasında Medine yolunda söylediği rivayet edilen, "Sakın terk-i edebden kûy-ı mahbûb-ı Hudâ'dır bu / Nazargâh-ı ilâhîdir makām-ı Mustafâ'dır bu" matla'lı na'tı meşhurdur.

Na'tlar, Tanzimat'tan sonra gelişen yeni Türk edebiyatındaki örneklerle günümüze kadar devam etmiştir. Ziyâ Paşa, Muallim Nâci, Makbûle Leman, İsmâil Safâ, Mahmud Celâleddin Paşa, Recâizâde Mahmud Ekrem, Trabzonlu Muallim Cûdî, Mehmed Âkif Ersoy, Ali Ekrem Bolayır, Yaman Dede, İbnülemin Mahmud Kemal, Yahya Kemal Beyatlı, Kemal Edip Kürkçüoğlu, Abdullah Öztemiz Hacıtahiroğlu, Sezai Karakoç, Ali Ulvi Kurucu, Muhsin İlyas Subaşı, Mustafa Ruhi Şirin bu geleneğin önemli

halkalarını teşkil eder. Türkiye Diyanet Vakfı'nın 1990 Kutlu Doğum Haftası münasebetiyle açtığı na't yarışmasına yaklaşık 2500 na't gönderilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mecmûa-i Kasâid ve Nuût, Millet Ktp., Manzum, nr. 773; Mecmûa-i Nuût, Millet Ktp., Manzum, nr. 779; Nuût-ı Nebeviyye Mecmuası, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1211; Mi'râciyye ve Na't-ı Şerîfler Mecmuası, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, nr. 773; Mehmed Fevzi Efendi, et-Tevessülâtü'l-Fevziyye fi'n-nuûti'n-nebeviyye, İstanbul 1303; Ahmed Esad, Mir'ât-ı Muhammedî (yâhud Safâ-yı Rûh), İstanbul 1302; Fevziye Abdullah Tansel, Tanzimat Devri Edebiyatı'nda Dinî Şiirler, Ankara 1962; Abdullah Öztemiz Hacıtahiroğlu, Hazreti Peygamber'e Şiirler Antolojisi (Na'tlar), İstanbul 1966; Selçuk Eraydın, XVII. Asır Yazma Divanlarındaki Tevhid ve Na'tlar ve Beyitlerde Geçen Tasavvufî Remizler (öğretim üyeliği tezi, 1972), İstanbul Yüksek İslâm Enstütüsü; a.mlf., "17. Asır Tevhid ve Na'tları", Tohum, sy. 73, İstanbul 1972, s. 16-17; Tarih İçinde Hicret ve Na'tlar Antolojisi, İstanbul 1982; Halil İbrahim Şener, Mi'râciye ve Na't-ı Şerifler Mecmuasındaki Na'tların İşlenişi (öğretim üyeliği tezi, 1985), İzmir Yüksek İslâm Enstitüsü; a.mlf., "Türk Dîvan Edebiyatında Na't ve Bazı Na't Mecmuaları", DÜİFD, III (1986), s. 147-160; Günümüz Dilinden Hz. Peygamber'e Naatlar, Ankara 1991; Emine Yeniterzi, Divan Şiirinde Na't, Ankara 1993; a.mlf., Türk Edebiyatında Na'tlar (Antoloji), Ankara 1993; a.mlf., "Türk Edebiyatında Na'tlara Dair", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XI, 762-767; a.mlf., "Türk Edebiyatında Na'tlar", Yağmur (Na't özel sayısı), IV/15, İzmir 2002, s. 10-15; Âmil Çelebioğlu, Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul 1998, s. 349-365; Mehmet Akkuş, Hz. Peygamber'e Na'tlar (Dîvân-ı Nu'ût-ı Salâhî), Ankara 1999; Ali Budak - Ali Belbağı, Kâinâtın Efendisine Na't Antolojisi, İstanbul 2004; Ali Nihad Tarlan, "Na'tlar Arasında", Hilâl, III/26, Ankara 1962, s. 4; IV/43 (1963), s. 3; IV/44 (1964), s. 3; IV/45 (1964), s. 1; Agâh Sırrı Levend, "Dinî Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri", TDAY Belleten (1972), s.

35-80; M. Esad Coşan, “Türk Edebiyatında Na’tlar”, Hakses (Hicret özel sayısı), XV/177-178, Ankara 1979, s. 37-39; Nevzat Özkan, “Edebiyatımızda Dînî Konular ve Hz. Muhammed Sevgisi”, Erciyes, VIII/91, Kayseri 1985, s. 1-7; Rıdvan Canım, “Divan Edebiyatında Tevhid, Na’t ve Münâcâtlar”, İslâmî Edebiyat, sy. 4, İstanbul 1990, s. 9-11, 59; Kemal Yavuz, “Müştak Baba ve Na’tları”, İlmî Araştırmalar, sy. 5, İstanbul 1997, s. 259-277; “Na’t”, TDEA, VI, 529-530.

Emine Yeniterzi

MÛSİKİ.

İslâmî Türk edebiyatında Hz. Peygamber için kaleme alınmış methiyeler Türk mûsikisi makam, usul ve kaideleri çerçevesinde irticâlen veya beste ile okunmuştur. Arapça ve Farsça bazı örnekleri bulunsa da genellikle Türkçe yazılan na‘tların güfteleri mutasavvıf şairlerin şiirlerinden seçilmiş olup nâdiren mensur şekillerine de rastlanmaktadır. Dinî güftelerin pek çoğu Hakkında kullanılan “nutk-ı şerif” tabiri na‘t için de geçerlidir.

Cami ve tekke mûsikisinin ortak şekillerinden olan na‘tların icrası büyük camilerde, cuma ve bayram namazlarından önce devirhanların okuduğu Kur’ân-ı Kerîm’in ardından ta‘rifhanın ayağa kalkarak Hz. Peygamber’e salâtü selâm getirip camiyi yaptıranın hayırlarını da sayarak dua etmesinden sonra na‘than tarafından yapılırdı. Bir kişinin genellikle irticâlî okuduğu na‘tların bestelenmiş ve günümüze kadar gelmiş örnekleri bulunmaktadır (Suphi Ezgi, Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit-Na’t-Salât-Durak, İstanbul 1945). M. Ekrem Karadeniz ve Bekir Sıtkı Sezgin, besteli na‘tların duraklarda olduğu gibi usule uyulmaksızın serbest bir yorumla, fakat asıl melodik yapıyı bozmamaya özen gösterilerek icra edilmesi gerektiğini ifade ederken Suphi Ezgi, na‘tların muhakkak durak evferi ve darb-ı Türkî usulleriyle okunması icap ettiğini söyler. Dört mısralı bir na‘t beste formunda olduğu gibi 1, 2 ve 4. mısralar zemin, 3. mısra meyan olarak bestelenir. Ağır bir ritimle seyreden na‘tlarda ilâhilere göre daha sanatlı bir üslûp kullanılmıştır. Ayrıca na‘t şeklinde yazılmış, özellikle Hz. Peygamber’in doğumuna ait methiyelerden ibaret olan güftelere ilâhi formuyla bestelendiğinde tevşih adı verilir. Bu bakımdan na‘t türünde kaleme alınmış şiirler için Türk-din mûsikisinde na‘t ve tevşih olmak üzere

iki form bulunmaktadır.

El yazması güfte mecmuaları incelendiğinde daha çok Eşrefoğlu Rûmî, Dede Ömer Rûşenî, Şemseddin Sivâsî, Seyyid Nizamoğlu, Aziz Mahmud Hüdâyî, Abdülahad Nûri, Niyâzî-i Mısrî, Sultan II. Mustafa, İsmâil Hakkı Bursevî ve III. Ahmed'in na't güftelerinin bestelendiği görülür. Na't bestekârları arasında Sütçüzâde Îsâ, Hatîb Zâkirî Hasan Efendi, Hâfız Post ve III. Selim önde gelen isimlerdir. İslâmî Türk edebiyatında en çok na'tın yazıldığı XVIII. yüzyıldaki na't şairleri içinde Yahyâ Nazîm'in ayrı bir yeri vardır. Kendi şiirlerine yaptığı besteler yanında Nazîm'in na'tları ayrıca birçok mûsikişinas tarafından bestelenmiştir. Bunların en meşhuru aynı dönem bestekârlarından Niznâm Yûsuf Çelebi'nin rast makamındaki, "Âfitâb-ı subh-i mâ evhâ habîb-i kibriyâ / Mâhtâb-ı şâm-ı ev ednâ habîb-i kibriyâ" beytiyle başlayan eseridir. Na't bestekârları arasında Kazasker Mustafa İzzet Efendi'den de özellikle söz etmek gerekir. Onun güfte ve bestesi kendisine ait, "Ey habîb-i kibriyâ vey matla-ı nûr-ı Hudâ" mısraıyla başlayan hüzzam na'tı bu formun başarılı eserlerindendir. Her iki eser ayrıca tevşih olarak da bestelenmiştir.

Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi'nin rast makamında bestelediği, "na't-ı Mevlânâ" diye anılan eseri formun en güzel örnekleri arasında yer alır. Notası günümüze ulaşan, Farsça sözleri Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye ait olan ve, "Yâ habîballah resûl-i Hâlik-ı yektâ tüyî" mısraıyla başlayan bu eser, Mevlevî âyinlerinin başında neyzenbaşının yapacağı post taksiminden önce bazan bir, bazan da meşkleri aynı olan iki kişi tarafından ayakta okunur. Sadettin Nüzhet Ergun ise bu na't için belli bir güftenin bulunmadığını, Mevlânâ'nın Dîvân-ı Kebîr'inden seçilen, vezni ezgiye uygun bir manzumenin bu besteye giydirilerek okunabileceğini belirtmektedir (Türk Musikisi Antolojisi, II, 469). Na't-ı Mevlânâ günümüzde melodik temaya bağlı kalınarak serbest bir üslûpla icra edilmektedir.

Eskiden tekke, mevlevîhâne ve camilerde "na'thanlık" adı altında bir görevin bulunduğu ve na'thanlığın âdeta bir meslek haline geldiği bazı vakıf kayıtlarından anlaşılmaktadır. Dönemlerinde na'thanlıkla şöhret bulmuş kişiler arasında Eminönü Vâlide Camii (Yenicami) na'thanı Küçük İmam Mehmed Efendi, Yavuz Sultan Selim Camii na'thanı Niznâm Yûsuf

Çelebi, Yenikapı Mevlevîhânesi'nde okuduğu na'tlarıyla tanınan Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi, aynı mevlevîhânenin kudümzenbaşılarından şiirlerinde Na'tî mahlasını kullanan Ahmed Hüsâmeddin Dede, son devirde Aksaray Vâlide Camii müezzinbaşısı Hâfız Cemal Gürses, Arap Camii müezzinbaşısı Hâfız Ahmed Efendi, kudümzen Eşref Özkul ve kudümzen Kâni Karaca zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde, Mecmûa-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 2b; Mecmûa-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Kadı Burhâneddin, nr. 47, vr. 1b; Ruşen Ferit [Kam], Bestegâr-Şair Nazîm: Hayatı, Eserleri Hakkında Tetkikat, İstanbul 1933, s. 11, 19; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935, II, 50-53, 56-57; III, 54-59; a.mlf., Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit-Na't-Salât-Durak, İstanbul 1945, s. 14-26; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 468-469, 634; Nuri Özcan, On Sekizinci Asırda Osmanlılarda Dînî Mûsıkî (doktora tezi, 1982), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 40-41, 873-875; M. Ekrem Karadeniz, Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları, Ankara 1983, s. 163-164, 656-657, 702-708; Emine Yeniterzi, Divan Şiirinde Na't, Ankara 1993, s. 69-78; Recep Tutal, Türk-Din Mûsikîsinde Na't, Tesbih ve Temcidler (yüksek lisans tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 31-50; Halil Can, "Dinî Türk Musikisi Lûgatı", MM, sy. 220 (1966), s. 121; Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf Müessesesinin XVIII. Asır Türk Toplumundaki Rolü", VD, sy. 14 (1982), s. 15 (maddenin yazımında Bekir Sıtkı Sezgin'den elde edilen bazı şifahî bilgilerden de faydalanılmıştır).

Nuri Özcan

NA‘THAN

(bk. NA‘T).

NÂTIFÎ

(الناطفي)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ömer en-Nâtıfî et-Taberî (ö. 446/1054)

Hanefî âlimi.

Taberî nisbesinden Taberistan'da doğduğu veya aslen buralı olduğu anlaşılmaktadır. Hocaları Ebû Hafs İbn Şâhin (ö. 385/995) ve Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ el-Cürcânî'nin (ö. 397/1007) vefat tarihlerine bakılırsa IV. (X.) yüzyılın son üçte birlik dilimi içinde doğmuş olmalıdır. Diğer kaynakların aksine Kefevî ve Abdülhay el-Leknevî dedesinin adını Amr şeklinde zikreder. "Nâtıfî" nisbesi bir tür helva imalât ve satışı mesleğiyle ilgilidir. Irak Hanefî fukahasının önde gelenlerinden, "vâkıât ve nevâzil" türünde eser veren âlimlerden olan Nâtıfî'nin fıkıh tahsili silsilesi Ebû Abdullah el-Cürcânî, Ebû Bekir el-Cessâs, Ebü'l-Hasan el-Kerhî, Ebû Saîd el-Berdaî, Ebû Hâzim el-Kādî ve Îsâ b. Ebân vasıtasıyla Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye ulaşır. Bağdat'ta yaşadığı, burada ders verdiği ve 446 (1054) yılında Rey'de vefat ettiği kaydedilir. Bazı kaynaklarda Bağdat'ta öldüğü belirtilmektedir. Hanefî fakihlerini yedi tabakaya ayıran Kınalızâde'nin tasnifinde Nâtıfî, Kudûrî ve Burhâneddin el-Mergīnânî ile birlikte mezhep imamlarından herhangi bir rivayetin bilinmediği meselelerde ictihadda bulunabildiği kaydedilen beşinci tabaka (ashâbü't-tercîh) içinde yer alır. Gerek kendi eserlerinde gerekse diğer kaynaklarda nakledilen kendine has görüş ve tercihleri de bunu göstermektedir (Cümelü'l-aḥkâm, neşredenin girişi, s. 69-70; el-Ecnâs ve'l-furûḳ, hazırlayanın girişi, s. 11-17). Bağdat'ta uzun süre öğretimle meşgul olmasına rağmen öğrencileri arasında yalnız Kadı Ebû Tâhir Saîd (Utayk) er-Râzî'nin adı anılmaktadır (Kureşî, II, 514).

Eserleri. 1. el-Ecnâs ve'l-furûḳ. Hanefî fıkhında benzer meselelerin ve aralarındaki farkların muhtasar bir şekilde anlatıldığı eser daha sonra Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Cürcânî tarafından Hâkim eş-

Şehîd'in el-Kâfî isimli kitabının sistematiği esas alınarak tertip edilmiştir. Bu klasik tertibe göre düzenlenmekle birlikte eser diğer fürû kitapları gibi her konuyu bütünüyle ele almamakta, sadece benzer meselelerle aralarındaki farkları incelemektedir. Hanefî imamlarının yanında Şâfiî mezhebine ait görüşlere de yer veren Nâtıfî, önceki kaynaklardan geniş şekilde faydalandığı çalışmasında konuyla ilgili görüşleri naklederek değerlendirmekte ve aralarında tercihte bulunmaktadır. Bu tercihlerin sonraki fakihlerce de kabul gördüğü ve zaman zaman nakledildiğine dair birçok örneğe rastlanmaktadır (Cümelü'l-aḥkâm, neşredenin girişi, s. 68-71). Eserin birçok nüshası mevcut olup (Beyazıt Devlet Ktp., Merzifonlu Kara Mustafa, nr. 155; Amasya Beyazıt İl Halk Ktp., nr. 1158; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1468; Âtıf Efendi Ktp., nr. 725, 726; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1371; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 645, 646; TSMK, III. Ahmed, nr. 1095) Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı iki nüshası ile (Şehid Ali Paşa, nr. 683; Cârullah Efendi, nr. 568) Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı bir nüshasını (III. Ahmed, nr. 1095) Mehmet Ali Orhan el-Ecnâs ve'l-furûḳ adıyla doktora tezi olarak hazırlamıştır (bk. bibl.). Eser bazı kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında fıkha dair genel muhtevasından hareketle el-Ecnâs fi'l-fürûᶜ adıyla da zikredilmiştir. 2. Kitâbü Cümeli'l-aḥkâm (Kitâbü'l-Aḥkâm, el-Aḥkâm fi'l-fürûᶜ, Aḥkâmü'n-Nâṭıfî). Klasik fıkıh kitaplarının tertibinden farklı bir şekilde düzenlenen eserde Hanefî fıkhına dair pek çok mesele özlü biçimde ele alınmıştır. Müellif mezhepte tercih edilen görüşleri nakletmiş, delillere nâdiren yer vermiş, zaman zaman ihtilâflı meseleleri de zikretmiştir. Fıkıh kaynaklarında farklı başlıklar altında incelenen benzer konular bir araya getirilerek otuz bölüm (fasıl) halinde düzenlenmiştir. Pratik ihtiyaç için büyük önem taşıyan bu sistematiğiyle eser daha sonraki eşbâh ve nezâir türünün erken bir habercisi olarak değerlendirilmelidir. Kitapta kadınlar, çocuklar, köleler, sarhoşlar, deliler, gāib (mefkūd) kimseler, ehl-i zimme, mürtedler, vasîler, ana-baba, karı-koca, hastalar, ehl-i bağy, devlet başkanı gibi şahısları esas alan başlıklar yanında çoğa göre hüküm verilen meseleler, dörtte bire göre hüküm verilen meseleler, tercih söz konusu olan hükümler, birlikte bulunması tasavvur edilmeyen hükümler, iki kişi arasında ortak hükümler, önceliğe dayanan hükümler gibi kavram ve konulardan hareketle oluşturulan başlıklar altında benzer hükümler derlenmiştir. Çok sayıda yazma nüshası bulunan eser Hamdullah Seyyidcân Seyyidî tarafından yüksek lisans tezi olarak incelenmiş ve neşredilmiştir (Mekke 1997). 3.

Vâḳıʿâtü'n-Nâṭıfî. Kısaca el-Vâḳıʿât diye de anılan ve Ebû Hanîfe ile talebelerinden sonraki dönemde ortaya çıkan meselelere dair hükümleri ihtiva eden bu kitaptan Ahmed b. Muhammed b. Îsâ el-Keşşî, Sadrüşşehîd ve Burhâneddin el-Mergīnânî gibi nevâzil (vâkıât) eserlerinin müellifleriyle daha sonraki kaynaklar faydalanmıştır. Irak Hanefî ulemâsından rivayet edilen nevâzil meselelerinin bir bölümünü topladığı belirtilen eserin günümüze ulaştığına dair herhangi bir bilgi mevcut olmayıp Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Hasan Hüsnü Paşa, nr. 345/1) Nâtıfî'ye nisbet edilen el-Vâḳıʿât'ın sonraki kaynakları ihtiva etmesi sebebiyle ona ait olması mümkün değildir (Kaya, s. 97).

Kâtib Çelebi'nin Ḫizânetü'l-vâḳıʿât fi'l-fürûʿ adıyla andığı eser de bu olmalıdır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 703). 4. el-Hidâye fi'l-fürûʿ. Kâtib Çelebi'nin kaydettiği (a.g.e., II, 2040) ve İbn Âbidîn ile Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî'nin nakilde bulunduğu bu kitap da Hanefî fürûuna dairdir. 5. er-Ravża fi'l-fürûʿ (Taşköprizâde, II, 280; Brockelmann, GAL, I, 459). 6. S̱evâbü'l-aʿmâl (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 525). Usûl-i dîne dair muhtasar ve değerli bir eser olduğu kaydedilir.

BİBLİYOGRAFYA

Nâtıfî, Cümelü'l-aḥkâm (nşr. Hamdullah Seyyidcân Seyyidî), Mekke 1418/1997, neşredenin girişi, s. 47-100; a.mlf., el-Ecnâs ve'l-furûḳ: Tahkik ve Tahlil (haz. Mehmet Ali Orhan, doktora tezi, 1996), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, hazırlayanın girişi, s. 11-17; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 297-298; II, 514; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 9; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 279-280; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi meẕhebi'n-Nuʿmâni'l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1931, vr. 149a-150a; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, II, 71-72; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 11, 22, 525, 703; II, 1999, 2040; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 36; Brockelmann, GAL, I, 459; Suppl., I, 636; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 76; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 207; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 140-141; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 38; Eyyüp Sait Kaya,

Hanefi Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandi'nin Kitabu'n-Nevâzil'i (yüksek lisans tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 97-99, 102, 105, 106.

Tahsin Özcan

NÂTIK

(الناطق)

Devir esası üzerine kurulan Bâtınî İsmâilî doktrininde yeni devreyi başlatan peygambere verilen ad

(bk. BÂTINİYYE; İSMÂİLİYYE).

NÂTIK-BİLHAK

(الناطق بالحق)

Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn b. el-Hüseyn ez-Zeydî el-Alevî et-Tâlibî (ö. 424/1033)

Taberistan Zeydîliği imamlarından.

340 (951) yılında Âmül'de doğdu. Soyu, İmâmiyye'ye mensup olduğu belirtilen babası Hüseyin b. Hârûn tarafından Zeyd b. Ali vasıtasıyla Hz. Ali'ye ulaşır. Annesi Ümmü'l-Hasan bint Ali b. Abdullah'tır. İlk öğrenimini tamamladıktan sonra Ebü'l-Abbas Ahmed b. İbrâhim el-Hasenî'den fıkıh, Ebû Abdullah el-Basrî'den kelâm dersleri aldı; çeşitli hocalardan başta fıkıh usulü olmak üzere temel ilimleri tahsil etti. Başlangıçta kendisinin ve ağabeyi Müeyyed-Billâh'ın İmâmiyye'ye mensup olduğu ve daha sonra Zeydiyye'ye intisap ettikleri nakledilir (Hâkim el-Cüşemî, s. 127). Kısa zamanda ders okutmaya ve eser telif etmeye başladı (Humeyd b. Ahmed el-Muhallî, s. 317-318). Hayatını Taberistan, Deylem ve Cürcân'da geçiren Nâtık-Bilhak, aralarında İbn Ebü't-Tayyib diye anılan Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah'ın da bulunduğu çok sayıda talebe yetiştirdi. Cüşemî'ye göre bir müddet Bağdat'ta bulundu; bu esnada devlet ricaliyle irtibat kurmadığı gibi Abbâsîler'in sembolü olan siyah elbise de giymedi. Cürcân'a dönerek ilmî faaliyetlerine burada devam etti (Nüḫab min Kitâbi Cilâʾi'l-ebṣâr, s. 125).

Ağabeyi Müeyyed-Billâh'ın 411 (1021) yılında (bazı kaynaklarda 421/1030; bk. a.g.e., s. 124) vefatından sonra Taberistan Deylem Zeydî imamlarının beşincisi olarak kendisine biat edildi. Kaynaklarda ağabeyinin siyasî mücadeleleri Hakkında geniş bilgi bulunduğu halde Nâtık-Billâh'ın gerek imâmet öncesi gerekse imâmeti dönemindeki faaliyetlerine yönelik açıklamaların bulunmaması dikkat çekicidir. Bu husus onun imâmet öncesinde ağabeyi ile beraber bulunması, imâmet döneminde ise hayatının sakin geçmiş olmasıyla açıklanabilir. Cüşemî, Müeyyed-Billâh'ın yaşça Nâtık'tan küçük olduğu halde ondan önce imâmete geçtiğini, ondan önce vefat ettiğini ve Nâtık'ın imâmet devrinin kısa sürdüğünü belirtir (a.g.e., s.

125). Ancak iki kardeşin ölüm tarihleri arasında çoğunluğun kabulüne göre on üç yıl gibi uzun sayılabilecek bir sürenin olduğu unutulmamalıdır (krş. Humeyd b. Ahmed el-Muhallî, s. 320). Nâtık-Billâh'ın, kardeşinin imâmeti süresince onun yanında yer aldığı ve Büveyhîler'e karşı girişilen isyanlara katıldığı muhakkaktır. Kendi imâmeti döneminde ise büyük bir ihtimalle kardeşinin siyasî mücadelelerinde arzu ettiği başarıya ulaşamamasını dikkate alarak silâhlı faaliyetlere ilgi duymamış, devrin idarecilerine karşı ılımlı bir politika takip etmiştir. Nitekim kaleme aldığı bir eserini Ziyârî Hükümdarı Menûçihr'in veziri Hasan el-Musâibî'ye ithaf etmiştir (Yaşaroğlu, s. 151). Nâtık, imâmeti boyunca Zeydî gelenek çerçevesinde emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesi doğrultusunda bir hayat sürmüş, Deylem'de veya daha kuvvetli rivayetlere göre Âmül'de vefat etmiştir (Humeyd b. Ahmed el-Muhallî, s. 320-321). Takvâ, zühd ve fazilet sahibi olan Nâtık'ın Ebû Hâşim Muhammed adında bir oğlunun bulunduğu belirtilmiştir.

Eserleri. 1. el-Ḥadâʾiḳ fî aḫbâri ẕevi's-sevâbıḳ. İmamların hayatıyla ilgili hacimli bir eserdir. 2. el-İfâde fî târîḫi'l-eʾimmeti's-sâde. Önceki eserin ihtisar edilmiş şekli olup Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin, Zeynelâbidîn ve oğlu Zeyd b. Ali, oğlu Yahyâ ile Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye'yi ve Zeydî imamlarının hayatını, kişiliklerini ve biat almalarını konu edinen eserin önemli bir bölümünü Wilferd Madelung yayımlamış (Aḫbâru eʾimmeti'z-Zeydiyye, içinde Beyrut 1987, s. 77-118), daha sonra tamamını İbrâhim b. Mecdüddin el-Müeyyedî ve Hâdî b. Hasan el-Hamzî neşretmiştir (Sa'de 1422/2001). 3. el-Emâlî (Emâliyü Ebî Ṭâlib). Ca'fer b. Ahmed b. Abdüsselâm tarafından derlenmiş ve Teysîrü'l-meṭâlib fî emâlî Ebî Ṭâlib diye adlandırılmıştır. Birkaç defa hatalı okumalarla basılan eseri Yahyâ Abdülkerîm el-Fudayl (Beyrut 1395/1975) yayımlamıştır (Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, s. 1121). 4. et-Taḥrîr fi'l-keşf ʿan nuṣûṣi'l-eʾimme en-neḥârîr. Zeydî fıkhının önemli eserlerinden olan kitabın çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 698). 5. Şerḥu't-Taḥrîr. et-Taḥrîr'in on iki cilt halinde genişletilmiş şerhidir. 6. Câmiʿu'l-edille (Cevâmiʿu'l-edille). Fıkıh usulüyle ilgilidir. 7. Kitâbü'd-Diʿâme fî tes̱bîti'l-İmâme. İmâmet anlayışını Zeydî bakış açısıyla ele alan bir eserdir. 8. el-Müczî fî uṣûli'l-fıḳh. İki cilttir. 9. Mebâdiʾü'l-edille fî uṣûli'd-dîn. Bazı kaynaklarda Kitâbü'l-Mebâdî diye de anılan eser kelâm konularını Zeydî-Mu'tezilî yaklaşımla ele almaktadır (müellifin eserleri ve

nüshalarıyla ilgili olarak bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 697-698; Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, s. 1121-1123).

BİBLİYOGRAFYA

Nâtık-Bilhak, el-İfâde fî târîẖi'l-eʾimmeti's-sâde (nşr. İbrâhim b. Mecdüddin b. Muhammed el-Müeyyedî - Hâdî b. Hasan b. Hâdî el-Hamzî), Saʻde 1422/2001, neşredenlerin girişi, s. 5-16; Hâkim el-Cüşemî, Nüẖab min Kitâbi Cilâʾi'l-ebṣâr (nşr. W. Madelung, Aẖbâru eʾimmeti'z-Zeydiyye içinde), Beyrut 1987, s. 123-127; Humeyd b. Ahmed el-Muhallî, el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye fî menâḳıbi eʾimmeti'z-Zeydiyye (a.e. içinde), s. 317-321; İbn İsfendiyâr, Târîẖ-i Ṭaberistân (nşr. Abbas İkbâl-i Âstiyânî), [baskı yeri ve tarihi yok], s. 101-102; Brockelmann, GAL, I, 402; Suppl., I, 697-698; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 518; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 141; Eymen Fuâd Seyyid, Meṣâdiru târîẖi'l-Yemen fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, Kahire 1974, s. 91-92; Ahmed Mahmûd Subhî, ez-Zeydiyye, Kahire 1404/1984, s. 590; Ebü'l-Feth Hakîmyân,

ʿAleviyyân-ı Ṭaberistân, Tahran 1368 hş., s. 114-115; Hasan Yaşaroğlu, Taberistan Zeydîleri (doktora tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 150-151; Abdüsselâm b. Abbas el-Vecîh, Aʿlâmü'l-müʾellifîne'z-Zeydiyye, Amman 1420/1999, s. 1121-1123; M. Ebû Bekir b. Ali v.dğr., İstidrâkât ʿalâ târîẖi't-türâs̱i'l-ʿArabî, Cidde 1422, V, 304-305; W. Madelung, "Zu einigen Werken des Imams Abū Tālib an-Nātık bi'l-Haqq", Isl., LXIII (1986), s. 5-10.

İlyas Üzüm

NATSİR, Muhammed

(1908-1993)

Endonezyalı müslüman aydın, siyasetçi ve devlet adamı.

Batı Sumatra’nın Alahanpanjang şehrinde sömürge idaresinde çalışan bir devlet memurunun oğlu olarak dünyaya gelen Natsir (Nâsır) Hollanda diliyle eğitim veren özel ve resmî okullarda öğrenim gördü. Bandung’da liseyi birincilikle bitirdiği için Cakarta’da hukuk veya Hollanda’nın Rotterdam şehrinde iktisat okumak üzere devlet bursu kazandıysa da gitmedi ve Bandung’da kalarak bazı orta öğretim okullarında din dersi öğretmenliği yapmayı tercih etti. Öğrenciliği sırasında modernist eğilimli Engku Mudo Amin, Sudan asıllı Ahmed Surkatî, Singapur’da doğan fakat hayatının büyük kısmını Bandung’da geçiren Tamil kökenli Ahmed Hasan ve Endonezyalı müslüman aydınların babası sayılan Hacı Agus Sâlim gibi müslüman aydınlardan özel Arapça ve din dersleri aldı. Bilhassa İbn Teymiyye’nin ve Mısırlı Muhammed Abduh, M. Reşîd Rızâ, Hindistanlı Seyyid Ahmed Han, Şiblî Nu‘mânî, Seyyid Emîr Ali gibi çağdaş müslüman yazarların eserlerinden faydalanarak kendini yenilikçi dinî düşüncelere açık bir kişi olarak yetiştirdi.

Natsir siyasî faaliyetlerine Bandung’da okurken başladı. Burada İslâm Gençlik Teşkilâtı ve İslâm Birliği gibi yenilikçi dinî düşünceleri savunan teşkilâtların aktif bir üyesi ve kısa zamanda önde gelen liderlerinden biri oldu; aynı zamanda bütün muhafazakâr ve modernist eğilimli İslâmî teşkilâtların federasyonu konumundaki Endonezya Yüksek İslâm Konseyi’nin de (MIAI) üyesi idi. O yıllarda İslâm Birliği’nin başkanı Ahmed Hasan ile birlikte Pembela Islam ve Al-Lisan adlı dergilerin editörlüğünü yaptı. Bu arada İslâm Birliği’nin eğitim kolunun kurulmasında ve bu birime bağlı olarak Cakarta Yüksek İslâm Okulu gibi birçok özel okulun açılmasında önemli rol oynadı. 1940’ta yeni kurulan Endonezya İslâm Partisi’nin Bandung şubesinin başkanlığına seçildiyse de parti, Mart 1942’de Japon askerî kuvvetlerinin Endonezya adalarını işgal etmesi ve Hollanda sömürge yönetimine son vermesi neticesinde kapatıldı. Japon

işgalinin ilk yıllarında sessiz kalan Natsir, daha sonra Bandung'daki Japon yönetiminin kurduğu eğitim bürosunun başkanlığını yaptı; aynı zamanda da Japonlar'la yakın iş birliği içerisinde olan yarı resmî Bandung İslâm Konseyi'nde ve Japonlar tarafından Endonezya Yüksek İslâm Konseyi'nin yerine kurulan Endonezya Müslümanları Şûra Meclisi'nde (MASYUMI) görev aldı. Bağımsızlığın ilânından (17 Ağustos 1945) sonra geçici parlamento işlevi gören Endonezya Millî Komitesi'ne (KNIP) üye seçildi ve oluşturulmasına çalışılan devlet sisteminin anayasal hukuk düzenine dayandırılmasında ve parlamenter sisteme geçişte önemli rol oynadı. II. Dünya Savaşı'nın ardından Endonezya'yı tekrar sömürge yönetimi altına almaya çalışan Hollandalılar'a karşı bağımsızlık mücadelesi verilen 1945-1949 yılları arasında müslüman halkın siyasî bilinçlenmesini geliştirmek amacıyla Endonezya Müslümanları Şûra Meclisi'nin aynı adla bir siyasî partiye dönüştürülmesine öncülük etti. Partinin kurulmasından sonra gençlik kolları başkanlığına, dört yıl sonra da (1949) genel başkanlığına seçildi ve yaklaşık on yıl bu görevi yürüttü.

Ocak 1946'da meclis tarafından enformasyon bakanı seçilen Natsir yerini daha sonra kurulan hükümetlerde de korudu (1946-1948). Hollandalılar'la yapılan görüşmelerde karşı tarafın yerleştirmeye çalıştığı federal sistemin aksine Endonezya'nın üniter devlet sistemini benimseyen görüşünü savunmada önemli bir rol üstlendi. 1950'de devlet başkanı Sukarno tarafından kendisine en büyük partinin başkanı sıfatıyla hükümet kurma görevi verildi. Fakat ikinci büyük parti olan Endonezya Milliyetçi Partisi ile bir koalisyon hükümeti kurma çalışmaları başarısızlıkla sonuçlanınca ancak yedi ay süreyle görev yapan dışarıdan destekli bir azınlık hükümeti kurabildi. Başbakanlıktan ayrıldıktan sonra Pakistan, Türkiye ve Burma gibi ülkelere çeşitli ziyaretlerde bulundu. Aynı dönemde Tunus, Cezayir ve Malezya'nın bağımsızlık mücadelelerini destekledi ve Filistin meselesinin çözümü için 1956'da uluslararası bir konferans düzenlenmesini sağladı. 195O'li yılların sonlarına doğru yönetime karşı çıkarak önemli bir muhalif lider haline gelen Natsir, 1959'da Sukarno'nun devlet başkanlığına kuvvetli yetkiler veren "güdümlü demokrasi" fikrini uygulamaya ve komünist çevrelerin devlet içinde etkili olmaya başlaması üzerine Orta Sumatra'ya giderek Endonezya Müslümanları Şûra Meclisi ileri gelenleri ve buradaki bazı ayrılıkçı askerî liderlerle birlikte alternatif bir hükümet kurdu. Endonezya Cumhuriyeti devrimci hükümeti adıyla anılan bu hükümet üç yıl

boyunca merkezî otoriteye karşı gerilla savaşı yürüttü. Bu arada Endonezya Müslümanları Şûra Meclisi Partisi 1960 yılında ayrılıkçı hareketlere destek verdiği gerekçesiyle kapatıldı; Natsir ve arkadaşları da merkezî hükümetin genel af ilân etmesi karşılığında teslim oldular. Ancak Natsir, arkadaşları af kapsamına alınırken başka yıkıcı faaliyetlerde bulunduğu gerekçesiyle tutuklandı ve 1967 yılına, yani General Suharto'nun yönetime el koymasına kadar hapiste kaldı.

Natsir, Suharto döneminin ilk yıllarında Endonezya Müslümanları Şûra Meclisi'ni canlandırma çalışmalarına katılarak tekrar siyasetle ilgilenmeye başladıysa da askerî çevrelerin buna engel olması üzerine dinî ve sosyal içerikli faaliyetlere yöneldi ve 1968'de Endonezya İslâm Davet Konseyi (DDII) adında bir tebliğ teşkilâtının kurulmasına öncülük etti. 1980 yılında muhalif bir grubun hazırladığı demokratikleşme taleplerini içeren bir bildiriyi imzaladığı için diğer katılımcılarla birlikte onun da çeşitli sivil ve siyasî haklarına kısıtlama getirildi. Bazı mahallî İslâmî teşkilât üyeliklerinin yanı sıra ölümüne kadar (6 Şubat 1993) merkezi Pakistan Karaçi'de bulunan Dünya İslâm Kongresi'nin (WMC) başkan yardımcılığını ve merkezi Suudi Arabistan'da bulunan Râbıtatü'l-âlemi'l-İslâmî'nin kurucu meclis üyeliğini yapan Natsir, hem Endonezya'da hem diğer İslâm ülkelerinde büyük bir prestije sahipti. Son on üç yılında ülke içinde ve dışındaki faaliyetlerine sınırlama getirilmiş olmasına rağmen

Cakarta'daki evi ve bürosu her kesimden gelen ziyaretçilerin başvurduğu bir danışma merkezi durumundaydı.

Yüksek öğrenim görmemesine ve tam anlamıyla bir entelektüel olmamasına rağmen hareket adamlığının yanında aynı zamanda bir fikir adamı olan Natsir daima, ülkenin birliğinin ancak İslâm kardeşliği ve müslüman milliyetçiliğiyle sağlanabileceğini savunmuştur. İslâmiyet'in Endonezya'da iyi bir konuma gelmesinin de müslümanların güçlü bir entelektüel temeli bulunan aydınlara sahip olmaları ile gerçekleşebileceğine inanıyordu. Onun ilk cumhurbaşkanı Sukarno ile polemiğe girmesinin ve zamanla tamamen ters düşmesinin sebebi de bu görüşleriyle Sukarno'nun Endonezya'nın bağımsızlık mücadelesini ırka dayalı bir milliyetçilik ve laiklik temellerine dayandırmasına karşı çıkmasıdır. İslâm'da dinle siyasetin iç içe olduğunu ileri süren Natsir kurulacak devletin İslâmî temellere oturtulmasını

istiyordu. Natsir İslâmiyet'i aynı zamanda müslümanların ideolojisini şekillendiren bir din olarak görüyor, İslâm'da din ve devlet işlerinin ayrılmadığını, dinin insanlara politik hayatla ilgili birçok ahlâkî prensip getirdiğini vurguluyordu. Ayrıca İslâmiyet'in çeşitli hususlarda demokrasiyle uyum sağlayabileceğini, zira istişareye büyük önem verdiğini söylüyor ve bir "dinî temelli demokrasi" kavramından bahsediyordu.

Eserleri. Islam Sebagai Ideologi (İdeoloji olarak İslâm, Jakarta 1951); Sumbangan lslam Bagi Perdamaian Dunia (Dünya barışına İslâm'ın katkıları, Jakarta 1953); Capita Selecta (Seçme yazılar, I, Bandung-The Hague 1954, II, Jakarta 1957, III, Jakarta 1996); Islam Sebagai Dasar Negara (Devletin temeli olarak İslâm, Bandung 1957); Fıkhud Dawah (Davetin kuralları, Jakarta 1969); Mencari Modus Vivendi Missi Kristen dan Dakvah Islam di Indonesia (Endonezya'da hıristiyan misyonerliği ve İslâm daveti arasında orta yol arayışı, Jakarta 1971); Islam dan Kristen di Indonesia (Endonezya'da İslâm ve Hıristiyanlık, Bandung 1972); Tugas dan Peranan Ulama (Ulemânın görevi ve rolü, Jakarta 1972); Mempersatukan Umat Islam (İslâm ümmetinin birleşmesi, Jakarta 1983); Agama dan Moral (Din ve ahlâk, Jakarta, ts.).

BİBLİYOGRAFYA

H. M. Federspiel, Persatuan lslam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia, Ithaca 1970, s. 16, 89, 92, 141-143, 168-169; D. Noer, The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942, Singapore 1973, s. 88-89, 260-262, 287-295, 322-324; a.mlf., Partai lslam di Pentas Nasional 1945-1965, Jakarta 1987, s. 60, 130-137, 202-215, 354-358, 369-371, 377; Jusuf Abdullah Puar, Muhammad Natsir 70 Tahun: Kenang-Kenanggan Hidup dan Penjuangan, Jakarta 1978; Pak Natsir 80 Tahun (ed. E. Saifuddin Anshary), Jakarta 1988; A. Rosidi, Muhammad Natsir: Sebuah Biografi, Jakarta 1989; İsmail Hakkı Göksoy, Endonezya'da İslâm ve Hollanda Sömürgeciliği, Ankara 1995, s. 137, 219-220, 225-226, 259, 263; a.mlf., "Hacı Agus Sâlim", DİA, XIV, 439-440; G. McT. Kahin, "In Memoriam: Mohammad Natsir (1907-1993)", Indonesia, LVI, Ithaca 1993, s. 158-165;

Yusril Ihza, “Combining Activism and Intellectualism: The Biography of Mohammad Natsir (1908-1993)”, Studia lslamika, II/1, Jakarta 1995, s. 111-147; Ensiklopedi Indonesia (ed. Hassan Shadily), Jakarta 1983, IV, 2342-2343; “Nâṣır, Muḥammed”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyyetü’l-ʿâlemiyye, Riyad 1419/1999, XXV, 34-35; “Natsir, Mohammad”, Ensiklopedi Islam, Jakarta 1999, IV, 21-22.

İsmail Hakkı Göksoy

NAUPLİA

(bk. ANABOLU).

NAVARİN

Yunanistan’ın Mora yarımadasında kale, şehir ve liman.

Mora yarımadasının güneybatısında hilâl biçiminde bir koyun güney ve batıdan korunan kayalık iki burnu arasında yer alır. İki kalesi ve körfez önündeki Sphakteria (Çamlıca) adası ile çevrili olduğundan denizciler için eski çağlardan beri güvenli bir liman teşkil etmiştir. Bugünkü adı Neokastro’dur. Osmanlı kaynaklarında ismi önceleri Anavarin veya Avarin / Avarine şeklinde geçer; bu isim buradaki antik Pylos kale ve şehriyle bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır. Pylos Kalesi Osmanlı kaynaklarında Anavarin-i Atîk, Osmanlılar’ın kurduğu kale ve şehir ise Anavarin-i Cedîd diye zikredilir. Pîrî Reis Kitâb-ı Bahriyye’de ve Ali Macar Reis Atlas’ında eski kaleyi Avarin ve Avarine şeklinde anar, limana ise “sazlık” anlamına gelen çeşitli adlar verilmiştir. İtalyanca kaynaklarda Zonchio, İslâm kaynaklarından Şerîf el-İdrîsî’de İravdâ adları görülür. Pîrî Reis, Navarin Kalesi’nin Modon’dan (Methoni) 9 mil uzaklıkta, kıbleye karşı deniz üzerinde yüksek bir yerde kurulduğunu, 200 gemi alabilen limanına Porto Conko (kova) denildiğini belirtir.

Koryphasion burnundaki Eski Anavarin (Pylos) Antikçağ’da bir süre Atinalılar’ın idaresinde kaldı. Roma devrinde ise küçük bir şehir halindeydi. VI. yüzyılda Slavlar’ın bölgeye gelişiyle şehir önemini kaybetti. Nihayet Mora’da hüküm süren Avarlar zamanında (589-807) tekrar canlandı ve adı yeni sahiplerine uygun olarak Avarinos oldu. Bizans hâkimiyetinin ardından Latinler’in idaresi altına girdi. Kale ve liman XIII ve XIV. yüzyıllarda bölgede önemli rol oynadı. Kale, körfezin kuzeyinde sığ gölle (lagün) körfezin birleşme noktasında denize bakan bir mevkide 200 m. yükseklikte bir tepenin üzerinde bulunmaktaydı ve limana girişi denetlemekteydi.

1417’de Venedik’in eline geçen şehir, Fâtih Sultan Mehmed’in Mora seferi sırasında (864/1460) Osmanlılar’a teslim olduysa da Osmanlı-Venedik savaşları sonunda 884’te (1479) Venedik’e iade edildi. II. Bayezid zamanında Modon’un fethiyle Koron ve ardından Anavarin teslim alındı

(Rebîülevvel 906 / Ekim 1500). Ancak kısa süre içinde Anavarin'in tekrar Venedik'in eline geçmesi üzerine Kemal Reis donanma ile, Vezîriâzam Atik (Hadım) Ali Paşa da ordu ile gelip 10 Zilkade 906'da (28 Mayıs 1501) kaleyi ele geçirdi (İbn Kemal, VIII, vr. 94a-b, 96a-b, 97a). Mora sancak beyi Ali Paşa'nın kalenin hemen tamir edilmesi için yaptığı müracaat ertesi yıla tehir edildi; bir miktar gemi limanda bırakılarak Kemal Reis'in İstanbul'a dönmesine karar verildi (II. Bayezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri, hk. nr. 110, 136-137, 265). Vezîriâzam Hadım Ali Paşa burada bir muallimhâne, evkafına bağlı hamam, dükkân, oda ve başhâne yaptırdı.

Osmanlı donanmasının Akdeniz'deki harekâtında önemli bir üs konumunda olduğundan Navarin Kalesi'ne çok sayıda muhafızdan oluşan bir garnizon yerleştirildi. XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde garnizonun mevcudu iki dizdar, bir hatip, iki imam, iki kethüdâ, iki azeb ağası ve on altı topçu dahil 647 muhafız ve azebden oluşuyordu. Kalenin varoş kesiminde ise sivil iskân vardı. Ayrıca bu kesimde Sarı Kadı Zâviyesi ile Tırhala Mirlivâsı Hasan Bey'in on bir vakıf dükkânı bulunuyordu (BA, TD, nr. 367, s. 132). Malta kuşatmasından sonra İspanya ve Malta donanmalarının Mora sahillerinde görünmesi sebebiyle kaledeki muhafız sayısı arttırıldı. Kalenin güneybatısında bulunan ve yaklaşık 5-6000 kişinin barınabileceği büyüklükte olan bir mağaranın güvenlik bakımından tehlike arzetmesi yüzünden, 1571'de Kıbrıs'ın fethi üzerine oluşan müttefik hıristiyan donanmalarına karşı bir tedbir olarak büyük taşlarla

doldurulmasına ve kale surlarının tamir edilmesine teşebbüs edildi (BA, MD, nr. 12, hk. 438). İnebahtı öncesinde, denize açılan ve Venedik'e ait çeşitli ada ve sahil şehirlerini yağmalayan donanmanın uğradığı yerler arasında Navarin de bulunuyordu. İnebahtı yenilgisinin ardından yeniden inşa edilen donanma, ertesi yıl Kılıç Ali Paşa kumandasında denize açıldığında hıristiyan donanmasının su almak için Navarin körfezine girdiği haberi ulaştı. Hemen üzerlerine gidilerek buradan uzaklaşmaları sağlandı (Selânikî, I, 86-87). Sahip olduğu stratejik önemi sebebiyle kale dizdarı Mustafa'nın ısrarlı müracaatları ve Kılıç Ali Paşa'nın uygun görmesiyle limanın güneyinde ve eski Navarin Kalesi'nin karşısında yeni bir kale (Kal'a-i Anavarin-i Cedîd) inşa edildi (980/1572-73). Böylece Navarin, Osmanlı donanmasının Akdeniz harekâtında önemli bir üs ve ikmal merkezi

haline geldi.

Bu kale İtalyan tarzında modern şekilde inşa edilmişti. Daha sonra kalenin etrafına sivil nüfus iskânına çalışıldı. Balyabadra ve İnebahtı'dan yahudilerin buraya yerleştirilmesinin sağlanması istendiyse de bunların gelip yerleştikleri Hakkında bilgi yoktur. Kalede yerleşecekler için 700 hânelik bir yer ayrılmıştır (BA, MD, nr. 29, hk. 61; nr. 31, hk. 636, 638). Nitekim bir asır sonra Evliya Çelebi 600 evin mevcudiyetinden söz etmiştir. 1055'te (1645) Girit seferine çıkan Osmanlı donanması Navarin'de toplandı. II. Viyana yenilgisinin ardından genişleyen Avusturya savaşlarına Venedik'in de katılması ile Mora sahillerindeki kaleler dolayısıyla Anavarin tehdit altında kaldı. Manyalılar'ın isyanından cesaret alan Venedik donanması Morosini kumandasında önce Koron'u ve 7 Haziran 1686'da eski Navarin'i, 14 Haziran'da da yeni Navarin'i ele geçirdi. Halkının çoğu katledildi, geri kalanlar esir alındı. Osmanlılar'ın 1127'de (1715) düzenlediği Mora harekâtı sırasında Sadrazam Şehid Ali Paşa'nın serdarlığında Osmanlı kuvvetlerinin Modon, Koron ve Navarin yakınlarına gelmesi üzerine Venedikliler buradan ayrıldı ve her iki kale geri alındı.

Navarin, Osmanlı idaresi altında XVI. yüzyıldan XVII. yüzyılın sonlarına kadar uzanan süreçte önemli bir liman şehri özelliği kazanmış ve Türk sivil nüfus buraya yerleşmişti. XVII. yüzyılın ikinci yarısında (1667) şehri ve kaleyi gören Evliya Çelebi eski kalesinin sarp bir kayalık üzerinde olduğunu, aşağı kalede seksen kadar kiremit örtülü kâgir evin ve Sultan Bayezid Camii'nin yer aldığını, beş dükkânın, orta kale kısmında ise beş evin bulunduğunu, dizdarın burada oturduğunu, orta kale içinde bir küçük iç kalenin daha mevcut olduğunu, topların limanın ağzına bakacak şekilde yerleştirildiğini belirtir. Asıl yerleşmenin yeni Anavarin cihetinde görüldüğünü yazan Evliya Çelebi burasının fetihten sonra Modon kazasına bağlandığını, halen de bu durumunun sürdüğünü, yeni kalenin on iki kapısının ve tabyalarının bulunduğunu, buradaki iç kalede otuz üç evin ve hisar içinde 600 odanın yer aldığını, III. Murad adına bir cami inşa edildiğini söyleyerek bir tekke, bir han, hamam ve seksen beş dükkânın da yine bu kesimde yer aldığını zikreder. Varoş kesimi kalenin güneyinde olup burada 200 ev vardır, bunların çoğunluğu Rumlar'a aittir. Bir mescid, bir han ve on beş kadar da dükkânı mevcuttur (Seyahatnâme, VIII, 309-315). Bu bilgiler Navarin'in toplam nüfusunun askerî zümreler dahil 1500'e

ulaştığını gösterir. Nitekim 1689'dan sonra burada 1413 ile 1797 kişinin yaşadığı Hakkında bilgiler vardır.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında meydana gelen Osmanlı-Rus savaşları sırasında (1768-1774) Akdeniz'de bulunan Aleksis Orlof kumandasındaki Rus donanması Nisan 1770'te Navarin'i iki ay kadar işgal etti. Savaşta zarar gören kalelerin tamiri için karar alındığında eski kale tamamen terkedildi, sadece yeni Navarin Kalesi'nin onarımına girişildi. 1821'de Mora'da başlayan Rum isyanı sırasında âsiler tarafından kuşatılan Navarin Kalesi savunmasız olduğundan dört ay dayanabildi ve yardım gelmediği için içindekiler teslim olmak zorunda kaldı. Âsiler aradaki anlaşmaya ve verdikleri söze rağmen müslüman ahaliyi katlettiler; az sayıda halk tüccar gemileriyle Anadolu sahillerine kaçarak katliamdan kurtulabildi. Bunun üzerine Mora isyanını bastırmakla görevlendirilen Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa yirmi beş gemiden oluşan donanması ile Mart 1825'te Modon'a ulaştı. İki ay içinde karadan ve denizden kuşattığı Navarin'i teslim aldı.

Navarin'i asıl öne çıkaran olay, 29 Rebîülevvel 1243'te (20 Ekim 1827) İngiliz, Fransız ve Rus donanmalarından oluşan müttefiklerin limanda bulunan Osmanlı-Mısır donanmasına karşı düzenledikleri âni baskındır. Osmanlı Devleti ile bir savaş hali olmamasına rağmen mâruz kalınan bu baskında donanmanın kaybı elli iki gemi ve 6000 denizci idi. Yanarak ve batmak suretiyle kaybedilen gemilerden üç kalyon, on üç firkateyn, on yedi korvet, dört brik olmak üzere toplam otuz yedi gemi merkezî Osmanlı donanmasına, üç firkateyn, üç korvet, dört brik, iki golet ve üç ateş gemisi Mısır donanmasına aitti. Osmanlı tarihinde

"Navarin faciası" diye geçen bu haksız tavır karşısında Osmanlılar müttefiklerden tazminat talep ettiyse de bir sonuç alınamadı (Lutfî, I, 65). Yalnız İngiliz Amirali Codrington yapılanlardan sorumlu tutularak görevinden azledildi. Navarin, müttefiklerin baskısı ile bir tahliye anlaşması imzalanıncaya kadar İbrâhim Paşa'nın idaresinde kaldı. 29 Ağustos 1828'de Navarin'e gelen bir Fransız ordusu burayı teslim aldı; böylece şehir kesin olarak Türk idaresinden çıkmış oldu.

Navarin'in ikinci defa fethinden hemen sonra eski Midilli nâzırı Hüseyin

Efendi tarafından tahriri yapılmıştır (1127/1715). Savaşlardan zarar gören eski Navarin Kalesi'nin iç ve dış hisarlarında tamire muhtaç olan tabya, ev, cami, kilise gibi yerlerle surların uzunluklarının da kaydedildiği bu tahrire göre yeni Navarin Kalesi'nde harap vaziyette 120 hâne, bir kilise, mektep, dükkânlar, mahkeme yerleri, yeniçeri kışlaları bulunuyordu. Kale varoşunda oturan reâyâ otuz hâneye inmişti. Bu sayıma göre yakındaki çiftliklerle beraber Anavarin'de yaşayan reâyâ sayısı 280 hâneye, müslümanlarla beraber bütün nüfus ise yaklaşık 2000 kişiye ulaşıyordu (BA, TD, nr. 880, vr. 13a-b). Navarin'in 1715'te yeniden fethinin ardından kalenin muhafazası için çok miktarda muhafız bırakıldığı görülmektedir. 1129'da (1717) Navarin Kalesi'nde 150 müstahfız, 120'şer sağ ve sol süvari, 300 azeb ve 50 topçu olmak üzere 700 muhafız bulunuyordu. Üç sene sonra bu sayının 500'e indiği, 1134'te (1722) süvarilerin kaleden ayrıldığı ve muhafız sayısının 210'a düştüğü anlaşılmaktadır.

1770'teki Rus işgali sırasında hayli zarar gören kalede bu sıralarda 600 Türk, 130 Rum mevcuttu. Bu sayı işgal sonrası nüfusun nasıl dağıldığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Kale 1186'da (1772) Mora Seraskeri Ali Paşa zamanında tamir edildi. Yeni Anavarin Kalesi'ne ait bir tamir keşif defterine göre iç kalede İslâmbol kapısı, Liman kapısı, Uğurum kapısı, Leylek tabyası, Dizdar tabyası, Yüksek tabya, Zindan tabyası, Zeytinli tabya, Top tabyası, Ağa tabyası, Müdevver tabya, Yedi toplu tabyası, Muradına ermiş tabyası, dört karakol, barut ve koltuk cephaneleri, eski cebehâne, tophane, mühimmat mahzenleri, kaptan kulesi, küçük kule, çifte merdiven kulesi, cebeci ve yeniçeri kışlaları, II. Beyazıt Camii, I. Ahmed Camii bulunuyordu. Beyazıt Camii'nin altında üç dükkân, yakınında bir mektep, darı ambarı ve tabuthâne mevcuttu. Burası çatışmalarda tamamen yıkıldığı için aslına uygun biçimde yeniden inşasına karar verildi (BA, KK, nr. 4987). 1211'de (1796) kalede görev yapan muhafız sayısı 180 kadardı. Bugün Navarin / Neokastro bir yerleşim yeri olarak Pylos yönüne kaymış, kasabaya da Pylos denmiştir. Pylos turistik bir kasaba olup nüfusu 2000 dolayındadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 367, s. 132; nr. 777, s. 3, 8-9, 21-23; nr. 880, vr. 13a-b; BA, D. BŞM., nr. 5369; BA, D. BŞM. BNE, nr. 16093; BA, HH, nr. 31962; BA, MD, nr. 12, hk. 438, 546; nr. 29, hk. 61; nr. 31, hk. 636, 638; BA, KK, nr. 2855, s. 337-342; nr. 4978, s. 13-14; nr. 4979, s. 6-7; nr. 4987; BA, MAD, nr. 93, s. 38-39, 67; nr. 3975; nr. 7547, s. 46-49; BA, YEE, nr. 39/3-1; Şerîf el-İdrîsî, La géographie d'Edrisi (trc. P. A. Jaubert), Paris 1836, II, 124; II. Bayezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri (nşr. İlhan Şahin - Feridun Emecen), İstanbul 1994, hk. nr. 110, 136-137, 265; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VIII, vr. 94a-b, 96a-b, 97a; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ertuğrul Zekai Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, II, 661-665; Selânikî, Târih, I, 86-87, 96; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 309-315; F. C. H. L. Pouqueville, Voyages en Morée à Constantinople, Paris 1805, I, 233; IV, 342 vd.; VI, 72-73; W. M. Leake, Travels in the Morea, London 1830, I, 411; Lutfî, Târih, I, 65; Gülsün Tanyeli, "Bir Osmanlı Kale-Kentinin Yapımı: Anavarin Örneği", Prof. Dr. Doğan Kuban'a Armağan (haz. Zeynep Ahunbay v.dğr.), İstanbul 1996, s. 85-93; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, II, 252, 254; IV, 184; F. Zarinebaf v.dğr., A Historical and Economic Geography of Ottoman Greece: Southwestern Morea in the 18th Century, Princeton 2005, tür.yer.; M. Tayyib Gökbilgin, "Navarin", İA, IX, 127-135; N. Bées - [A. Savvides], "Navarino", EI² (İng.), VII, 1037-1039.

İdris Bostan

NÂVÛSİYYE

(الناوسيّة)

Ca‘fer es-Sâdık’ın ölümünden (148/765) sonra, onun hayatta bulunduğunu ve ortaya çıkıp dünyaya hâkim olacağını iddia eden Basralı Nâvûs isimli şahsın mensuplarına verilen ad

(bk. İMÂMİYYE).

NÂYÎ

(bk. NEY).

NÂYÎ OSMAN DEDE

(bk. OSMAN DEDE, Nâyî).

NAZ

(bk. NİYAZ).

NAZAR

(النظر)

Bir şey Hakkında tefekküre dalma, nazarî araştırmalar yapma anlamında kelâm ve felsefe terimi

(bk. DÜŞÜNME).

NAZAR

(النظر)

Bilinmeyeni elde etmek için bilinenleri bir kurala göre sıralama anlamında bir terim

(bk. EHL-i NAZAR; İSTİDLÂL).

NAZAR

(النظرة)

Bir şeye özenme, imrenme veya kıskançlıkla bakan kimsenin bakışlarıyla zarar verecek şekilde onu etkilemesi.

Sözlükte "bakmak, görmek; düşünmek" anlamındaki nazar kelimesi Türkçe'de "beğenilen bir şeye kıskançlıkla bakmak ve zarar verecek şekilde onu etkilemek" mânasında nazar etmek (göz değmek), Arapça'da ise nazra (isâbetü'l-ayn) şeklinde kullanılır. Nazar kavramı, daha çok kıskançlık duygusunun eşlik ettiği zarar verici etkiye sahip göz ve bakışla ilişkilendirilse de herhangi bir canlı yahut objeye yönelik hayranlık ve övgü sözleri de etkisi açısından nazar kapsamında görülmüştür.

Eski Sumer, Bâbil, Mısır, Grek ve Roma kültürlerinin yanı sıra Sâmî, Pers, Hint ve çeşitli Avrupa kavimlerini kapsayan geniş bir coğrafya üzerinde hem geçmişte hem günümüzde yer alan bu inanışın başlangıcı tam olarak bilinmemekle beraber milâttan önce 4000 yılına kadar gittiği kabul edilir. Ortadoğu, Akdeniz ve Hint-Avrupa bölgelerindeki yaygınlığına rağmen nazar inancının Uzakdoğu, Güney Afrika, Avustralya ve Amerika'nın yerli toplumlarınca bilinmediği ve buralara girişinin geç tarihlerde Avrupa kanalıyla gerçekleştiği ileri sürülmüştür. Bu konuda en kapsamlı çalışmayı yapmış olan Alan Dundes, coğrafî açılımından hareketle nazarın Mezopotamya kökenli bir inanış olduğuna ve su-hayat, kuraklık-ölüm ilişkisi çerçevesine giren bir telakkiye dayandığına işaret eder. Buna göre nazarın en açık etkisi hayat kaynağı olan sıvıyı yok etmek, bedeni veya ruhu kurutmak şeklinde ortaya çıkmaktadır. Meselâ nazara uğrayan bir annenin veya dişi hayvanın sütünün kesilmesi, çocukların hastalanıp ölmesi, ekinlerin ve ağaçların kuruması bu inanca bağlanmıştır. Sıvının koruyucu etkisine yönelik inanç, nazara karşı uygulanan tükürme fiilinin yanı sıra su veya yağla yapılan vaftiz ve mesh işlemlerinde de görülmektedir (Dundes, s. 259, 266-267, 273-277).

Su-hayat metaforuna paralel biçimde nazarın işleyişinde etkili olan diğer bir

unsur da ondan daha evrensel karaktere sahip bulunan kıskançlık duygusu ve buna yönelik korkudur. Zihnin ve ruhun dünyaya açılan penceresi olarak görülen gözün salt kötü etkiye sahip bulunduğu şeklindeki kadîm inanıştan hareketle söz konusu eski toplumlarda kıskançlığın zarar verici etkisinin göz vasıtasıyla gerçekleştiği kabul edilmiştir. Buna göre güzel bir şeyi görünce oluşan haset duygusu gözden yayılan ışınlar vasıtasıyla atmosferi kötülükle doldurmakta ve yakında bulunan canlılara veya eşyaya geçmektedir (McCartney, s. 11; Coss, s. 182; Schoeck, s. 194). Bu sebeple eski kültürlerde her türlü hastalık, talihsizlik ve kötü durum, bilhassa âni ölümler bilinçli veya bilinçsizce yapılmış nazarla ilişkilendirilmiştir. Kıskanç göze yönelik atıflar yahudi kutsal metinlerinde, Zerdüştîlik literatürü ile Hint atasözlerinde de yer alır (Brav, s. 46-47; Woodburne, s. 56; Donaldson, s. 66).

Nazar, esasen kıskançlık veya beğeni dolu bir bakışla ortaya çıksa da güzel bir insanı yahut bir şeyi tedbirsizce övme sonucunda da oluşabilmektedir. Bazan insanın bu yolla kendine, eşine, çocuklarına ve hayvanlarına da zarar vermesi mümkündür. Çeşitli kültürlerde kötü bakış yoluyla karşısındakine zarar verme gücü belli kişilerle özdeşleştirilmiş, dolayısıyla nazara büyüye benzer bir fonksiyon yüklenmiştir. Bunun yanı sıra birçok insanın potansiyel olarak nazar gücüne sahip bulunduğu, ayrıca kem gözle zarar vermenin kişinin mutlaka kötü niyetli veya bilinçli oluşuna bağlı olmadığı şeklinde görüşler de mevcuttur (Dundes, s. 259-260; Brav, s. 48-49; Donaldson, s. 69). Kadınlar, özellikle yahudi ve hıristiyan din adamları, normal veya sıra dışı fiziksel özelliklere sahip bulunan kişiler nazarla ilişkilendirilirken çok güzel, aşırı derecede çirkin, güçlü, iri veya ufak olmak, genellikle yeşil veya mavi göz rengi tabiat üstü veya karanlık güçlerle (cinler, periler, şeytan) bağlantıya işaret sayılmıştır. Bilhassa tek gözü kör veya kambur kişilerin, yılan, tilki, kedi, çekirge gibi iri gözlü hayvanların ve kuyruğunda göze benzer figürler bulunan tavus kuşunun nazar gücüne sahip olduğuna inanılmıştır (ERE, V, 609-610). Öte yandan sırf hayranlıkla yapılan övgülerin de hastalanmaya, tanrıların ya da kem göze sahip insanların kıskançlığına sebebiyet verdiği kabul edilmiştir. Ayrıca nazarın bebeklerin, çocukların ve kadınların (özellikle gelinler ve hamile kadınlar), besili çiftlik hayvanlarının, meyve veren ağaç ve ekinlerin, yeni eşya veya binaların üzerinde etkili olduğuna inanılmıştır.

Nazar inancı, Hint, İran, Arap, yahudi ve Türk kültürlerinin yanı sıra modern Avrupa, bilhassa Akdeniz ve Slav toplumlarında ve Latin Amerika'da hâlâ yaşamaktadır. Nazara karşı alınan tedbirler kültürden kültüre farklılık göstermekle birlikte bu konuda uzmanlaşmış kişiler tarafından uygulanan ritüellerden başka bazı yaygın uygulamalar da söz konusudur. Bunların başında Tanrı'nın ismini veya koruyucu birtakım ibareleri zikretmek, belli dua cümlelerini okumak, nazara mâruz kalan kişiye veya şeye tükürmek ya da onu kötülemek ve muska kullanmak gelir. Genellikle muskalar üçe ayrılmıştır: Dikkati kendi üzerine çekerek nazarın etkisini azaltma fonksiyonuna sahip olan ve elbise dışına takılan yahut evlerin görünen yerlerine asılan süslü ve abartılı objeler; nazarı tersine çevirme gücüne sahip olan ve elbise altına giyilen birtakım koruyucu semboller; kutsal metinlerden alınmış dua cümlelerini yahut kabalistik figür, rakam veya büyü formüllerini içeren, kaplanmış olarak boyna asılan, evlerin dışına nakşedilen yazılar (a.g.e., V, 612). Kadınların süs amacıyla taşıdıkları şapka, mücevher, yüzük vb. aksesuarlar, savaşçıların başlıklarına ve zırhlarına taktıkları abartılı unsurlar ve tiyatro oyuncularının kullandığı maskelerin kaynağı da muska geleneğine dayandırılmaktadır. Özellikle göz ve el, nal, hilâl, güneş gibi figürler (Dundes, s. 278-280), yılan, balık, tavus, aslan ve kertenkele gibi hayvan tasvirleri işlenmiş ve genellikle gümüşten yapılmış, bazan da vücuda dövme biçiminde nakşedilmiş koruyucu obje ve semboller, bilhassa hayvanlara ve çocuklara takılan mavi boncuklu, halkalı kolyeler, düğümler, deniz kabukları ve boynuz diğer yaygın muska türlerini oluşturmaktadır. Mavi, kırmızı ve sarı renklerin ve tuz, biber gibi belli baharatların da koruyucu özelliğine inanılmaktadır. Ayrıca koruyucu nitelikteki el hareketini yapmak (mano cornuto), nazarı değdiğine inanılan kişiye hediye vermek, imrendiği şey yiyecekse bir miktar ikram etmek, o kişiye ait saç, tırnak, giysi gibi bir şeyi yakmak, özellikle çocukların yüzüne ve yetişkinlerin göz kapaklarına is karası sürmek, eve veya ağaca sarımsak asmak ve ateşe tuz atmak nazarın bertaraf edilmesi ya da etkisinin azaltılması için uygulanan yöntemlerdir (ayrıca bk. BÜYÜ; MUSKA).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ʿayn" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "nẓr", "sfʿ" md.leri; Kāmus Tercümesi, II, 711; A. Dundes, "Wet and Dry, the Evil Eye: An Essay in Indo-European and Semitic Worldview", The Evil Eye: A Casebook (ed. A. Dundes), Madison 1992, s. 257-312; E. S. McCartney, "Praise and Dispraise in Folklore", a.e., s. 9-38; A. Brav, "The Evil Eye Among the Hebrews", a.e., s. 44-54; A. S. Woodburne, "The Evil Eye in South Indian Folklore", a.e., s. 55-65; B. A. Donaldson, "The Evil Eye in Iran", a.e., s. 66-77; L. C. Jones, "The Evil Eye Among European-Americans", a.e., s. 150-168; R. G. Coss, "Reflections on the Evil Eye", a.e., s. 181-191; H. Schoeck, "The Evil Eye: Forms and Dynamics of Universal Superstition", a.e., s. 192-200; C. Yronwode, "The Evil Eye" (http://www.luckymojo.com/evileye.html); F. T. Elworthy, "Evil Eye", ERE, V, 608-615.

Salime Leyla Gürkan

Câhiliye Arapları'nın hayatında nazarın büyük öneminin bulunduğu bilinmektedir. Onların telakkisine göre bakışlar çoğunlukla kötü etkiler doğurur. Bazı kişilerin bakışıyla insan ve hayvanların ölmesi mümkündür. Câhiz bu özellikleriyle tanınan gök gözlü kişilerden söz etmektedir (Kitâbü'l-Ḥayevân, V, 331-332). Araplar ayrıca yılan, köpek, tilki ve tavus gibi hayvanların nazarının tesirli olduğunu, devenin, göz değmesinden en çok etkilenen hayvan grubunda yer aldığını kabul ediyordu. Câhiliye Arapları nazardan korunmak için atların boynuna beyaz boncuk takıyor, çocukların üzerinde siyah boncuk, yetişkin insanların üzerinde katır boncuğu bulunduruyor, boyunlarına kolyeler takıyor, bileklerine düğümlü ipler bağlıyorlardı (a.g.e., II, 132-143; IV, 184-190; Ali Mahfûz, s. 424-428; Cevâd Ali, VI, 751-754). Muhammed b. Sâib el-Kelbî nazar telakkisinin Benî Esed mensupları arasında yaygın olduğunu, nazarını etkili hale getirmek isteyen kişinin iki veya üç gün çadırında aç susuz bekledikten sonra dışarıya çıktığını, karşılaştığı koyun veya deve sürüsüne bakarak, "Bu sürüden daha güzelini görmedim" dediğini, bunun üzerine sürünün hastalanıp helâk olduğunu kaydetmektedir (Zemahşerî, IV, 148; Âlûsî, XXIX, 38).

Kur'ân-ı Kerîm'de nazar konusuna doğrudan temas eden âyet

bulunmamakla birlikte dolaylı biçimde bu meseleye işaret eden âyetlerin mevcut olduğu kabul edilir. Kalem sûresinde (68/51), Kur'an'ı işiten inkârcıların onun derin anlam ve belâgatini ve Hz. Peygamber'in bu şerefe nâil oluşunu kıskandıkları haber verilerek, "Nerdeyse gözleriyle seni yere yıkıp öldürecekler" denilmektedir. Taberî âyete "Kıskançlıkları yüzünden nerdeyse sana nazar değdirecekler, aç ve kötü gözlerinin şerriyle seni öldürecekler" anlamını vermiş ve bunu İbn Abbas, Mücâhid, Kelbî gibi müfessirlere nisbet etmiştir (Câmiʿu'l-beyân, XXIX, 29-30). İbn Kesîr de aynı görüşü nakletmiştir (Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, IV, 92-98). Elmalılı Muhammed Hamdi gözlerin karşısındakine bakışına göre iyi veya kötü bir etkisinin olacağını, bazısının elektrik gibi dokunup çarpacağını, manyetize edeceğini, bir kısmının ise hasedinden tuzaklar kurmaya kalkışacağını ve hedefine ulaştığında göz değmesinin gerçekleşeceğini söyler (Hak Dini, VIII, 5305). Ebû Ali el-Cübbâî nazarın karşıdakine hayran gözlerle bakılması durumunda değdiğini, söz konusu âyette inkârcıların Hz. Peygamber'e bu gözle bakmadıklarını, dolayısıyla onların bakışının nazar sayılmayacağını ileri sürmekte, oğlu Ebû Hâşim, ayrıca Ebü'l-Kāsım el-Belhî bu gerekçenin nazarın hak olmasına engel teşkil etmeyeceğini belirtmektedir (Fahreddin er-Râzî, XVIII, 173). Nazarın varlığına dolaylı şekilde temas ettiği kabul edilen ikinci beyan, Hz. Ya'kūb'un çocuklarını Mısır'a gönderirken şehre aynı kapıdan değil ayrı ayrı kapılardan girmelerini tavsiye ettiğini anlatan âyettir (Yûsuf 12/67). Katâde b. Diâme, İbn Abbas, Dahhâk b. Müzâhim, Muhammed b. Kâ'b, Süddî ve İbn İshak'tan naklettiği rivayetlerde Taberî, Hz. Ya'kūb'un nazar değmesinden korktuğu için oğullarına bu tavsiyede bulunduğu haberine yer vermiş (Câmiʿu'l-beyân, XIII, 9-10), aynı rivayetleri kaydeden İbn Kesîr de nazar değmesinin hak olduğunu ve onun süvariyi bile atından indirdiğini söylemiştir (Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, IV, 38; krş. Fahreddin er-Râzî, XVIII, 172-174).

Hadis rivayetlerinde nazar konusuna açıkça temas edilmiş, onun bir gerçeğe tekabül ettiği belirtilerek, "Kaderi geçecek bir şey bulunsaydı bu göz değmesi olurdu" denilmiş (Müsned, I, 274; Buhârî, "Ṭıb", 36, "Libâs", 86; Müslim, "Selâm", 41-42; İbn Mâce, "Ṭıb", 33; Ebû Dâvûd, "Ṭıb", 15; Tirmizî, "Ṭıb", 19), nazardan kurtulmak için Allah'a sığınılması tavsiye edilmiştir (İbn Mâce, "Ṭıb", 32). Hz. Peygamber torunları Hasan ve Hüseyin için, "Allah'ın en mükemmel kelâmını vesile kılarak sizi

şeytanlardan, zararlı şeylerden ve kötü bakışlardan korumasını O’ndan niyaz ederim” şeklinde dua etmiş, Hz. İbrâhim’in de oğlu İsmâil ve İshak’ı bu sözlerle Allah’ın korumasına havale ettiğini bildirmiştir (Müsned, I, 236, 270; Buhârî, “Enbiyâʾ”, 10; İbn Mâce, “Ṭıb”, 36; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 20; Tirmizî, “Ṭıb”, 18). Bir rivayete göre Resûl-i Ekrem Ümmü Seleme’nin evinde yüzü sararmış bir kız çocuğu görmüş ve, “Bu çocuğa rukye tedavisi yapın, çünkü onda nazarın etkisi var” demiştir (Müslim, “Selâm”, 59; benzer bir rivayet için bk. Müsned, III, 486; İbn Mâce, “Ṭıb”, 32). Bazı rivayetlerde nazarın tedavisi için, etkilenen kimsenin nazarı dokunan kişinin abdest aldığı su ile yıkanması tavsiye edilmekte, hatta bizzat Resûlullah’ın böyle bir tavsiyede bulunduğu kaydedilmektedir (Müsned, III, 486 [sıhhati Hakkındaki görüşler için bk. a.g.e. [Arnaût], XXIV, 466-469; XXV, 356-358]; İbn Mâce, “Ṭıb”, 32). Bu rivayet sahih olsa bile hadisenin, Resûl-i Ekrem’in tavsiyesinden ziyade insanların alışageldikleri şeyleri devam ettirme şeklinde gerçekleştiği söylenebilir. Çünkü nazarla tedavisi için yapılan işlem arasında bir ilişki bulunmamaktadır. Hadislerde ayrıca Hz. Peygamber’in cinlerin ve insanların nazarından Allah’a sığındığı (İbn Mâce, “Ṭıb”, 33; Tirmizî, “Ṭıb”, 16; Nesâî, “İstiʿâẕe”, 37), göz değmesine karşı rukyeyi önerdiği (Buhârî, “Ṭıb”, 17; Müslim, “Selâm”, 57-58; İbn Mâce, “Ṭıb”, 34; Tirmizî, “Ṭıb”, 15) ve Muavvizeteyn nâzil olunca nazar için sadece onları okumaya başladığı (İbn Mâce, “Ṭıb”, 34) nakledilmektedir. Öte yandan Resûlullah’ın nazara karşı Câhiliye takılarını bulunduran kişiler Hakkında yergi ifadeleri kullandığı da rivayet edilmiştir (Müsned, IV, 154, 156).

Selef âlimleri nazar meselesine yer verirken (Beyhakī, VII, 527; Ferrâ el-Begavî, XII, 156-166; İbn Kayyim el-Cevziyye, Bedâʾiʿu’l-fevâʾid, II, 257-259) kelâmcılar, muhtemelen itikadı ilgilendirmediği ve âhâd haberlere dayandığından bu konuyu eserlerine almamışlardır. Fakihler ise daha çok, kötü bakışlı kişiden korunmak ve nazardan kurtulmak için alınması gereken tedbirler üzerinde durmuşlardır. Kādî İyâz, Nevevî ve İbn Âbidîn, nafakalarının karşılanması şartıyla nazarı etkili kişilerin toplumdan uzak tutulabileceğini bildirmektedir. Kurtubî ise nazar yoluyla zarar veren kimseden zararın tazmin ettirilebileceğini belirtmiştir (İbn Hacer, X, 216; Bedreddin el-Aynî, XVII, 405).

Nazar konusunu pozitif bilimlerin yöntemiyle açıklama imkânı

bulunmamaktadır. Normal sınırlar çerçevesindeki duyuş, düşünüş ve davranışları aşan olayları inceleyen parapsikoloji nazarı psikokinetik (telekinezi) olaylar içinde mütalaa etmekte ve bu tür hadiseleri birer vâkıa olarak kabul etmektedir. Meydana gelişlerini ise bedenin elektromanyetik güç alanına sahip bulunması, elektromanyetik ışıklar yayan gözlerin bu alanı etkilemesi, özenme, imrenme ve haset gibi duyguların bu tür bakışları beslemesi, bakışlardaki duygu yoğunluğuna paralel biçimde nazarın gücünün artması (Kırca, XXII/1 [1986], s. 42-44), ayrıca zihin gücünün bu tür olaylarda etkili bulunması şeklinde açıklamaktadır. Nazar boncuklarının mavi renkte oluşu, gözü yeşil veya mavi olanların daha çok psikokinetik güce sahip bulundukları inancına dayanmaktadır. Mavi nazar boncuğu bakan gözlerin dikkatini kişinin vücudundan boncuğa yöneltir. Böylece mavi gözden gelebilecek enerji akımı nazar boncuğu tarafından yansıtılarak gücü kırılır (DİA, XVI, 187).

Nazardan korunmak için başvurulan önlemlerin bir kısmının dua olduğu görülmektedir. Felâk ve Nâs sûrelerini okumak, “mâşallah”, “bârekellah” gibi dinî metinlerin yazılı bulunduğu kolyeler taşımak bu türdendir. Tecrübe edilen ve umut bağlanan vesileler şeklinde kabul edilmek şartıyla bunlarda dine aykırı bir durum söz konusu değildir. Burada inancı ilgilendiren en önemli husus nazar kavramı etrafında oluşturulan kurşun dökme, çeşitli hayvanların resim veya kemiklerini kullanma gibi bir kısmı İslâm dışı gelenek ve uygulamalardır. Allah’a dayanma yerine bazı şeylere sığınma, Allah’ın yaratıcı ve koruyucu sıfatlarını yaratıklara devretme anlamı taşıyan bu tür davranışları İslâmî açıdan onaylamak mümkün değildir.

Nazar halk edebiyatında deyiş, atasözü ve manilerde çokça işlenmiştir. Halk kültüründe insanları, hayvanları, araba, tarla, ev ve eşya gibi nesneleri korumak amacıyla değişik objeler nazarlık olarak kullanılır. Ayrıca muska, hamaylı, “mâşallah”, “bârekellah” ifadeleri yazılı künyeler taşınır, ev ve iş yerlerine Kalem sûresinin 51. âyetini içeren levhalar asılır, çeşitli dualar okunur. Halk arasında nazardan korunmak için başvurulan yöntemlerden biri de kurşun dökme âdetidir. Eski Türkler’den kalan bu âdet kötü ruhlardan birinin çaldığı “kut”u (saadet unsuru) geri döndürmek için yapılan ve “kut koyma” (kut dökme) adı verilen şamanist geleneğe dayanmaktadır. Bu ameliye kurşun dökmeye el verilmiş kadınlar tarafından kepçe içinde eritilmiş bir miktar kurşunun hastanın başının üstünde

gezdirildikten sonra tuzlu su dolu bakır tasa dökülmesi sonucu kurşunların meydana getirdiği şekillerin yorumlanması ile icra edilir (Özergin, X/212 [1967], s. 4361-4363).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 236, 270, 274; III, 486; IV, 154, 156; a.e. (Arnaût), XXIV, 466-469; XXV, 356-358; Buhârî, "Ṭıb", 17, 36, "Libâs", 86, "Enbiyâʾ", 10; Müslim, "Selâm", 41-42, 57-59; İbn Mâce, "Ṭıb", 32-34, 36; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 20, "Ṭıb", 15; Tirmizî, "Ṭıb", 15-19; Nesâî, "İstiʿâẕe", 37; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, II, 132-143; IV, 184-190; V, 331-332; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), XIII, 9-19; XXIX, 29-30; Beyhakī, Şuʿabü'l-îmân (nşr. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1410/1990, VII, 527; Ferrâ el-Begavî, Şerḥu's-sünne (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1403/1983, XII, 156-166; Zemahşerî, Keşşâf (Kahire), IV, 148; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XVIII, 172-174; XXX,100-101; Nevevî, Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi (trc. Ahmet Davudoğlu), İstanbul 1983, IX, 607; İbn Kayyim el-Cevziyye, Bedâʾiʿu'l-fevâʾid, Kahire 1392/1972, II, 257-259; a.mlf., eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî (nşr. Âdil el-Ezherî - Mahmûd Ferec Ukde), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 127-136; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, IV, 38, 92-98; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), X, 216; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XVII, 405; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), VI, 364; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XIII, 15-19; XXIX, 38; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 5305; Ali Mahfûz, el-İbdâʿ fî meḍârri'l-ibtidâʿ, Kahire 1956, s. 424-428; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 751-754; I. Goldziher, Gesammelte Schriften (ed. J. de Somogyi), Hildesheim 1970, IV, 354-360; Muammer Kemal Özergin, "Kurşun Dökme", TFA, X/212 (1967), s. 4361-4363; Celal Kırca, "Din ve Bilim Açısından Nazar", Diyanet Dergisi, XXII/1, Ankara 1986, s. 38-47; Uğurol Barlas, "Anadolu'da Kurşun Dökme Âdetleri ve Hastalıkların Bu Yolla Tedavisi", Tıp Tarihi Araştırmaları, sy. 4, İstanbul 1992, s. 90-96; Ali Köse, "Hârikulâde", DİA, XVI, 187; T. Fahd, "Tamīma", EI² (İng.), X, 177-178.

İlyas Çelebi

NAZAR BER-KADEM

(نظر بر قدم)

Hâcegân silsilesi ve Nakşibendiyye tarikatında, sâlikin yürürken gaflete sebep olacak bir şeyi görmesini önlemek için bakışlarını ayaklarına odaklaması anlamında bir terim

(bk. HÂCEGÂN).

NAZIM

(bk. ŞİİR).

NÂZIM BEY

(1872-1926)

İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin liderlerinden, Maarif nâzırı.

Selânik'te doğdu, ilk eğitimini burada aldı. 1887'de rüşdiyeyi bitirdikten sonra Askerî Tıbbiye İdâdîsi'ne, ardından Mektebi Tıbbiyye'ye girdi. Öğrencilik yıllarında Nâmık Kemal'in yazılarının etkisinde kaldı ve tıbbiyede 4 Haziran 1889 tarihinde kurulan İttihâd-ı Osmânî Cemiyeti'ne üye oldu. Cemiyet içinde aktif görevler aldı ve üçüncü sınıfta iken cemiyet tarafından Paris'e gönderildi (1893). Öğrenimini tamamlamak için Paris Tıp Fakültesi'ne kaydoldu. Paris'te Ahmed Rızâ Bey'in İttihâd-ı Osmânî Cemiyeti'ne katılmasını sağlayarak onunla birlikte siyasî çalışmalara başladı. Paris'teki İttihatçı gençleri bir araya toplamak amacıyla bir gazete çıkarılmasını teklif etti. Bunun üzerine 1 Aralık 1895'te Meşveret gazetesi yayımlandı. Burada vatan ve millet konularını içeren yazılar yazdı, II. Abdülhamid yönetimini eleştirdi. Fransız modeli bir yapılanmanın gerektiğini belirterek demokratik ve laik görüşleri savundu.

1895'te Paris Tıp Fakültesi'nden mezun olduktan sonra Paris Hastahanesi'nde çalışmaya devam etti. Ahmed Rızâ Bey'le birlikte siyasî faaliyetlerinden ötürü İstanbul hükümeti tarafından vatan haini ilân edildi. Yazılarında örgütlü muhalefet tezini işleyen Nâzım Bey 1894'te Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti'nin kurulmasında etkili oldu. Ahmed Rızâ Bey başkanlığındaki cemiyetin kurucu üyeleri arasında yer aldı. Fikrî ayrılıkları sebebiyle cemiyet içinde çıkan tartışmalarda daima Ahmed Rızâ Bey ile birlikte hareket etti. II. Abdülhamid'in baskısı ile kapatılan, bir süre Belçika'ya ve ardından Cenevre'ye taşınan Meşveret gazetesinin ve cemiyetin tekrar Paris'e dönmesini sağladı (Temmuz 1897). 1899'da yapılan kongrede yine Ahmed Rızâ Bey'i destekledi. Bu arada cemiyete yeni üyelerin kaydedilmesinde ve maddî yardım sağlanmasında çok etkili oldu.

Cemiyetin kadrolaşma ve teşkilâtlanma görevi 1907'de kendisine verildi.

Onun gayretleriyle yurt içinde ve dışında yeni şubeler açıldı ve teşkilât aktif bir hale geldi. Bildiriler hazırlayarak her şubenin neler yapması gerektiğini, teşkilât ve kadrolaşma usullerini ayrıntılı biçimde anlattı. Siyasî faaliyetlerinden dolayı Nâzım Bey vatan haini ilân edilerek idam cezasına mahkûm edilmiş olduğundan gizlice yurda dönmek için bazı teşebbüslerde bulundu. Kılık değiştirip Atina üzerinden Selânik'e gitmeye çalıştı. Selânik'teki Osmanlı Hürriyet Cemiyeti ve bazı Rum komitacıları kendisine yardımcı oldu. Atina'da iki ay bekledikten sonra komitacılar Nâzım Bey'i Selânik sınırına getirdiler. Bu yolculuğu sırasında kimliğini gizlemek amacıyla zaman zaman Hoca Yâkub Efendi, Selânikli Nâzım, Yâkub Ağa, Tütüncü Yâkub Ağa, Rüstem gibi takma isimler kullandı. Selânik'te Midhat Şükrü Bleda'nın evinde kaldı. Burada iken çalışmalarını yoğunlaştırıp teşkilâtı bütünleştirme girişiminde bulundu; Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti ile Selânik'te bulunan Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin İttihat ve Terakkî Cemiyeti adı altında birleşmesini sağladı (27 Eylül 1907). Ardından teşkilâtın çalışmalarını genişletmek amacıyla İzmir'e gitti.

Nâzım Bey ile İttihat ve Terakkî Cemiyeti yöneticileri, Selânik'te bir ihtilâlin yapılmasını karara bağlamışlardı. II. Abdülhamid yönetimine karşı gerçekleştirilecek ihtilâli ancak İzmir Kolordusu önleyebilirdi.

Nâzım Bey'in esas amacı İzmir Kolordusu'na mensup subayları cemiyete üye yapmak ve onların yardımını sağlamaktı. İzmir'e varınca Binbaşı Tâhir Bey ve Halil Menteşe ile irtibat kurdu. Jandarma zâbiti Eşref Kuşçubaşı ile birlikte çalışmalarını yürüttü. İzmir'de Eşref Kuşçubaşı'nın jandarma, Sâmi Bey'in polis ve Reşid Bey'in İzmir inzibat âmirliklerine tayin edilmesi Nâzım Bey'in buradaki komitacılık faaliyetlerini kolaylaştırdı. İzmir'de Evliyâzadeler'den Refik Bey'in kızı Beria Hanım'la tanıştı ve daha sonra 1909 yılında onunla evlendi. İzmir'de çeşitli yerlerde merasimler düzenleyip kadrolaşmayı temin etti. Aydın ve Denizli'ye giderek tanınmış kişileri cemiyete üye yaptı. Çakıcı Mehmed Efe ile görüşüp onu II. Abdülhamid'e karşı yapılacak ihtilâle katılmaya davet etti.

Resneli Niyâzi Bey'in 3 Temmuz 1908'de Manastır'da harekete geçtiği sırada Nâzım Bey İzmir'de bulunuyordu. Onun faaliyetlerinin etkisiyle, İzmir Redif fırkalarında bulunan askerler Niyâzi Bey'e karşı harekete geçmek istemedi. Selânik'e gönderilen İzmir Kolordusu'nun ilk taburları

rıhtıma çıkınca silâhlarını çatarak göğüslerine hürriyet işaretlerini taktılar. Nâzım Bey, II. Meşrutiyet'in ilânını haber alır almaz Selânik'e gitti ve bir süre kalıp işleri yoluna koyduktan sonra 27 Temmuz 1908'de İzmir'e döndü. İzmir'e dönüşünde Türk, Mûsevî, Ermeni ve Rumlar'ın hep birlikte söyledikleri "yaşasın hürriyet" tezahüratlarıyla karşılandı.

23 Temmuz 1909 - 23 Temmuz 1910 tarihleri arasında İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nde kâtib-i umûmî olarak görev yaptı. 1908-1918 yılları arasında da cemiyyette merkezi umûmî üyesi olarak çalıştı. Bu görevlerde bulunduğu sırada Avrupa'ya öğrenciler gönderdi. Balkan Savaşı esnasında Hilâliahmer Hastahanesi başhekimliğine getirildi. Selânik işgal edilince Yunanlılar'a esir düştü ve Atina'da on bir ay hapsedildi. I. Dünya Savaşı'ndan birkaç ay önce esaretten kurtularak İstanbul'a geldi. Burada Türkler'in ekonomik yönden fakir olduklarını görünce onları kalkındırma yolunda çalışmalar yaptı; iktisat kongreleri düzenleyerek ticaretle meşgul olmalarını teşvik etti. Rumelihisarı'nda kolektif bakkallık şirketi kurdu. I. Dünya Savaşı sırasında askere gitmek istediyse de İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin merkezi umûmî üyeliği görevinde kalması daha uygun bulundu. Savaş esnasında Talat Paşa'nın zorlaması ile Men'-i İhtikâr Komisyonu üyeliğini kabul etti. 21 Temmuz 1918'de Talat Paşa kabinesinde Maarif nâzırlığı görevini üstlendi. Üç ay süren bu görevi sırasında devlet malını titizlikle koruduğu, hatta şahsına ayrılan makam arabasına bile binmediği belirtilir. Savaş sonunda en önde gelen diğer İttihatçılar'la birlikte İstanbul'dan ayrıldı ve 1-2 Kasım 1918 gecesi bir Alman torpidosuyla Sivastopol'a, oradan Berlin'e gitti. 5 Temmuz 1919'da gıyaben yargılandığı askerî mahkemede idam cezasına çarptırıldı.

Berlin'de iken İtilâf devletleri karşısında ezilen müslüman milletlerin haklarını korumak için İslâm İhtilâlleri Cemiyeti'nin kurulması çalışmalarına katıldı. Enver Paşa'nın Bolşevikler'e esir düştüğünü öğrenince onu kurtarmak amacıyla Moskova'ya gitti, onun hapisten çıkarılmasını sağladıktan sonra Berlin'e döndü. Berlin'de müslüman milletlerin lehinde propaganda yapmak maksadıyla bir büro açtı. Burada yaptığı çalışmalarda Anadolu'da devam eden Millî Mücadele'yi destekledi. 1921'de Moskova ve Batum'a gitti ve buralarda da İslâm İhtilâlleri Cemiyeti'nin çalışmalarını yürüttü. Enver Paşa'nın yanında kalarak onun Anadolu'ya girip Mustafa Kemal Paşa'ya muhalif bir duruma düşmesini

engelledi. Cemal Paşa ile Çarçu'da buluştu ve Buhara'da Türkler'in teşkilâtlanması çalışmalarında bulundu. Ancak Enver Bey'in askerî faaliyetleri bu çalışmaların aksamasına sebep oldu. Bunun üzerine Buhara'dan Moskova'ya döndü. Bir süre Almanya'da yaşadı. Ermeni kıtaliyle suçlanan Bahâeddin Şâkir'in bir suikast sonucu öldürülmesi (17 Nisan 1922) hayatı Hakkında endişelenmesine yol açtığından Alman polisinden koruma talep etti. İzmir'in kurtuluşundan sonra siyasî faaliyetlerde bulunmamak kaydıyla yurda dönmesine izin verildiğinden İzmir'e geldi. 17 Haziran 1926'daki İzmir suikastı dolayısıyla tutuklanan İttihatçılar arasında yer aldı. 1 Temmuz 1926 tarihinde tutuklandıktan sonra Ankara'ya getirildi. Ankara İstiklâl Mahkemesi tarafından yargılandı. Bu olayla ilgili herhangi bir bilgisi ve suçu olmadığını söyleyerek Hakkındaki iddiaları reddetti. Ancak idama mahkûm edildi ve 26 Ağustos 1926 Perşembe gecesi Cebeci'de asılmak suretiyle infaz gerçekleştirildi.

Yahya Kemal Beyatlı'nın katı, sinirli, sözünden dönmeyen, son derece dürüst, demokrat bir şahıs olarak tanımladığı Nâzım Bey, diğer önde gelen İttihatçılar'la birlikte Ermeni tehciriyle ilgili gelişmeler yüzünden suçlanmıştır. Bu bağlamda, Ermeniler'e karşı olan tutumunun 1909 Adana hadiselerinden beri bilindiği, Ermeni kıtalinin sistematik planlayıcılarından ve İttihatçı terörün baş suçlularından biri olduğu ileri sürülürse de bu iddialar belgelenebilir bilgilere dayanmayıp onun on yıl süreyle İttihat ve Terakkî Cemiyeti merkezi umûmî üyesi olması ve İngiltere karşıtı bir politika izlemesinden kaynaklanan bir "suizan"dan ibarettir.

BİBLİYOGRAFYA

TBMM Arşivi, dosya nr. 10:239-31, defter nr. 109; dosya nr. 10:239-31, defter nr. 170-11; dosya nr. 239/31, defter nr. 8; dosya nr. 239/31, defter nr. 11; Talat Paşa'nın Hatıraları (haz. Ekrem Bolayır), İstanbul 1946, s. 138-139; Kâzım Nami Duru, İttihat ve Terakki Hatıraları, İstanbul 1957, s. 8, 16-31; Samet Ağaoğlu, Babamın Arkadaşları, İstanbul, ts. (Nebioğlu Yayınevi), s. 95; Ahmed Bedevi Kuran, Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde İnkılâp Hareketleri, İstanbul 1959, tür.yer.; Yahya

Kemal Beyatlı, Siyâsî ve Edebî Portreler, İstanbul 1968, s. 112-120; Şevket Süreyya Aydemir, İkinci Adam, İstanbul 1973, s. 45; a.mlf., Suyu Arayan Adam, İstanbul 1979, s. 273; a.mlf., Tek Adam: Mustafa Kemal, İstanbul, ts. (Remzi Kitabevi), III, 271, 284; Doğan Avcıoğlu, Millî Kurtuluş Tarihi, İstanbul 1974, III, tür.yer.; Falih Rıfkı Atay, Zeytindağı, İstanbul 1981, s. 36; Kâzım Karabekir, İttihat ve Terakki Cemiyeti: 1896-1909, İstanbul 1982, s. 484, 493-494; Şükrü Hanioğlu, Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jöntürkü: 1889-1902, İstanbul 1985, tür.yer.; Mithat Şükrü Bleda, İmparatorluğun Çöküşü, İstanbul 1986, s. 14-18, 24-25, 101-102, 157, 164; Halil Menteşe'nin Anıları (haz. Orhan Birgit), İstanbul 1986, s. 111-122; İbrahim Temo'nun İttihat ve Terakki Anıları, İstanbul 1987, s. 157, 175; Mevlanzâde Rifat, Türkiye İnkılâbının İçyüzü (haz. Metin Hasırcı), İstanbul 1993, tür.yer.; V. N. Dadrian, The History of the Armenian Genocide, Providence 1995, s. 98, 203-204, 214, 216, 281, 331, 338; a.mlf., Ermeni Soykırımında Kuramsal Roller: Toplu Makaleler 1 (trc. Attila Tuygan), İstanbul 2004, s. 44, 131,134, 142-148, 150, 155; Ahmet Eyicil, "Doktor Nazım Bey", Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin Kuruluş ve Gelişmesine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu Bildirileri (haz. Abdulkadir Yuvalı), Kayseri 1996, s. 197-206; a.mlf., Dr. Nazım Bey: İttihad ve Terakki Liderlerinden, İstanbul 2004; Mete Soytürk, "İttihatçı Paşalar Nasıl Yurtdışına Çıkarıldı?", Popüler Tarih, sy. 63, İstanbul 2005, s. 46-52.

Ahmet Eyicil

NÂZIM MEHMED

(ö. 1116/1704)

Divan şairi ve hattat.

İstanbul'da doğdu. Asıl adı Mehmed olup esmer olmasından dolayı Kara Nâzım diye şöhret bulmuştur. Medrese tahsilinden sonra Şeyhülislâm Ebûsaidzâde Feyzullah Efendi'ye

mülâzım oldu ve 40 akçelik müderrisliğe kadar yükseldi. Kaynaklarda yer alan "kirli, Nâzım-ı bî-intizâm" ifadelerini zâhire önem vermemesine, kılık kıyafetine ve temizliğe aldırış etmemesine bağlamak mümkündür. Bir müddet müderrislik yapmasının ardından kılık kıyafeti sebebiyle azledildiği bildirilmekteyse de medreseden çıkarıldıktan sonra malî sıkıntı yüzünden bu duruma düştüğü de ileri sürülmektedir (Sâlim, s. 640; Sak, s. 16). Bu sıkıntılı günlerinde kitap istinsah ederek geçinirken (İA, IX, 138) Kırım hanlarından Selim Giray onu Çatalca'daki çiftliğinde ders vermek üzere çocuklarına hoca tayin etti (Belîğ, s. 549; Sâlim, s. 640). Nâzım, kaynakların çoğunun bildirdiğine göre bu görevde iken Çatalca'da Han Çiftliği adlı köyde 1116'da (1704) vefat etti. Tuhfe-i Hattâtîn'de verilen (s. 730) 1016 (1607) tarihi doğru değildir.

Tezkirelerde şiirlerinin methedilmesi ve bunlardan fazlaca örnek verilmesi Nâzım Mehmed Efendi'nin zamanında tanınan bir şair olduğunu göstermektedir. Yaşadığı dönemin en önemli şairi olan Nâbî'nin tesirinde kaldığı onun iki gazelini tahmîsinden anlaşılmaktadır. Ancak Nef'î'ye olan hayranlığını dile getirdiği gibi zaman zaman kendisini Nef'î gibi hissetmekten de geri kalmamıştır (Sak, s. 32). Farsça ve Arapça'yı da şiir yazacak derecede öğrenmişti. Şiirlerinde dinî konulara yer vermemesinden ve tasavvufî görüşlerini belirtmemesinden dolayı herhangi bir tarikata mensup olmadığını söylemek mümkündür. Devrindeki şairlere göre Türkçe'yi daha sade ve başarılı bir şekilde kullanan Nâzım rediflerinde de Türkçe kelimeleri tercih etmiş ve edebî sanatlar bakımından hayli başarılı şiirler yazmıştır. Bu arada halk söyleyişlerine, deyim ve atasözlerine de yer

vermiştir (a.g.e., s. 30). Nâzım Mehmed aynı zamanda iyi bir hattattır. Müstakimzâde'nin bildirdiğine göre Siyâhî Ahmed Efendi'den başta ta'lik olmak üzere sülüs ve nesih yazılarını meşketmiş ve bunlarda başarılı olmuştur (Tuhfe, s. 730). Ta'lik hattıyla yazdığı divanı bunun en güzel delilidir (İÜ Ktp., TY, nr. 462/10).

Nâzım Mehmed Efendi'nin bugüne ulaşan tek eseri mürettep divanıdır. Beş yazma nüshası tesbit edilen divanda (İÜ Ktp., TY, nr. 462/10, 760/5; Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 490; TSMK, nr. 645; Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 2402) on dört kaside, on biri Farsça 188 gazel, biri Farsça on yedi tarih, sekizi Farsça kırk sekiz rubâî, biri Farsça on bir müfred, üç müseddes, iki tahmîs ve bir müstezad gazel bulunmaktadır. Vesile Sak, Nâzım Mehmed ve divanı Hakkında bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Safâî, Tezkire (nşr. Pervin Çapan), Ankara 2005, s. 619-620; Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr, s. 548-555; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 639-641; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 730; Sicill-i Osmânî, IV, 535; TYDK, III, 563-565; Vesile Sak, Nâzım (İstanbullu): Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Divanının Tenkidli Metni (yüksek lisans tezi, 1994), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Cavid Baysun, "Nâzım Mehmed", İA, IX, 138; "Nâzım Mehmed Efendi (Kara)", TDEA, VI, 540.

Hasan Aksoy

NÂZIM MUSTAFA EFENDİ

(ö. 1107/1696)

Divan şairi ve bestekâr.

İstanbul'da doğdu. Asıl adı Mustafa olup yeniçeri kâtibi Yenibahçeli Ördek İsmâil Efendi'nin oğludur. İyi bir öğrenim gördükten sonra yeniçeri kalemine girdi, ardından başhalife oldu. II. Mustafa'nın Avusturya seferine katılıp döndükten kısa bir süre sonra Belgrad'da yeniçeri kâtipliğine tayin edildi ve orada vefat etti. Sâlim 1106 Muharreminde (Eylül 1694), Mehmed Süreyyâ 1108 Muharreminde (Ağustos 1696) öldüğünü bildiriyorsa da kaynakların ekseriyeti vefatı için 1107 (1696) yılını vermektedir. Safâyî, Belîğ ve Sâlim tezkirelerinde Nâzım Mustafa Efendi'den övgüyle bahsedilerek şiirlerinden oldukça fazla örnek verilmesi onun zamanının önemli bir şairi olduğunu göstermektedir. Hammer, Nâzım ile Nazîm'in hal tercümesiyle şiirlerini birbirine karıştırmış, Flügel ve Menzel de aynı hataları tekrarlamıştır (İA, IX, 138).

Esad Efendi'nin Atrabü'l-âsâr'ında verdiği bilgiye göre son derece güzel bir sese sahip olan Nâzım Mustafa Efendi zamanının mûsiki üstatlarından ders almış ve çeşitli eserler bestelemiştir. Hüseynî makamında çember usulüyle bestelediği, "Fark olunmaz şu'le-i âhım gece mehtâbdan / Neyleyim hurşîd-i rahşânım göz açmaz hâbdan" matla'lı murabbâı en tanınmış eseridir. Müstakimzâde'nin bildirdiğine göre şair Hattat Osman Hamdi, Nâzım Mustafa Efendi'nin kardeşidir (Tuhfe, s. 298). Kaynaklar Nâzım Efendi'nin mürettep bir divanı olduğunu belirtmekteyse de bugüne kadar herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır. Mevcut şiirleri Nâbî tarzını benimsediğini göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Safâî, Tezkire (nşr. Pervin Çapan), Ankara 2005, s. 610-612; Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr, s. 546-548; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 639; Ebûishakzâde Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 35b-36a; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 298; Sicill-i Osmânî, IV, 534; M. Cavid Baysun, "Nâzım Mustafa Efendi", İA, IX, 137-138; "Nâzım Mustafa Efendi", TDEA, VI, 540-541; E. G. Ambros, "Nāzim, Mustafā", EI^2 (İng.), VII, 1054.

Hasan Aksoy

NÂZIR

(الناظر)

İslâm devletlerinde çeşitli kurum ve kuruluşların yönetici veya denetleyicilerini ifade eden terim.

Sözlükte “bakmak, görmek; düşünmek, incelemek; hüküm vermek” anlamlarındaki nazar kökünden türeyen nâzır kelimesi terim olarak özellikle divanlar ve vakıflar gibi malî kurumları yöneten veya denetleyen kimseler için kullanılıyordu. Zamanla vezirin denetimi altındaki bütün divanların yöneticilerine, mezâlim mahkemesi reisine ve bunların dışında idarî ve malî işlerle ilgilenen pek çok görevliye de bu unvan verilmiştir. Abbâsîler döneminde âmiller tarafından köylere gönderilen nâiblerin yanında toplanan haracın muhafazasından sorumlu bir de nâzır bulunuyordu. Şehrin emniyet ve asayişinden sorumlu olan kişiye “nâzırü’l-maûne”, IV. (X.) yüzyıldan itibaren Bağdat’taki hazine divanının sorumlusuna “nâzırü’d-dîvâni’l-hazâîn”, hazine başkanına da “nâzırü’l-mahzen” deniliyordu.

Büyük Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey Bağdat’a geldiğinde ilk iş olarak halifenin iktâlarını gözden geçirip kontrol etmiş ve arttırılmasını emretmiştir. Sultan Alparslan, Tuğrul Bey’in ölümü üzerine halifenin kızı olan hanımını Bağdat’a gönderirken hem ona refakat etmek hem de Bağdat’a nezaret etmek üzere İbnü’l-Muvaffak’ı görevlendirmiş, Hemedan Nâzırı Ebû Muhammed Dihistânî’ye de gayri şer‘î vergilerin kaldırılmasını emretmişti (Sıbt İbnü’l-Cevzî, s. 112-114, 121). Anadolu Selçukluları ve İlhanlılar’da Dîvânü’n-nazar (Dîvân-ı Memâlik) denilen bir divan bulunmakta ve başındaki görevliye “nâzır-ı dîvân-ı memâlik” (nâzır-ı memâlik) adı verilmekteydi. Bu görevlinin hazineden ve maaşların dağıtılmasından sorumlu olduğu anlaşılmaktadır (Turan, s. 176-177).

Fâtımîler’de nâzır genel anlamda müfettiş (müşrif) karşılığı kullanılmıştır. Meselâ Azîz-Billâh zamanında Hasan b. Sâlih er-Rûzbârî, Remle ve Suriye’deki malî, askerî ve idarî işleri denetlemek için nâzır tayin edilmişti.

Fâtımîler döneminde yabancı tüccarlardan alınan verginin (humus) toplanmasından sorumlu görevliye de “nâzırü’l-hums” deniliyordu. Eyyûbîler devrinde devletin malî işlerini yürüten Dîvânü’l-mâl reisine “nâzırü’d-devâvîn” (nâzırü’n-nüzzâr) adı verilmekteydi. Fâtımîler’den itibaren mevcut olan bu görevli aynı zamanda devletin bütün divanlarını teftiş etme yetkisini taşıyan Dîvânü’n-nazar’ın da başkanıydı. Zengîler’de de nâzırü’l-cevâmi‘ ve’l-mesâcid, nâzırü’l-mezâlim, nâzırü’d-dîvân ve nâzırü’l-ceyş unvanlı görevliler vardı.

Nâzırlık müessesesi Memlükler’de çok yaygınlaşmıştır. Bunun başlıca sebebi, memlük askerî hiyeraşisine dayalı bir nizam oluşturulması ve bütün önemli idarî kademelere, hatta kalemiyenin başı olan vezirliğe dahi memlüklerin (erbâbü’s-süyûf) tayin edilmesidir. Sonuçta kalemiyenin işlerinin düzenli bir şekilde yürütülebilmesi için daha alt kademelere, özellikle malî divanların başına nâzır denilen ve büyük kısmı Kıptîler’den seçilen yöneticiler getirilmiştir. Nâzırlar, divanların işleyişinin ve bütün gelir giderlerin hesaplanmasının yanı sıra mütevellilerin denetlenmesiyle de yükümlüydüler. Bunlar arasında Memlükler’e Fâtımîler’den geçen nâzırü’l-has, önceleri sultanın şahsî hazinesinden sorumluyken 729’da (1329) vezirliğin kaldırılmasının ardından onun görev ve yetkilerini de üstlenmiş, böylece kalemiye sınıfının en nüfuzlu memuru olmuştur (Makrîzî, II, 227). Yine Fâtımîler’den gelen ve devletin malî işlerini yürüten nâzırü’d-devâvîn de önemli bir görevliydi, diğer malî divanların denetimi de onun tarafından yapılmaktaydı. Sultanın memlüklerinin teçhizatından sorumlu olan nâzırü’l-ceyş de en nüfuzlu idarecilerdendi (a.g.e., a.y.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Miskeveyh, Tecâribü’l-ümem, I, 98-99; III, 71-72; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri’l-ḫilâfe (nşr. Mîhâîl Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 9; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 186-187; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, s. 112-114, 121; İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-Alâiyye: Selçuknâme (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, II, 175; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taʿrîf bi’l-muṣṭalaḥi’ş-şerîf (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut

1408/1988, s. 106, 146; Şems-i Münşî, Destûrü'l-kâtib (nşr. Abdülkerim Alioğlu Alizâde), Moskva 1976, s. 108-111; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), IV, 29-34, 196-198; V, 437; ayrıca bk. İndeks; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 207-208, 227; Uzunçarşılı, Medhal, bk. İndeks; Hasan el-Bâşâ, el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-veẓâʾifʿale'l-âs̱âri'l-ʿArabiyye, Kahire, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), III, 1177-1219; I. M. Lapidus, Muslim Cities in the Later Middle Ages, Massachusetts 1967, s. 125, 213, 278, 280; Hassanein Rabie, The Financial System of Egypt A.H. 564-741/A.D. 1169-1341, London 1972, s. 138-155; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 176-177; Eymen Fuad Seyyid, ed-Devletü'l-Fâṭımiyye fî Mıṣr, Kahire 1413/1992, s. 246; S. Tsugitaka, State and Rural Society in Medieval Islam, Leiden 1997, s. 89, 113, 143, 157, 170, 253; Beyyûmî İsmâil, en-Nüẓumü'l-mâliyye fî Mıṣr ve'ş-Şâm, Kahire 1998, s. 43-46; Hasan Hallâk - Abbas Sabbâğ, el-Muʿcemü'l-câmiʿ fi'l-muṣṭalaḥâti'l-Eyyûbiyye ve'l-Memlûkiyye ve'l-ʿOs̱mâniyye, Beyrut 1999, s. 217-220; G. Makdisi, Ortaçağda Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı (trc. Ali Hakan Çavuşoğlu - Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul 2004, s. 93, 94, 96, 97, 101, 103, 105, 106, 108, 122, 246, 276; R. Levy, "Nâzır-ül-Mezâlim", İA, IX, 141.

Cengiz Tomar

Osmanlılar'da.

Osmanlılar'da maliye, idare ve vakıf kurumlarında yönetici veya denetleyiciye nâzır, ilgili kurum ve faaliyete de nezâret denir. Bununla birlikte terimin kullanılmadığı durumlar da vardır. Nâzır kavram olarak terim anlamından çok defa daha kapsamlıdır. Meselâ Fâtih Kanunnâmesi'nde başdefterdar Hakkında, "Cümle malımın nâzırı olup umûr-ı âlem ona mufavvazdır. Onun izni olmadan bir akçe ne dahil ne hâric-i hazîne ola" şeklinde yapılan görev tanımlamasında (Kānûnnâme-i Âl-i Osman, s. 9) kavram olarak mevcudiyeti belirtilmesine karşılık terim olarak 1838'de Maliye Nezâreti'nin kurulmasına kadar defterdarlık için kullanılmamıştır. Aynı şekilde Yavuz Sultan Selim devrine (1512-1520) ait bir kanunnâmede ihtisab ağası veya emini denilen muhtesibin görevi açıklanırken onun "cemî hirfetin (esnaf) satmasında ve almasında nâzır olduğu" kaydedilmiştir (Akgündüz, III, 115). Ancak muhtesib için ihtisab

nâzırı tabirinin kullanılmaya başlanması 1820'lerin sonunda yapılan yeni teşkilâtlanmadan sonradır. Bunun gibi birçok görevin kavramında mevcut bulunduğu halde nâzır terimine yer verilmemiş ve çok defa emin tercih edilmiştir. Bu iki terimin eş anlamlı olarak geçtiği de görülür. Meselâ Darphâne'nin yöneticisi için XVII. yüzyılın sonlarından itibaren bazan nâzır, bazan emin kullanılmıştır, ancak bunlardan birinin tercih edildiği görevler de çoktur. Baruthânelerin yöneticileri Hakkında XVII. yüzyıldan itibaren sadece nâzır unvanı hiç değişmeden kullanılmış, buna karşılık Defteri Hâkānî'nin yöneticilerine emin denmiş ve kelime 1871'de Defteri Hâkānî Nezâreti kuruluncaya kadar sürmüştür.

Nâzır ve emin kavramları içerik bakımından birbirini kesen iki daire halinde kısmen çakışmış, kısmen de farklılaşmıştır. Bu görev unvanları arasında kesin bir bürokratik hiyerarşi pek görülmez. Bazı eminlerin emrinde nâzır unvanlı görevliler bulunabildiği gibi aksine ait örnekler de vardır. Nâzır unvanlı görevlere vezir rütbesindeki paşaların tayin edilmeye başlandığı Tanzimat döneminde bile bu durum değişmemiştir. Nitekim 1860'larda Maliye nâzırının emrindeki rüsûmât eminine bağlı Rüsûmât Nezâreti birimleri yer alıyordu (Düstur, Birinci tertip, II, 546-550).

Nâzır unvanlı görevler büyük çeşitlilik gösterir. Devletin ihtiyaç duyduğu türlü malzemenin imali, top dökümü, bina ve gemi yapımı, tamiri veya sökülmesi gibi işleri sonuçlandırmak üzere geçici nitelikte görevlendirmelerde genellikle bu terim kullanılmıştır. Ayrıca birçok kurum veya faaliyetin yönetilmesi yahut sadece kurallara uygunluğunun denetlenmesi işiyle ilgili görevlilere de nâzır denmiştir.

XVI. yüzyılın başlarından itibaren nâzır terimine en yaygın şekilde mukātaaların vergilendirilmesinde rastlanır. Burada nâzırların vergilendirmeye doğrudan katılmak yerine bir veya daha fazla sancağı kapsayan belirli bir bölgedeki mukātaaları vergilendirecek olan mültezimlerin bulunması, merkeze arzedilmesi ve ihale yapıldıktan sonra denetlenmesi gibi görevleri vardı. Mültezimler askerî veya reâyâ, müslüman veya gayri müslim, yerli veya yabancı olabildiği halde mukātaa nâzırları hemen her zaman askerî zümre mensubuydu. Başlangıçta bunların çoğunluğunu kadılar oluştururken XVI. yüzyılın ikinci yarısından sonra merkezden gönderilen çavuş, sipahi, müteferrika veya mahallindeki timar

ve zeâmet sahibi olanlar bu görevleri üstlenmiştir. Sancak beyi, beylerbeyi ve vali gibi yüksek rütbeliler daha ziyade “nâzır-ı emvâl” adıyla görevlendiriliyordu. Ayrıca mukātaa nâzırları giderek kefil, kabzımal gibi rolleri de üstlenerek mültezimliğe daha yakın konumlara girmeye başladıkları zaman birçok nâzırı kontrol etmek üzere “nâzır-ı nüzzâr” ismiyle daha üst düzeyde bir görevli ortaya çıkmıştır.

Mukātaa iltizamlarında XVII. yüzyılın sonlarından itibaren özellikle mâlikâne sisteminin doğuşunun ardından mukātaa nâzırlığı ortadan kalkmış, ancak bazı yerlerdeki nâzırlıklar birer mukātaa birimi haline getirilerek mâlikâne veya iltizamla yönetilmeye başlanmıştır. Büyük çoğunluğu başmukātaa kalemine bağlı mukātaa-i nezâret-i Filibe, İbrail, Kili, Silistre, Vidin, Üsküp ve Midilli vb.nde zikredilen nezâret kelimesinin XVI-XVII. yüzyıllardaki nâzırlıklarla ilgisi artık kalmamıştır.

Nâzır teriminin çokça kullanıldığı bir alan da vakıf sektörüdür. Burada nâzır mütevellinin vakıfla alâkalı tasarruflarını denetlemekle görevli bir mercidir. İslâm hukukunda nezâret görevi yargıya ait bir yetkidir. Ancak Osmanlı vakıflarının çoğunluğunu oluşturan sultan ve vezir vakıflarında nezâret görevi sadrazam, şeyhülislâm, Bâbüssaâde ağaları gibi yüksek rütbeli devlet görevlilerine verilmiştir. Bunlar XVI. yüzyılın sonlarından itibaren birer nezâret birimi halinde örgütlenerek genişlemiş ve nihayet 1826’da Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti’ne dönüştürülmüştür.

Nâzır kavramının özü yönetmek ve denetlemektir. Kavramdaki fiilin hedefi eşya veya hayvan değil insandır. Konunun eşya ve hayvan olduğu durumlarda da yönetilen ve denetlenen bunlar değil bunlarla alâkalı görevlilerdir. Nâzır unvanı almak için bazı özel vakıf nâzırları hariç normalde askerî zümreye mensup bulunmak ve hiyerarşide bir kademeye ulaşmış olmak gerekiyordu. Çeşitli kurum ve faaliyetlerde görevli nâzırların rütbeleri yönettikleri birimlerin önemine göre değişirdi. En alt düzeyde su nâzırı, şişehâne nâzırı, kapan nâzırı gibi görevler esnaf yöneticilikleri mertebesindedir. Bu düzeyden başlayarak yukarıya doğru çavuş, müteferrika, zaîm veya bürokraside hâcegân rütbelerine kadar açılan yelpaze içindeki nâzırlar arasında XVIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar aslî görev itibariyle daha yüksek rütbelilerine rastlanmaz. Büyük sultan vakıfları ile vergi iltizam usulünde görülen bir kısım yüksek rütbeli nâzırlıklar ise her

zaman için birer ek görev niteliğinde kalmıştır. Bürokraside XVII ve XVIII. yüzyıllarda aslî görev olarak nâzır unvanı taşıyan en yüksek rütbeli yöneticiler Baruthâne, Tophâne ve Darphâne gibi az sayıda kurumda söz konusuydu ve rütbeleri de hâcegân zümresinin orta tabakalarını pek geçmezdi. Ancak XVIII. yüzyılın sonlarındaki reform ve modernleşme hareketleriyle birlikte bu durum belirgin şekilde değişmeye başladı. Yeni ortaya çıkan veya önemli değişmelere sahne olan birçok malî, idarî ve askerî kurum birer nâzır idaresinde örgütlendi. Nizâm-ı Cedîd adıyla 1793'te oluşturulan yeni ordunun yöneticisine ait görev unvanı talimli asker nâzırı oldu. Aynı yıl kurulan zahire hazinesinin başına bir nâzır getirildi. 1804'te örgütlenen Tersane hazinesinin yöneticisine Bahriye nâzırı unvanı verildi. XIX. yüzyılın ilk çeyreği içinde teşekkül eden Evkāf-ı Hümâyun, cerîde, mukātaat, masârifat, mühimmât-ı harbiyye ve daha birçok bürokratik birimin hemen hepsi birer nezâret şeklinde örgütlendi. Bu süreç 1830'lu yıllarda hızlanıp yaygınlaşırken nâzırlara verilen rütbeler de giderek yükseldi. Günümüzün bakanlıklarına muadil oluşturulan Dahiliye ve Hariciye nâzırlıkları ile birlikte yükselmeye devam eden rütbeler nihayet Şubat 1838'de kurulan umûr-i mâliyye nâzırına Osmanlı yönetim hiyerarşisinin en yüksek rütbesi olan vezirlik rütbesinin verilmesiyle zirveye ulaşarak tamamlanmış oldu. Bununla birlikte daha alt düzeydeki birimlerin yöneticilerine, yeni kurulan fabrikalardan çeşitli okulların idarecilerine, hatta aynı okulda ders programını yapanlara kadar irili ufaklı pek çok görevliye de nâzır unvanı verilmesi sürdürüldü. Bu küçük rütbeli nâzırlıkların çoğu zamanla müdür, memur gibi unvanlara dönüştürüldü. Ancak nâzır terimini hükümeti oluşturan en üst düzeydeki yönetim birimlerine inhisar ettirme süreci imparatorluğun sonuna kadar tamamlanamadı. Ondan sonra ise nâzır ve nezâret kelimeleri tamamen terkedildi. Bugün kullanılmakta olan bakan ve bakanlık kelimeleri bu eski terimlerin Türkçe karşılıklarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 244, s. 184; nr. 692, s. 309; nr. 3922, s. 100; nr. 6910, s. 28, 31, 59, 83; nr. 9825, s. 6; nr. 9862, s. 199; nr. 9868, s. 190; nr. 10143, s.

216; nr. 10177, s. 4; BA, D.MMK, dosya nr. 1/25; nr. 5/113; BA, D.MMK, DHN, dosya nr. 30/67; BA, D.BŞM, nr. 20, s. 8, 144; nr. 53, s. 2-27, nr. 6452, s. 4; BA, D.BŞM.DRB, dosya nr. 14/33; BA, MD, nr. 5, hk. 546; nr. 85, hk. 29, 546, 673; BA, A.RSK, nr. 247-B, s. 9-15; Fatih Sultan Mehmed, Kānûnnâme-i Âl-i Osman (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2003, s. 9; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 740-743, 794; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 52, 86, 98, 195, 204; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 301, 572; Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1289, II, 546-550; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1991, III, 115; Bilmen, Kamus, IV, 159; Yavuz Cezar, Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi, İstanbul 1986, s. 106, 120, 152, 158-159; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı, Ankara 1988, s. 96; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform (1836-1856), İstanbul 1993, s. 66-144; Erhan Afyoncu, Osmanlı Devlet Teşkilatında Defterhâne-i Âmire: XVI-XVIII. Yüzyıllar (doktora tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 10, 70; Baki Çakır, Osmanlı Mukataa Sistemi: XVI-XVIII. Yüzyıl, İstanbul 2003, s. 124-127; P. Fodor, "Some Notes on Ottoman Tax Farming in Hungary", AOH, LIV/4 (2001), s. 427-435; Halil Sahillioğlu, "Emin", DİA, XI, 111-112.

Mehmet Genç

NÂZİÂT SÛRESİ

(سورة النازعات)

Kur’ân-ı Kerîm’in yetmiş dokuzuncu sûresi.

Mekke döneminin sonlarında nâzil olmuştur. Adını ilk âyette geçen “şiddetle çekip alanlar” anlamındaki nâziât kelimesinden alır. Buhârî, bab başlığında sûrenin adını ilk âyetinin başlangıcından alarak Ve’n-Nâziât şeklinde gösterir (Buhârî, “Tefsîr”,

79). 14. âyete işaretle “Sâhire” (mahşer yeri), 34. âyete işaretle “tâmme” (büyük felâket) isimleriyle de anılır (Âlûsî, XXX, 22). Kırk altı âyet olup fâsılası “ا، م، ة” harfleridir.

Sûrenin ana konusu, kıyametin vuku bulacağını anlatmak ve dünyada iyi davrananlarla kötü davrananların âhirette varacakları mekânları haber vermektir. Bu çerçevede sûrenin muhtevasını üç bölüm halinde ele almak mümkündür. Birinci bölüm, Amme cüzü içinde Nâziât’la birlikte on bir defa tekrarlanan ve anlatımı pekiştirmeyi, konunun önemini vurgulamayı amaçlayan yemin ifadesiyle başlar. Burada üzerine yemin edilen ve beş sıfatla nitelendirilen varlıklar gök cisimleri olabileceği gibi klasik dönem İslâm âlimlerinin belirttiği üzere insanların ruhunu kabzeden ve evrenin yönetiminde görevlendirilen melekler de olabilir (Taberî, XXIV, 59, 61, 63; İbn Kesîr, VIII, 335). Kopuşunun dehşeti yürekleri titretecek olan kıyametin inkârcılar tarafından imkânsız görüldüğüne temas edildikten sonra onların bir anlık çığlığın ardından kendilerini mahşer yerinde bulacakları bildirilir (âyet: 1-14). İkinci bölümde, Hz. Mûsâ döneminde Mısır kralı olup gururu ve azgınlığı ile bilinen ve huzûr-ı ilâhîde hesap vereceğini aklından geçirmeyen Firavun’un Mûsâ’nın gönül alıcı davetine karşılık adamlarını toplayıp, “Ben sizin en yüce rabbinizim” dediği haber verilir ve onun Allah tarafından dünyada da âhirette de ibret verici bir cezaya çarptırıldığı zikredilir (âyet: 15-26). Üçüncü bölümde kozmik düzenin bozulmasıyla gerçekleşecek olan kıyametin kopmasından önce düzenin kuruluş ve işleyişine etkileyici cümlelerle temas edilir, daha sonra “her şeye baskın

gelen büyük felâket” diye nitelendirilen kıyametin vukuuna geçilir. Hak ve adalet tanımayıp dünya hayatını mânevî değerlere tercih eden kimselerin cehenneme gireceği, rabbinin huzuruna çıkma endişesi taşıyıp nefsânî arzularına boyun eğmeyenlerin ise cennete gideceği zikredilir (âyet: 27-41). Son beş âyette kıyametin kopuş zamanının Hz. Peygamber’e sorulduğu, halbuki onu Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceği, Resûlullah’ın bu konudaki görevinin onun endişesini taşıyanları uyarmaktan ibaret olduğu belirtilir ve ardından, inkârcıların onunla karşılaştıklarında dünyada sadece bir akşam vakti yahut kuşluk zamanı kadar kaldıklarını sanacakları ifade edilir.

Nâziât, Kur’ân-ı Kerîm’in altmış yedinci sûresi Mülk’ten itibaren başlayıp Kur’an’ın sonuna kadar devam eden, dördü hariç hepsi Mekkî olan, pek azı müstesna kıyamet gününe temas eden sûreler arasında yer almış ve etkileyici üslûbuyla hitap ettiği herkese sorumluluk duygusu telkin etmeyi hedeflemiştir.

Mufassal grubu sûreler içinde yer alan Nâziât’ın Hz. Peygamber tarafından Meâric sûresiyle birlikte namazın bir rek‘atında okunduğu rivayet edilmiştir (Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 6, 28; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 275-279; krş. İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, s. 224-225, 307). “Allah, Ve’n-Nâziât sûresini okuyan kimseyi kabrinde ve kıyamet gününde farz bir namazı kılacak kadar tuttuktan sonra cennete koyar” meâlindeki hadisin (Zemahşerî, VII, 312; Beyzâvî, IV, 381) mevzû olduğu kabul edilmiştir (Zemahşerî, I, 684-685 [neşredenlerin notu]; Muhammed et-Trablusî, II, 725).

Nâziât sûresi Hakkında genellikle Amme cüzü tefsirleri bağlamında çalışmalar yapılmıştır. Bunlar arasında Ebû Saîd el-Hâdimî’nin Risâle fî tefsîri sûreti’n-Nâziʿât (DİA, XV, 26), Abdülhay Celvetî’nin Tefsîr-i Ba’z-ı Süver-i Kur’âniyye (a.g.e, I, 228) ve Kazâbâdî’nin Ḥâşiye ʿalâ Tefsîri sûreti’n-Nebeʾ ve’n-Nâziʿât ve ʿAbese (a.g.e., XXV, 120) adlı eserleri zikredilebilir. Saâdetullah Han Muhammed’in Levâmiʿu’l-beyân adlı kitabı (Haydarâbâd-Dekken 1345) Nebe’ ve Nâziât sûrelerinin tefsirini içerir. Ayrıca Muhammed Mübârek Abdullah’ın Tefsîru cüzʾi ʿAmme maʿa muḳaddimeti’t-tefsîr (Kahire 1963) ve Mahmûd Ahmed Nahle’nin Dirâsât Ḳurʾâniyye fî cüzʾi ʿAmme (İskenderiye 1988) adlı çalışmaları sayılabilir.

Urduca’da da çok sayıda Amme cüzü tefsiri yapılmıştır (Cemîl Nakvî, s. 97-109).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Tefsîr”, 79, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 6, 28; Müslim, “Fiten”, 132, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 275-279; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Riyad 1424/2003, XXIV, 59, 61, 63; Saʻlebî, el-Keşf ve’l-beyân fî tefsîri’l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1425/2004, VI, 368; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, I, 684-685; VII, 312; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Beyrut 1410/1990, IV, 381; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, VIII, 335; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Beyrut 1408/1987, II, 725; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), XXX, 22; Cemîl Nakvî, Urdû Tefâsîr-Kitâbiyât, İslâmâbâd 1992, s. 97-109; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, Feżâʾilü süveri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 224-225, 307; Nuri Özcan, “Abdülhay Celvetî”, DİA, I, 228; Mustafa Yayla, “Hâdimî, Ebû Saîd”, a.e., XV, 26; Mustafa Öz, “Kazâbâdî”, a.e., XXV, 120; Seyyid Muhammed Hüseynî - Mahbûbe Müezzin, “Sûre-i en-Nâziʿât”, DMT, IX, 403.

Abdülhamit Birışık

NAZİLLİLİ MUHAMMED HAKKI

(ö. 1884)

Osmanlı âlimi, mutasavvıf.

Aydın'a bağlı Nazilli ilçesinin Güzelhisar köyünden olup babasının adı Ali, dedesinin adı İbrahim'dir. Memleketinde yedi sekiz yıl kadar ilim tahsil ettikten sonra Kahire'ye gitti ve Ezher'de uzun yıllar öğrenim gördü. Hac maksadıyla gittiği Medine'de birçok âlimle tanışma fırsatı buldu ve Şeyh Mustafa el-Hindî'ye intisap etti. 1855'te Mekke'de, Nakşibendî-Müceddidî tarikatı şeyhlerinden Abdullah ed-Dihlevî'nin halifesi Muhammed Can Hindî'nin halifelerinden Ödemişli Hacı Halil Hilmi Efendi'den hilâfet, ayrıca Şeyh Muhammed et-Tûnisî, Zeynüddin el-Mekkî, Muhammed es-Senûsî'den icâzet aldı. 1884 yılında Mekke'de vefat etti.

Eserleri. 1. Ḫazînetü'l-esrâr ve celîletü'l-eẕkâr. Eserde Kur'ân-ı Kerîm'in ve bazı sûrelerin esrar ve havassı, nâfile ibadetler, çeşitli itikadî meseleler üzerinde durulmaktadır. Müellif eserin sonuna kendisine kadar gelen Hâcegân silsilesini, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye'sinin metnini, mürşid-i kâmilin alâmetleri Hakkında Şeyh Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin vasiyetini ilâve etmiştir (Kahire 1286, 1289, 1297, 1302, 1305, 1307, 1308, 1310, 1330, 1331; İstanbul 1305, 1325; Beyrut 1349, 1987, 1995). Kitabı Celal Yıldırım

Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1990). 2. Nusretü'l-cünûd ve uhdetü'ş-şühûd. Ḫazînetü'l-esrâr'dan altı yıl sonra telif edilen eserde konu başlıkları Arapça, açıklamalar Türkçe'dir (Kahire 1243, 1293, 1295). 3. Büdûrü'l-müsfire ʿan vücûhi'l-eḥâdîs̱i fi'ttiṣâli'l-maġfire. Müellifin Hicaz'da bulunduğu yıllarda yazdığı risâle zikir, tesbih ve ibadetlerin faziletleri konusunu içermekte olup Ḫazînetü'l-esrâr'la birlikte basılmıştır (Kahire 1305). 4. Mefzaʿu'l-ḫalâʾiḳ ve menbaʿu'l-ḥaḳāʾiḳ. Risâlede iman, ibadet, ölüm, âhiret âlemi, cennet, cehennem ahvâli, tesbih ve istiğfarın faziletleri ve ashaptan ilk müslüman olanlar gibi hususlara temas edilmektedir (Kahire 1293).

Müelifin es-Sünûḥâtü'l-Mekkiyye ve'l-fütûḥâtü'l-ḥaḳḳiyye, Esbâbü'l-ḳuvve min iḥsâni'l-ḳudre, Aḥkâmü'l-meẕâhib fî eṭvâri'l-liḥâ ve'ş-şevârib, Tenbîhü'r-resûl ʿalâ taḳṣîri'ẕ-ẕüyûl, Ṭıbbü'l-Ḳurʾân ḥubbü'r-raḥmân ve Tefhîmü'l-iḫvân tecvîdü'l-Ḳurʾân adlı altı risâlesi bir mecmua halinde yayımlanmıştır (Kahire 1243, 1299). Risâleler ticaret ve kazanç âdâbı, yeme içme âdâbı, bıyık ve sakalların düzeltilmesi, giyim kuşam âdâbı, Kur'an'ın şifa kaynağı olması, bazı ruhî ve bedenî rahatsızlıklar ve bunların tedavi usulleri, tecvid kuralları çerçevesinde Kur'an tilâvetinin zorunluluğu gibi konuları içermektedir. İkinci risâle ile beşinci ve altıncısının Mecmûʿatü'r-resâʾil adıyla ayrı basımı yapılmıştır (Kahire 1297). Muhammed Hakkı'ya ayrıca Ḥayâtü'l-ebrâr ve necâtü'l-aḫyâr ve Mefâtîḥu'l-ġuyûb ve meʿârîfü'l-ḳulûb adlı iki eser daha nisbet edilmiştir (Îżâḥu'l-meknûn, I, 424; II, 521).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Hakkı Nâzillilî, Ḫazînetü'l-esrâr, Kahire 1310, s. 181, 183, 191; a.e.: Hazînetü'l-esrâr Tercemesi (trc. Celal Yıldırım), İstanbul 2000, tercüme edenin önsözü; Osmanlı Müellifleri, I, 65; Serkîs, Muʿcem, I, 784-785; Brockelmann, GAL, II, 641; Suppl., II, 746; Îżâḥu'l-meknûn, I, 36, 68, 312, 325, 424, 429; II, 29, 78, 521, 530, 651; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, II, 265; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 108.

İshak Yazıcı

NAZÎM

(نظيم)

(ö. 1139/1727)

Na‘tlarıyla tanınan divan şairi, mûsikişinas.

İstanbul'un Kumkapı semtinde Gedikpaşa'da dünyaya geldi. Bu sebeple Gedikpaşalı Nazîm diye anıldı. Sadece Atâ Bey onun Kasımpaşa'da doğduğunu zikreder. Kaynaklarda vefatında seksen yaşlarında olduğu belirtildiğine göre 1059 (1649) civarında doğduğu söylenebilir. Asıl adı Yahyâ olup aynı mahlası kullananlardan ayırt edilmek için Nazîm Yahyâ Çelebi ismiyle tanınmakta, sadece İsmâil Belîğ adını Mustafa, lakabını da Kürkçübaşızâde diye kaydetmektedir. Divanındaki bir tarih manzumesinden anlaşıldığına göre babası 1103'te (1692) vefat eden Ali Çelebi'dir. Şiir ve mûsikiye olan kabiliyetinin anlaşılması üzerine Enderun'a alındı ve burada iyi bir tahsil gördü, Arapça ve Farsça öğrendi. Daha sonra kilâr-ı hâssa nöbetçibaşılığına getirildi. Mûsiki ve edebiyattaki başarılarıyla dikkat çekti, IV. Mehmed devrinde İstanbul meyve hali pazarbaşılığı göreviyle saraydan ayrıldı ve hayatının sonuna kadar bu vazifede kaldı. Divanındaki bazı şiirlerinde yoksulluktan ve maaşının azlığından şikâyeti (s. 331) onun başka bir görev almadığını göstermektedir. Dönemlerini idrak ettiği IV. Mehmed, II. Süleyman, II. Ahmed, II. Mustafa ve III. Ahmed, ayrıca Musâhib Mustafa Paşa, Fâzıl Ahmed Paşa, Amcazâde Hüseyin Paşa, Abdurrahman Abdi Paşa, Râmi Mehmed Paşa gibi kişiler için methiye ve tarihler yazdı, aldığı câizelerle geçimini sağlamaya çalıştı. Bilhassa kendisi gibi sanatkâr olan hâmisi Kırım Hanı Selim Giray'a ayrı bir yakınlık duyduğunu onun için yazdığı samimi ve çok sayıda methiyesi ortaya koymaktadır.

Gençlik yıllarında Mevlevî tarikatına intisap ederek üç yıl kadar Galata Mevlevîhânesi şeyhi Arzî Mehmed Dede'nin hizmetinde bulunduğu, daha sonra Edirne Mevlevîhânesi şeyhi Neşâtî Dede'ye bağlandığı, onlardan edebiyat ve mûsiki konularında faydalandığı haklarında yazdığı methiyelerden anlaşılmaktadır. Edirne Mevlevîhânesi'nin Neşâtî Dede

tarafından tamiri vesilesiyle söylediği bir tarihten hareketle onun postnişinlikte bulunduğu 1670-1674 yılları arasında Neşâtî'nin bir müddet Edirne'de yaşadığını söylemek mümkündür.

Önceleri Halim mahlasını kullanan şaire (Safâî, s. 660) daha sonra Neşâtî tarafından Nazîm mahlası verilmiştir. Neşâtî Dede Hakkında söylediği bir manzumede, "Beni gûyâ eden bülbül gibi lutf-ı nigâhıdur" mısraı ile, "Beğendirdim Neşâtî gibi bir üstâda eş'ârı" mısraı şairle Neşâtî arasındaki kuvvetli alâkaya işaret etmektedir. Ayrıca Nâilî'den de faydalanan Nazîm başarılarıyla zamanın önemli şairleri ve mûsikişinasları arasında yer aldı. Onun Hz. Peygamber'e olan sevgisi, bu konuda kaleme aldığı şiirleri Hakkında çeşitli menkıbelerin ortaya çıkmasına yol açtı. Bunlardan birine göre gençliğinde Gedikpaşa meyhanelerinden çıkmadığı halde gördüğü bir rüya üzerine tövbe etmiş, bir diğerine göre ise hac için gittiği Medine'de, henüz müsvedde halinde olan bir na'tını çok beğenen Resûl-i Ekrem'in ilhamı ile bu şiir Mescidi Nebevî'de bir müezzin tarafından minarede okunmuştur. Na'tları yanında huzurda yapılan birçok mûsîki faslına katılarak büyük takdir toplayan şair, "Dedi yâ hay göçtü Yahyâ-yı Nazîm" mısraının gösterdiği 1139'da (1727 [Cemâziyelâhir / Şubat]) vefat etti. Nerede vefat ettiğini kaynakların belirtmediği şairi yeterince tanımadığı anlaşılan tezkire sahibi Fatîn'in Edirne'de, Nûri Şeydâ Bey'in ise kaynak göstermeden zikrettiği 1137 (1725) yılında öldüğü şeklindeki kayıtları yanlıştır. Mûsiki talebelerinden önemli bir isim Nakşî şeyhi Mehmed Emin Tokadî'dir. İstanbul Beşiktaş'ta Muradiye mahallesinde bir sokağa Şair Nazîm adı verilmiştir.

Divan şiirinde çok na't yazan şairler (na't-gû) arasında önemli bir yeri bulunan Nazîm'in yegâne eseri beş ayrı divandan oluşan Dîvân-ı Belâgat-unvân-ı Nazîm'dir. Bizzat derlediği anlaşılan divanlarının bazılarındaki tarih manzumelerine göre ilki 1079 (1668) tarihini taşımakta, bu da Nazîm'in şiire genç yaşlarda başladığını göstermektedir. Diğer divanları ise 1089 (1678), 1093 (1682) ve 1098'de (1687) tertip edilmiştir. İkisi hemen bütünüyle na'tlardan oluşan, diğerlerinde de pek çok na'tın yer aldığı bu hacimli eserde na'tlar kaside, gazel, mesnevi, kıta, murabba, muhammes, müseddes, müsemmen, müstezad, terkibibend ve müfred gibi nazım şekilleriyle yazılmıştır. Ebûishakzâde Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr'da onun her yıl bir na't yazmayı âdet edindiğini söylüyorsa da divanında 300'e

yakın na‘t bulunduğuna göre bu bilgi şairin ilk divanındaki bir na’tta yer alan, “Armağan olsun kusûr-ı acz ile dergâhına / Tâ Nazîm’e her sene bir na‘t ola sâlyânesi” beytinden çıkarılmış görünmektedir. 1257’de (1841) İstanbul’da yayımlanan (I, 1-155; II, 156-194; III, 195-248; IV, 250-334; V, 336-500), oldukça sade ve samimi bir üslûbun gözlendiği 500 sayfalık divan için döneminde söylenen, “O divan değil bir berât-ı gufrandır” sözü muhtevaya yönelik önemli bir değerlendirmedir. Lâle Devri’nin velûd şairlerinden sayılan Nazîm’in, çeşitli konulardaki tarihlerle beraber içinde İstanbul hayatını yansıttığı manzumeler ve mesneviler de bulunan divanının Türkiye kütüphanelerinde birçok yazma nüshası vardır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2707, Hâlet Efendi, nr. 654,

Hafîd Efendi, nr. 364, Hamidiye, nr. 1122; İÜ Ktp., TY, nr. 2817). Matbu nüsha üzerinde Nevin Gümüş (I, 1992), Aynur Çağlı İşlek (II, 1991), Menderes Coşkun (III, 1995), Ahmet Kurban (IV, 1992) ve Şaziye Kayhan Ertürk (V, 1996) birer yüksek lisans tezi hazırlamıştır (EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Hz. Peygamber’e karşı coşkun hislerle kaleme aldığı selis na‘tları yanında Nazîm’in tanınmış şiirlerinden biri de türünün önemli örneklerinden olan ramazâniyyesidir. Kırım Hanı Selim Giray vasfında yazdığı kasidenin nesîbinde yer alan on iki beyitlik ramazâniyye, oruç ve ramazanla ilgili belli başlı âyet ve hadislerin nazma çekilmiş metinleri denebilecek kadar sağlam bir dinî muhtevaya sahip oluşuyla dikkat çekmektedir. Ayrıca mi‘râciyye ve muharremiyye gibi dinî türlerde de dikkat çekici şiirler yazmıştır.

Kasidelerinde Nef‘î, gazellerinde Neşâtî’nin tesirleri görülen ve her iki şair yanında Fehîm-i Kadîm’e de nazîreler yazan Nazîm divan edebiyatında şarkı türünün de ilk örneklerini vermiştir. Onun Niznâm Yûsuf Çelebi tarafından rast makamında bestelenen, “Âfitâb-ı subh-i mâ evhâ habîb-i kibriyâ” mısraıyla başlayan na‘tı, bestesi de kendisine ait hüseynî makamında, “Ey ledün mektebinin hâce-i ümmî-lakabı” mısraıyla başlayan na‘tı ile Şikârîzâde Ahmed Efendi tarafından arazbar ve nühüft makamlarında bestelenen, “Fahr-i âlem mahremi râz olduğu şebdir bu şeb” tevşîhi çok tanınmış eserlerindendir.

Bestekârlığının yanı sıra tiz ve etkili sesiyle dönemin önde gelen

hânendelerinden olan Nazîm devrin na‘thanları ve dinî edebiyatın önemli şairleri arasında Hakkıyla yer almış değerli bir sanatkârdır. Kaynaklarda mûsikideki hocaları Hakkında bilgi bulunmamakla birlikte Nefîrî Ahmed Çelebi, Hâfız Post ve Itrî gibi mûsikişinaslardan faydalanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Esad Efendi'nin Atrabü'l-âsâr'ında 500'den fazla beste, semâi ve şarkısı olduğunu söylediği Nazîm'in eserlerinden 300'e yakınının güftesi güfte mecmualarında tesbit edilmiştir. Ayrıca çoğunun güftesi kendisine ait olan bestelerinden na‘t, beste ve semâi formunda günümüze ulaşan on dört eserinin listesini Yılmaz Öztuna kaydetmiş, Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu repertuvarında ise altı beste ile birer semâi ve şarkısı yer almıştır. Güfte mecmualarında bayatî makamında yirmiden fazla beste ve onu aşkın semâisine rastlanması onun bu makama olan ilgisini gösterir. Eski bestekârlardan farklı bir melodik yapı ve estetik anlayışla bestelediği eserleri arasında, "Gönül düşüp ham-ı gîsû-yi yâre kalmıştır" mısraıyla başlayan muhayyer murabba bestesiyle, "Dîdem yüzüne nâzır, nâzır yüzüne dîdem" mısraıyla başlayan şehnaz nakış ağır semâisi günümüzde de sevilen eserler arasındadır. Nazîm'in şiirleri pek çok bestekâr tarafından bestelenmiştir. Bunlar arasında Itrî, Küçük İmam Mehmed Efendi, Tab‘î Mustafa Efendi, Ebûbekir Ağa, Dellâlzâde İsmâil Efendi, Sultan III. Selim, Hacı Fâik Bey, Kazasker Mustafa İzzet Efendi ve Zekâi Dede özellikle zikredilmelidir.

IV. Mehmed devrinde ün yapmış Nazîm adlı bir sanatkâr daha vardır. İstanbul'da doğup yaşayan, Şeyhülislâm Bahâeddin Efendi'nin Fetva Emini Şeyhzâde Mehmed Efendi'nin oğlu olan bu Nazîm müderris, hattat, şair ve bestekârdır. Ebûishakzâde Esad Efendi onun on beş civarında eser bestelediğini, aynı zamanda hânende olduğunu ve birçok sazı iyi derecede çalabildiğini söyler.

BİBLİYOGRAFYA

Nazîm, Dîvan (nşr. Mehmed Nâil), İstanbul 1257, s. 33-34, 54-55, 331; Safâî, Tezkire (haz. Pervin Çapan), Ankara 2005, s. 660; Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr, s. 610-622; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, IV, 742-745; Sâlim, Tezkire,

İstanbul 1315, s. 674-676; Ebûishakzâde Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 34a-b, 35a-b; Hasîb Üsküdârî, Vefeyât-ı Ekâbir-i İslâmiyye, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 620, vr. 21b; Esrâr Dede, Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye (nşr. İlhan Genç), Ankara 2000, s. 490-491; Fatîn, Tezkire, s. 615; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1293, IV, 151-196; Fâik Reşâd, Eslâf, İstanbul 1312, II, 93-100; Sicill-i Osmânî, IV, 568; Osmanlı Müellifleri, II, 452-453; Ruşen Ferit [Kam], Bestegâr-Şair Nazîm: Hayatı, Eserleri Hakkında Tetkikat, İstanbul 1933; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935-40, II, 56-57, 102-104; IV, 41-45; a.mlf., Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit-Na't-Salat-Durak, İstanbul 1945, s. 23-26; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942-43, I-II, bk. İndeks; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 278; TYDK, III, 647-649; Emine Yeniterzi, Dîvan Şiirinde Na't, Ankara 1993, s. 63; Sadun Aksüt, Türk Musikisinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 50-52; TSM Sözlü Eserler, s. 106, 111, 171, 172, 173, 264, 285; Avni Erdemir, Anadolu Sahası Musikişinas Divan Şairleri, Ankara 1999, s. 322-326; Mehmet Nazmi Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, İstanbul 2000, I, 428-435; Mehmet Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî (nşr. Cemâl Kurnaz - Mustafa Tatcı), Ankara 2001, II, 1077-1078; Nûri Şeydâ Bey, Sabah, İstanbul 24 Temmuz 1314; Hayri Yenigün, "Nazîm Çelebi", MM, sy. 130 (1958), s. 310-312; Müjgan Cumbur, "Nazîm'in Ramazaniyesi", Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı (Ankara 1960), s. 59-63; Fatih Salgar, "Yahya Nazim Efendi", San'at ve Kültürde Kök, sy. 6, İstanbul 1981, s. 15, 32; Ahmet Hatipoğlu, "Nazîm Yahya Efendi ve Bestelenmiş Bir Na'ti", İlim ve Sanat, II/2, İstanbul 1986, s. 66-67; Menderes Coşkun, "Yahya Nazîm Divan'ında Sevgiliye Ait Güzellik Unsurları ile Aşık-Maşuk-Rakib Münasebeti", EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 6, Kayseri 1995, s. 231-247; Mustafa Aslan, "Nazim Divan'ında Hüsn-i Hat Terimleri", a.e., sy. 8 (1999), s. 11-29; a.mlf., "Nazîm Divan'ında Musiki", Türklük Bilimi Araştırmaları, sy. 8, Sivas 1999, s. 263-284; Halûk İpekten, "Nazîm", İA, IX, 142-144; Th. Menzel, "Naẓīm, Yaḥyā", EI^2 (İng.), VII, 1054; Halil İbrahim Şimşek, "Mehmed Emin Tokadî", DİA, XXVIII, 467; Mustafa Uzun, "Mi'râciyye", a.e., XXX, 136; a.mlf., "Muharremiyye", a.e., XXXI, 8-9; İskender Pala, "Nazim Yahya Efendi", TDEA, VI, 543-544; Öztuna, BTMA, II, 101-102; Mehmet Güntekin, "Nazîm", DBİst.A, VI, 56.

Mustafa Uzun - Nuri Özcan

NAZÎMÂ

(1861-1935)

Sözlük yazarı ve eğitimci.

İstanbul'da doğdu. Hilâliahmer'in kurucularından doktor yarbay Ahmed Servet Bey'in oğludur. Dedesi Karantina nâzırlığı yapmış olan doktor Ârif Bey'dir. Aile kökleri baba tarafından Kemah'a, oradan da Kafkasya'ya uzanmaktadır (Yiğit, s. 14-15). Eserlerinde Ali Nazîmâ ismini kullanmakla birlikte asıl adı Mehmed Ali'dir (Çankaya, I, 396-397). Soyadı kanunu çıkınca Yiğit soyadını almış olan Ali Nazîmâ, Millî Mücadele döneminin tanınmış isimlerinden İbrâhim Süreyyâ Yiğit'in ağabeyidir.

Üsküdar'da tamamladığı ilk ve orta öğreniminin ardından Galatasaray Mektebi Sultânîsi'ne girdi. Burayı bitirdikten sonra iki yıl Mektebi Mülkiye'nin yüksek kısmına devam etti. 1881'de Galatasaray Mektebi Sultânîsi Türkçe ve Arapça hocalığına tayin edildi. Buradaki görevinin yanında 28 Kasım 1885'te Mektebi Mülkiye'de Fransızca hocası oldu. 13 Aralık 1893'te Galatasaray Mektebi Sultânîsi ders nâzırlığına getirilince ek görevini bıraktı. Bu arada Kasım 1888'de sultânî hocalarından Necib Bey ile beraber Mektebi Edeb adıyla özel bir okul açtı. İki yıl sonra kız öğrenci de kabul etmeye başlayan Mektebi Edeb'in asıl hizmeti Arapça ve Farsça öğretmek üzere dershaneler açması olmuştur. Devrin tanınmış eğitimci ve ediplerinden Mehmed Zihni Efendi, Muallim Feyzi Efendi ve Muallim Nâci de bu okulda ders vermiş, Zihni Efendi ve Muallim Nâci, Mektebi Edeb adını taşıyan ders kitaplarını bu okuldaki görevleri sırasında hazırlamıştır. Necib Bey'in ölümü ve Ali Nazîmâ Bey'in Maarif Nezâreti Tedkîk-i Müellefât Komisyonu

üyeliğine getirilmesiyle okul 1890'da kapandı.

Galatasaray'daki görevinden ayrılarak Aşîret Mektebi müdürlüğüne tayin edilen Ali Nazîmâ (1894) kısa bir süre sonra Mektebi Mülkiye müdür muavinliğine getirildi (24 Şubat 1895). Bu okulun Fransızca hocalığı

yanında Dârülfünun Ulûm-i Tabîiyye ve Dîniyye Şubesi müdür muavinliği (21 Aralık 1895), Mercan İdâdîsi Fransızca ve tercüme usulü hocalığı (14 Kasım 1900), Dârülmuallimîn ile Vefa İdâdîsi Fransızca hocalığı (1906) görevlerini dönem dönem yürüttü. 1909 yılı başında Mektebi Mülkiye'deki müdür muavinliği görevinden istifa etti. Aynı yıl Dârülfünun Elsine (Filoloji) Şubesi Türk dili müderrisliğine ve bu görev kendisinde kalmak üzere Kadastro Mektebi müdürlüğüne tayin edildi. Kadastro Mektebi'nin kapatılması, Dârülfünun derslerinin kaldırılmasıyla açıkta kaldı. Bir süre sonra yeni kurulan İnâs Dârülfünunu müdürlüğüne ve kavânîn-i câriye muallimliğine getirildi (1916). 1919'da Maarif Nezâreti Telif ve Tercüme Heyeti üyeliğine, aynı yıl Mercan Sultânîsi müdürlüğüne, 1920'de Dârülmuallimât-ı Âliye müdürlüğüne ve Fransızca hocalığına, 1921'de Nişantaşı Sultânîsi müdürlüğü ve Fransızca hocalığına, 1924'te Kadıköy, Davutpaşa, Gaziosmanpaşa orta mektepleri Fransızca hocalığına getirildi. 1925'te yaş haddinden emekliye ayrıldı. Bundan sonra Amerikan Erkek ve Kız kolejleriyle Saint Benoit Lisesi Türkçe, Üsküdar Muhtelit Ortaokulu Fransızca hocalıklarında bulundu. İstanbul'da vefat eden Ali Nazîmâ dürüst ve çalışkan kişiliğiyle tanınmıştır. Ahmed Midhat Efendi, Tarik gazetesinde çıkan bir yazısında (1315/1899) onun sansasyondan uzak, kalem kavgalarına karışmadan çocuk eğitim ve öğretimi yolunda sürdürmekte olduğu örnek yazı hayatına dikkat çekmektedir. Maarif Vekâleti, 1925 yılında İstanbul Muallimler Birliği'nden "Fazilet Mükâfatı" için bir aday göstermesini isteyince Muallimler Birliği Genel Kurulu'nun teklif ettiği Ali Nazîmâ o yıl bu mükâfatı alan sekiz muallim ve müderris arasında yer almıştır.

Eserleri. İrili ufaklı çok sayıda eser kaleme alan Ali Nazîmâ, daha ziyade Fâik Reşad'la beraber hazırladıkları Mükemmel Osmanlı Lugatı ile (İstanbul 1319, 1320) tanınmıştır. "İnşâ-yi Osmânî'de Müsta'mel Arabî ve Fârisî Kelimât ve Ta'birât ve Istılahâtı Hâvîdir" alt başlığını taşıyan bu sözlüğün önsözünde Osmanlı dilinde birçok Arapça ve Farsça kelime kullanıldığı, bunlarla ilgili meselelerin her iki dilde mevcut sözlüklere başvurularak halledilmeye çalışıldığı, ancak bunların ihtiyaca cevap vermekten uzak olduğu, bu sebeple kelimelerin Osmanlı dilindeki anlamlarını içeren bir sözlüğe ihtiyaç bulunduğu belirtilmektedir. Daha çok Arapça ve Farsça kökenli kelimeleri kapsayan sözlükte öz Türkçe karşılıklara yer verilmeye çalışılmış, bu alanda Mütercim Âsım'ın Kāmus

Tercümesi ile Ahmed Vefik Paşa'nın Lehce-i Osmânî'sinden yararlanılmıştır. Mükemmel Osmanlı Lugatı Necat Birinci, Kâzım Yetiş, Fatih Andı, Erol Ülgen, Nuri Sağlam ve Ali Şükrü Çoruk tarafından Latin harflerine göre tertip edilmiş, ardından Arap harfleriyle dizini de verilmiştir (Ankara 2002). Nazîmâ'nın Fransızca'dan Türkçe'ye, Türkçe'den Fransızca'ya hazırladığı sözlükleri Lugat-ı Nazîmâ (İstanbul 1901), Lugat-ı Tefeyyüz (İstanbul 1910) ve Mini Mini Lugat-ı Tefeyyüz (İstanbul 1912) adlarıyla yayımlanmıştır. Ali Nazîmâ, hemen hemen her alanda ilk ve orta okulların farklı sınıflarına göre 100'den fazla ders kitabı hazırlamış olup bunların bazıları çeviri-uyarlamadır. Osman Nuri Ergin, alfabenin ve eğitim usullerinin değişmesiyle bu ders kitaplarının artık okunmaz olduğunu ifade etmektedir (Türkiye Maarif Tarihi, III, 835). Yazarın ayrıca Çukulata (İstanbul 1309), Çay (İstanbul 1309), Barbaros'un Hafîdi Metin Hamidiye'nin Kahraman Kumandanı Rauf Bey (İstanbul, ts.) gibi risâleleri; Mükellim (Ahn'den, İstanbul 1303), Nevâbigu'l-kelîm (Zemahşerî'den, İstanbul 1303), Yeni Müntehabât-ı Gülistan (Sa'dî-i Şîrâzî'den, İstanbul 1326) gibi çevirileri bulunmaktadır (eserlerinin dökümü için bk. La clef du français, İstanbul 1934, s. 106-109).

BİBLİYOGRAFYA

Türkiye Maarif Tarihi, II, 568; III, 835-838; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 278-279; Ali Çankaya, Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968-69, I, 287, 396-397; II, 829, 850, 941-945, 1229; Türkiye Basmaları Toplu Kataloğu: Arap Harfli Türkçe Eserler: 1729-1928 (haz. Müjgan Cunbur - Dursun Kaya), Ankara 1990, I, 461-478; Nuyan Yiğit, Atatürkle Otuz Yıl: İbrahim Süreyya Yiğit'in Öyküsü, İstanbul 2004, s. 14-18; Hüseyin Namık [Orkun], "Ali Nazîmâ Bey", Millî Mecmua, sy. 9, İstanbul 1340, s. 139-140; M. Şakir Ülkütaşır, "Ali Nazimâ (1860-1935)", TD, XXVI (1972), s. 227-228; a.mlf., "Ali Nazimâ", TDEA, I, 114-115; A. Fidarok, "İçimizden Birkaç İsim", Kafkasya Gerçeği, sy. 3, Samsun 1991, s. 25; "Ali Nazima Bey", TA, II, 89; İst.A, II, 678.

Âlim Kahraman

NAZÎRÂ İBRÂHİM EFENDİ

(ö. 1188/1774)

Gülşenî şeyhi, şair.

Edirne'de dünyaya geldi. Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin katledildiği Edirne Vak'ası (1115/1703) sırasında on yaşında olduğunu söylediğine göre 1105 (1693-94) yılında doğmuş olmalıdır. Edirne Gülşenî Dergâhı şeyhi Manisalı İbrâhim Gülşenî'nin torunu, Sarıca Paşa Medresesi müderrisi Şeyh Mustafa Gülşenî'nin oğlu, şair ve edip Edirneli Kâmî'nin yeğenidir. Şeyh La'lî Fenâî'nin halifesi olan babası Mustafa Efendi, Gülşeniyye tarikatının ikinci pîri Sezâî-yi Gülşenî ile pirdaştır. Hüseyin Vassâf, Mustafa Efendi'nin sertarik olduğunu ve otuz yıl irşad makamında bulunduğunu, Sezâî-yi Gülşenî'nin La'lî Fenâî Efendi'nin vefatı üzerine Mustafa Efendi'ye intisap ettiğini söyler.

Tasavvuf ve ilim ortamında büyüyen İbrâhim Nazîrâ medresede tahsilini sürdürürken babasının emriyle Sezâî-yi Gülşenî'ye intisap etti. Tahsilini tamamladıktan sonra bir süre Edirne mahkemesinde kâtiplik yaptı. 1130'da (1718) Mısır kadılığına tayin edilen amcası Kâmî Efendi ile birlikte Kahire'ye gitti. Burada kaldığı süreyi İbrâhim Gülşenî Âsitânesi'nde geçiren Nazîrâ'ya dergâhın şeyhi tarafından teberrüken tâc-ı şerif tekbirlendi. Ertesi yıl amcası görevinden azledilince Edirne'ye döndü. Uzun yıllar Edirne medreselerinde müderrislik, Babaeski, Tekirdağ, Mısır ve Eski Zağra'da kadılık yaptıktan sonra Eski Zağra yakınlarındaki bir köyde inşa ettiği tekkede irşad faaliyetine başlayan Nazîrâ 1188 (1774) yılında vefat etti. Onun nerede öldüğü konusunda kaynaklarda farklı bilgiler bulunmakta, Edirne, Horpeşte veya Eski Zağra'da vefat ettiği kaydedilmektedir. Vefatına "Nazîrâ-yı edeb" ifadesi tarih düşürülmüş, Sezâî-yi Gülşenî'nin Mektûbât'ındaki bir mektup ona hitaben yazılmıştır (s. 103-104). Edirneli şair Lebîb onun kardeşidir.

Oldukça hacimli bir divanı olan İbrâhim Nazîrâ tasavvuf, şiir ve edebiyatın yanı sıra tarihle de ilgilenmiş, bu konuda da eser

vermiştir. Osman Nuri Peremeci, Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin katlini anlatan bir metni onun bir eserinden iktibas etmiş (Edirne Tarihi, s. 135-136), bazı kaynaklarda (DİA, XII, 527) bu bilgi Peremeci'den naklen kullanılmıştır. Peremeci'nin adını zikretmediği bu eser Bursalı Mehmed Tâhir'in Muhtasar Târîh-i Osmânî adıyla kaydettiği kitap olmalıdır. Nazîrâ ayrıca Abdurrahman Hibrî'nin Enîsü'l-müsâmirîn'ini Muhtasar Târîh-i Edirne adıyla ihtisar etmiştir. Bursalı Mehmed Tâhir, Nazîrâ'nın hattıyla on altı risâlesini içeren bir mecmuayı gördüğünü söyler ve toplam yirmi dokuz eserinin adını zikreder (Osmanlı Müellifleri, II, 45-47). Nazîrâ'nın hayatı ve eserleri üzerine henüz bir çalışma yapılmamıştır. Kütüphanelerde mevcut olan eserleri şunlardır: Divan (Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 493; İÜ Ktp., TY, nr. 424/2; muhtevası için bk. TYDK, III, 826-827); İnsânnâme (İÜ Ktp., TY, nr. 1719; Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 791), Muʿcizât-ı Enbiyâ (İÜ Ktp., TY, nr. 2355), Hediyyetü'l-ahbâb (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3416), Behcetü'l-ebrâr (Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 513).

BİBLİYOGRAFYA

Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr, s. 605-606; Mektûbât-ı Hazreti Sezâî, İstanbul 1257, s. 103-104; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 674; Osmanlı Müellifleri, II, 45-47; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 132, 155-156; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 135-136, 274; TYDK, III, 826-827; Babinger (Üçok), s. 332; Mehmet Naîl Tuman, Tuhfe-i Nâilî (haz. Cemâl Kurnaz - Mustafa Tatcı), Ankara 2001, II, 1071; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], I, 65; Mehmet Serhan Tayşi, "Feyzullah Efendi, Seyyid", DİA, XII, 527; Gülgün Yazıcı, "Kâmî", a.e., XXIV, 279.

Mehmet Akkuş

NAZÎRE

(النظيرة)

Bir edebî eserin benzeri.

Arap edebiyatında nazîre türü, muâraza kelimesiyle karşılanmış, ihtizâ, muhâkât ve modern zamanlarda taklîd, nazîr, mesîl kelimeleri de oldukça yaygınlık kazanmıştır. Muâraza “bir işi birinin yaptığı gibi yapmak, taklit etmek”, ihtizâ “ayakkabının tekini öbürünün ölçülerine göre yapmak, birinin yaptığı işe benzer şekilde iş yapmak”, muhâkât “taklit etmek, yansıtmak”, müsûl “benzeri olmak, yerini tutmak” gibi mânalara gelir (Lisânü’l-ʿArab, “ʿarż”, “ḥky”, “ḥẕv”, “ḳld”, “ms̱l”, “nẓr” md.leri).

Muârazayı nazîre karşılığında ilk kullanan müelliflerden biri olan Hattâbî onu “başkasına ait bir hitabenin veya bir şiirin lafız ve anlam özelliklerinde yarışmak” diye tanımlamış ve bunun Câhiliye devrinden beri bilinmekte olduğunu belirtmiştir (Beyânü iʿcâzi’l-Ḳurʾân, s. 53). Abbas b. Ali es-San‘ânî, istiânenin (tazmin) alt bölümünde yer verdiği muârazayı, “bir şairin ele aldığı bir fikir ve temayı ondan daha güzel lafız kalıbı ve üslûp içinde ifade etme” şeklinde tarif etmiştir (er-Risâletü’l-ʿascediyye, s. 56). Nazîrenin edebî kuramına ilişkin orijinal görüşleri ilk defa Abdülkāhir el-Cürcânî ortaya koymuştur. Ona göre nazîre bir şaire ait şiirin üslûp özelliklerinin onu aşmak amacıyla taklit edilmesidir (ihtizâ); bu taklitte kafiye ve tema birliği şart değildir. Taklit bazı lafzî benzerlikler taşıyorsa açık, taşımıyorsa kapalı taklit adını alır. Bununla birlikte Cürcânî, başkasına ait bir dizenin kelimelerini eş anlamlı kelimelerle değiştirmenin çirkin bir serika olacağını ifade etmiştir (Delâʾilü’l-iʿcâz, s. 259-260, 467-472).

Yaygın anlamıyla nazîre daha çok şiirde görülür ve orijinal eserle aynı vezin ve revîde olur. Çoğunlukla onu aşmak amacıyla kaleme alınır. Bazan da nazîre eş değerde bir eser ortaya koymak, yarışmak veya ona duyulan ilgiyi ifade etmek için yazılır. Vezin ve kafiye birliği sebebiyle nazîrelerle nekāiz türü şiirler arasında şekil açısından benzerlik bulunsa da nekāiz atışmak gayesiyle ortaya konulduğundan nazîreden farklıdır (bk. HİCİV; ŞİİR).

Ancak modern zamanlarda, iki şair arasındaki husumetten kaynaklanan ve istihfaf ifadesi olarak ortaya konan nazîreler de vardır. İbrâhim Tûkan'ın Ahmed Şevkī'nin Ḳaṣîdetü'l-muʿallim'ine nazîresi bunun örneklerinden biridir. Aynı şekilde "muhâkât tehekkümiyye" (parodi) adı verilen, taklit maharetine dayalı güldürme amacı taşıyan ve aslın üslûp özelliklerini yansıtan edebî bir eserin taklidi de bu bağlamda zikredilmelidir. Mustafa Hamâm'ın Amr b. Külsûm'un muallakasına yazdığı nazîre ile Zeynüddin el-Hımsî'nin Bûsîrî'nin Ḳaṣîdetü'l-bürde'sine nazîresi bu türdendir.

Nazîre veya intihal örnekleri olarak İslâm öncesi dönemden intikal edenler, biçim ve tema açısından aralarında benzerlik bulunan bazı beyit ve kıtalardan ibarettir. Gerçek anlamda nazîre İslâm devrinde Kâ'b b. Züheyr'in "Bânet Süâd" kasidesine olan nazîrelerle başlamıştır. Bu kasideye yazılan elli kadar nazîreden kırk kadarını Muhammed Bûzîne Ḳaṣîdetü Bânet Süʿâd ve muʿârażâtühâ isimli mecmuasında toplamıştır (Tunus 1994). E. Wagner, Abū Nuwās adlı eserinde şairin yazdığı ve onun şiirlerine yazılan nazîre örneklerine yer vermiştir (s. 246 vd., 333 vd.). Bundan başka İbnü'l-Mu'tez, İbn Düreyd, Ebü'l-Alâ el-Maarrî ve Ali b. Abdülganî el-Husrî'nin şiirlerine de eski ve yeni şairler tarafından nazîreler yazılmıştır. Husrî'nin "Kasîde-i Dâliyye"sine yapılan nazîreler Muhyiddin Rızâ ve Îsâ İskender el-Ma'lûf tarafından yayımlanmıştır (bk. HUSRÎ, Ali b. Abdülganî). İbn Zeydûn'un "Nûniyye"sine nazîreleri de Muhammed Bûzîne Nûniyyetü İbn Zeydûn ve muʿârażâtühâ adlı koleksiyonunda toplamıştır (Tunus 1995). Bûsîrî'nin Ḳaṣîdetü'l-Bürde'si bedîiyyât türü kasidelere model olmuş, eski ve yeni şairler tarafından taklit edilmiştir. Muhammed Bûzîne bunların birçoğunu Ḳaṣîdetü'l-bürde ve muʿârażâtühâ ismiyle bir araya getirmiştir (Tunus 1994).

Endülüs ve Mağrib şiirinde nazîre geleneği yaygındır. Özellikle Doğulu şairlerin meşhur şiir ve eserlerine onları aşmak amacıyla nazîreler yazılmıştır. İbn Hafâce de Mütenebbî, Ebû Muhammed İbn Sâre gibi şairlerin bazı şiirleri için nazîreler düzenlemiştir (Dîvân, s. 105-106, 283-284, 358-359, 366-367). Onun bilhassa nazîre yapmak için Doğulu şairlerden iktibas ettiği dizeleri içeren muzammen türü şiirleri meşhurdur. Endülüslü yahudi şairleri de Doğu Arap şiirini taklit etmiş, Moïse ben Ezra, Mütenebbî'nin "Hummâ" adlı şiiri için nazîre kaleme almıştır.

VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren nazîre müveşşah şairlerinde bir halk sanatı formunu almış (Hartmann, s. 227-228); özellikle Doğulu şairlerce Endülüs müveşşahlarına çok sayıda nazîre yazılmıştır. Safedî Tevşîʿu't-tevşîḥ'inde (s. 33-186) Endülüs, Mağrib, Mısır ve Suriyeli müveşşah şairlerinin bazı şiirleriyle bunların nazîrelerine yer vermiştir. Nevâcî ʿUḳūdü'l-leʾâl'inde, Endülüs ve Mağrib müveşşahları ile zecellerine Doğulu şairlerce yazılan bazı nazîreleri toplamıştır. Ayrıca bazı Arap müveşşahları İbrânî edebiyatında taklit edilmiştir.

Mensur edebî eserlere nazîre yazan müellifler de vardır. İbnü'l-Hebbâriyye'nin Kelîle ve Dimne'yi taklit ettiği 2000 beyitlik Kitâbü'ṣ-Ṣâdiḥ ve'l-bâġim'iyle Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin aynı eseri taklit ettiği Risâletü'ṣ-Ṣâhil ve'ş-şâḥic'i ve İbn Abdülgafûr el-Kelâî'nin bu esere yazdığı nazîre olan es-Sâciʿa ve'l-ġırbîb'i bunlardan bazılarıdır. Ayrıca Bedîüzzamân el-Hemedânî ile Harîrî'nin "makamat"larını taklit eden birçok eser kaleme alınmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm, kendisinin dengi veya benzeri olacak bir kitap yahut on sûre veya

bir sûre telif etmeleri konusunda, onun beşer sözü olduğunu iddia eden muhaliflerine meydan okumuş ve bunu yapamayacaklarını beyan etmiştir (el-Bakara 2/23-24; Hûd 11/13; el-İsrâ 17/88). Bununla birlikte belâgat, fesahat, ifade, üslûp güzellikleriyle ilgili olarak sayıları az da olsa Kur'an'ın taklit ve nazîrelerine teşebbüs edenler görülmüştür. Başta yalancı peygamberler olmak üzere bazı edip, şair ve filozoflar ilham ürünü iddiasıyla veya edebî sanat eseri olarak nazîreler ortaya koymuş, ancak lafız itibariyle tumturaklı fakat anlam bakımından çelişkiler içeren bu sözler gülünç hezeyanlar olmaktan öteye geçememiştir. Yemâme'de peygamberlik iddiasında bulunan Müseylimetülkezzâb ve aynı dönemde el-Cezîre'de Benî Tağlib arasında peygamberliğini ilân eden Secâh ile müşriklerin ileri gelenlerinden Nadr b. Hâris'e ait bazı taklit parçaları aktarılmaktadır.

İbnü'l-Mukaffa'a nisbet edilen, Kur'an ve İslâm inançlarına karşı Maniheizm'i savunan Muʿârażatü'l-Ḳurʾân'ın ona ait olması şüphelidir. Eserin İbnü'l-Mukaffa' gibi bir edipten beklenen edebî muâraza yerine cedelci ve savunmacı bir üslûp taşıması, bir Maniheizm müdâfiince

yazılarak İbnü'l-Mukaffa'a nisbet edildiği izlenimini vermektedir (bk. İBNÜ'l-MUKAFFA'). Onun ed-Dürretü'l-yetîme (el-Edebü'l-kebîr) adlı eserinin Kur'an'a nazîre için yazıldığı iddiası muhteva açısından mümkün görünmemektedir.

Ünlü şair Mütenebbî'nin on yedi yaşında iken Semâve çölündeki bedevîler arasında peygamberliğini ilân ettiği ve Kur'an'ın Mekke dönemine ait bazı âyetlerine nazîre yazdığı iddia edilir. Kaynaklarda yer alan bazı parçalar (meselâ bk. Hatîb, IV, 104 vd.; Yûsuf el-Bedîî, s. 55 vd.; Blachere, s. 67) Mütenebbî lakabının yerleşmesinden sonra onun adına uydurulmuş gibi görünmektedir (bk. MÜTENEBBÎ). Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin el-Fuṣûl ve'l-ġāyât fî temcîdillâhi ve'l-mevâʿiẓ adlı eserinin de Kur'an'a nazîre olarak yazıldığı ileri sürülmüştür. Orijinal bir yöntemle telif edilen, Allah'a övgü ve öğütlere dair olan "rec'" başlıklı asıl metinlerle açıklama kısımları dönüşümlü olarak devam eden eserin özellikle bu açıklamalarında sözlük, edebiyat, aruz, nahiv, sarf, tarih, hadis, fıkıh, astronomi ve astroloji gibi ilimlere dair zengin bilgiler yer alır. Eserde Kur'an üslûbunu andıran bazı sembolik anlatımlarla kâhin secilerine benzeyen kısımların bulunması Kur'an'a nazîre olarak telif edildiği ithamına yol açmış ve bilhassa onu çekemeyenler tarafından tarih boyunca asıl adı tahrif edilerek el-Fuṣûl ve'l-ġāyât fî muʿârażâti's-süver ve'l-âyât şeklinde anılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ʿarż", "ḥky", "ḥẕv", "ḳld", "ms̱l", "nẓr" md.leri; Hâtimî, Ḥilyetü'l-muḥâḍara (nşr. Ca'fer el-Kettânî), Bağdad 1979, II, 28 vd.; Hattâbî, Beyânü iʿcâzi'l-Ḳurʾân (S̱elâs̱ü resâʾil fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân içinde, nşr. Muhammed Halefullah - M. Zağlûl Sellâm), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 53; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî (nşr. Emîn el-Hûlî), Kahire 1380/1960, XVI, 222; Ebü'l-Alâ el-Maarrî, el-Fuṣûl ve'l-ġāyât fî temcî-dillâh ve'l-mevâʿiẓ (nşr. Mahmûd Hasan Zenâtî), Beyrut 1982, neşredenin girişi, I, h-v; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IV, 104 vd.; Abdülkāhir el-Cürcânî, Delâʾilü'l-iʿcâz (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1404/1984, s. 259-260, 467-473; İbn Hafâce, Dîvân (nşr. Seyyid Gāzî), İskenderiye, ts. (Münşeâtü'l-maârif), s.

105-106, 283-284, 358-359, 366-367; Abbas b. Ali es-San‘ânî, er-Risâletü’l-ʿascediyye (nşr. Abdülmecîd eş-Şerefî), Tunus 1396/1976, s. 56; Safedî, Tevşîʿu’t-tevşîḥ (nşr. Elbîr Habîb Mutlak), Beyrut 1966, s. 33-186, 397 vd.; Yûsuf el-Bedîî, eṣ-Ṣubḥu’l-münebbî ʿan ḥayṡiyyeti’l-Mütenebbî (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire 1994, s. 55-59; M. Hartmann, Das Muwaššaḥ, Weimar 1897, s. 227-228; R. Blachère, Un poète arabe du IVe siècle de l’hégire (Xe siècle de J.-C.): Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbī, Paris 1935, s. 67; Ahmed eş-Şâyib, Târîẖu’n-neḳāʾiż, Kahire 1954, s. 6-8; G. E. von Grunebaum, Kritik und Dichtkunst, Wiesbaden 1955, s. 112-120; E. Wagner, Abū Nuwās, Wiesbaden 1965, s. 246 vd., 333 vd.; S. M. Stern, Hispano-Arabic Strophic Poetry, Oxford 1974, s. 45-49; İhsan Abbas, Târîẖu’n-naḳdi’l-edebî ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1978, s. 509 vd.; J. van Ess, “Some Fragments”, Studia Arabica et Islamica, Beirut 1981, s. 151-163; Muhammed Bûzîne, Ḳaṣîdetü’l-Bürde ve muʿârażâtühâ, Tunus 1994, tür.yer.; a.mlf., Ḳaṣîdetü Bânet Süʿâd ve muʿârażâtühâ, Tunus 1994, tür.yer.; a.mlf., Nûniyyetü İbn Zeydûn ve muʿârażâtühâ, Tunus 1995, tür.yer.; Ahmed Matlûb, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Beyrut 1996, s. 628-629; Saîd es-Seyyid Ubâde, el-Fehârisü’l-mufaṣṣala, Kahire 1999, s. 12-13; U. Haxen, “The Muʿāraḍa Concept”, al-Andalus, XLIII, Madrid 1978, s. 113-124; A. Schippers, “Muʿāraḍa”, EI² (Fr.), VII, 262-263.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

“Bir şairin manzum bir eserine başka bir şair tarafından aynı vezin ve kafiyede yazılan şiir” diye tanımlanan nazîre ve nazîre yazmak yerine tanzîr ve tanzîr etmek yanında nazîre deme, cevap deme, cevap verme tabirleri de kullanılmış, nazîre yazana nazîre-gû, nazîre-perdâz denilmiş, model olarak alınan şiirin tam zıddını ortaya koymaya da nakîza adı verilmiştir. Ancak Câhiliye dönemi Arap şiirinde çok yaygın olan nakîza Türk şiirinde rağbet görmemiştir.

Diyarbakırlı Berdahî’nin Türk diliyle yazılmış en eski belâgat kitabı sayılan Kitâbü Câmii’l-envâi’l-edebi’l-Fârisî adlı eseriyle Sürûrî’nin Bahrü’l-maârif’inde, nazîreyle esas alınan şiir arasında mâna bütünlüğünün de

bulunması gereği vurgulanmaktadır.

Nazîrenin Berdahî'deki “ta‘bîr-i uhrâ” ile yani, yeni bir söyleyiş ve eda ile yazılması şartını Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi de “ta‘bîr-i âher” lafzıyla zikreder (Tolasa, XXIV-XXV [1986], s. 379). Mükemmel Osmanlı Lugati'nde buna “müsabaka kastı” ilâve edilmiştir. Gibb ise nazîrenin sadece tek kafiyeli manzumelerle ilgili bir terim olduğu, uzun mesnevilere yazılan “benzer”lere “cevap” denildiği görüşündedir (HOP, I, 100). Nazîre mecmualarında vezni, redifi veya kafiyesi, tanzîr edilen şiirden farklı olan örneklere rastlanılması bu tariflerin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Türk edebiyatında hemen her nazım türündeki şiirler tanzîr edilmekle beraber nazîre en çok gazel ve mesnevi şekillerinde yazılmıştır. Nazîrelerin gazel üzerine yoğunlaşmasının sebebini gazelin klasik dönem şairlerinin şiir kudretini ispata en yatkın tarz olmasında, mesnevide ise bilhassa Nizâmî-i Gencevî'nin Ḫamse'sine nazîre yazmanın Türk şairleri arasında âdeta bir gelenek haline gelmesinde aramak gerekir. Daha az olmakla beraber kasideler ve musammatlar da tanzîr edilmiştir. Hatta divan ve sözlük gibi eserlere bütünüyle nazîre yazıldığı görülmektedir. Nazîre mecmualarında, özellikle Eğridirli Hacı Kemal'in Câmiu'n-nezâir'inde gazelin murabba ile, kasidenin gazelle, gazelin kasideyle tanzîri gibi nazım örnekleri yer alır.

Türk edebiyatına İran şiirinden intikal eden nazîre için daha çok “cevap” kelimesi kullanıldığı gibi özellikle Timurlular devrinde “tetebbu‘” ve “istikbal” kelimelerine de rastlanmaktadır (Feldman, XXI/2 [1997], s. 42). Nitekim Ali Şîr Nevâî'nin Mecâlisü'n-nefâis'inde de tetebbu kelimesinin daima nazîre mânasında kullanıldığı görülmektedir. Sık olmamakla birlikte Anadolu sahası Türk şairleri ve tezkire yazarları da bu iki tabiri kullanmışlardır.

Nazîrenin, tanımından pratikte kullanılışına kadar problemli bir kavram olduğunu söylemek mümkündür. Bazı retorikçilerle edebiyat tarihçilerine göre bir şiirin nazîre sayılabilmesi için esas alınan şiirle aynı vezin ve kafiyede olması yeterliyken bazılarına göre aralarında ifade ve konu birliği de aranır. Bazılarına göre de nazîre esas şiiri her bakımdan geçmeli veya en

azından onun seviyesine ulaşabilmelidir. Ancak nazîreyi taklit, nazîre yazıcılığını da

taklitçilik olarak kabul etmek doğru değildir. Ayrıca nazîrecilik şairlerin yetişmesinde önemli bir mektep olmuştur. Nazîre mecmualarında yer alan bütün şiirlerin gerçekten nazîre olup olmadığı veya belirtilen şiire nazîre diye yazılıp yazılmadığı konusu ayrı bir konudur. Nazîre mecmualarında model şiir diye gösterilen şiirin gerçekten o kafiye veya redifte ilk şiir olup olmadığı meselesi de önemli problemlerdendir. Dolayısıyla edebiyat tarihinin değerli kaynakları arasında yer alan bu mecmuaların ihtiyatla kullanılması gerekir.

Bir kısım nazîrelerde şiirin nazîre olduğu bilhassa matla‘ beyitlerinde belirtilmektedir. Bir başka özellik de nazîrelerde model alınan şiirde kullanılan atasözü, deyim, vecize, kelâmıkibar, ayrıca iktibas veya tazmin yoluyla alınmış meşhur bir mısra gibi söz kalıplarının aynen tekrarlanmasıdır. Nazîrelerde daha ziyade meşhur şairlerin / şiirlerin tanzîr edilmesinin esas sebebi onları geçme arzusu olmakla birlikte üstatları tâzim için de nazîreler kaleme alınmış, böylece bir taraftan “temrin” de yapılmıştır. Öte yandan Türk edebiyatında yer edinememiş birçok şairi nazîre yazmaya iten en önemli sebeplerden birinin daha önceden ortaya konmuş hazır kalıplara sığınma arzusu olduğu söylenebilir. Bilhassa XVIII ve XIX. yüzyıl şairlerinin nazîrelerinde bu husus hissedilmektedir. Sebep ne olursa olsun sonuçta tanzîr edilen şiire özenme ve öykünme esastır. Nazîreler beğeni ve hayranlık yanında hırs veya kıskançlık yüzünden üstünlük iddiasına da dayanabilir.

Şark edebiyatlarında nazîre derleyiciliği bir tür gelenek halini almıştır. Umumiyetle şiirden iyi anladıkları kabul edilen bu derleyiciler şiirleri “mecmûa-i nezâir”lerde bir araya getirmişlerdir. Bu mecmualar daha çok vezin esas alınmak üzere alfabe sırasına göre düzenlenmiştir. Çeşitli devirlerde rağbet gören şairler ve şiirleriyle bunların etkileri, şiir anlayışları, eğilimleri, zevkleri, işledikleri konular, kafiye, redif, vezin tercihleri nazîre mecmualarından öğrenilmektedir. Diğer taraftan adına kaynaklarda rastlanmayan bazı şairlerin tanınmasına imkân sağlamaları yanında bunlarda şairlerin divanlarına girmemiş şiirlerine de rastlanır. Nazîre mecmuaları sayesinde şairler arasında arkadaşlık, hemşehrilik, akrabalık,

aynı tarikata mensubiyet, meslektaşlık gibi sosyal etkileşimleri de tesbit etmek mümkündür.

Türk edebiyatında bilinen ilk nazîre mecmuası Ömer b. Mezîd'in 840 (1437) yılında derlediği Mecmûatü'n-nezâir'dir (haz. Mustafa Canpolat, Ankara 1982, 1995). XVI. yüzyılda oldukça yaygınlaştığı anlaşılan bu mecmuaların derleyeni bilinen ikinci örneği Eğridirli Hacı Kemal'in 918'de (1512) hazırladığı, içinde 266 şairin 3140 şiiri bulunan Câmiu'n-nezâir'dir. Aynı yüzyıla ait Edirneli Nazmî'nin Mecmau'n-nezâir'i, 357 şairin 5527 şiirini bir araya getirmektedir. Derleyicisinin adıyla anılan Pervâne Bey Mecmuası 968'de (1560-61) hazırlanmış hacimli bir eserdir. Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı (nr. 2456), 170 şairin 761 gazelini ihtiva eden mecmuanın eserde yetmiş şiiri bulunan Hayretî tarafından derlendiği sanılmaktadır. XVII. yüzyılda düzenlenen Budinli Hisâlî'nin Metâliu'n-nezâir'inde şiirlerin sadece matla' beyitleri bulunmaktadır.

Tek nüshası Millî Kütüphane'de mevcut (nr. 8839), XV. yüzyılda derlenmiş olması kuvvetle muhtemel bir nazîre mecmuasının varlığından son yıllarda haberdar olunmuştur (Mermer, sy. 56 [2002], s. 75). Sondan eksik olan bu mecmuada sadece yedi şairin nazîreleri yer almaktadır. Bunların dışında bazı kütüphanelerde derleyeni bilinmeyen nazîre mecmuaları vardır. Derleyeni belli olan, fakat nüshası ele geçmeyen nazîre mecmualarından biri de Ahdî'nin Gülşen-i Şuarâ'sında zikredilen (TSMK, Hazine, nr. 1303, vr. 87a) İstanbullu Sabrî'nin Câmiu'n-nezâir'idir. Ali Emîrî Efendi'nin bir nazîre mecmuası olarak hazırlamaya başlayıp Tarih ve Edebiyat Mecmuası'na eklediği Vesâiku'l-âsâr'da yer alan beyitler arasında nazîre olmayanlar da vardır. Müellifin otuz cilt olacağını haber verdiği bu eserin (Ali Emîrî, sy. 6 [1334], s. 119) sadece üç fasikülü çıkabilmiştir. Kimin tarafından düzenlendiği bilinmeyen nazîre mecmualarına İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 739, 2955), Süleymaniye (Hasan Hüsnü Paşa, nr. 894.35), Yapı ve Kredi Bankası (nr. 15913) kütüphanelerindeki mecmualar örnek gösterilebilir. Öte yandan kütüphanelerde "mecmua" başlığı altında tasnif edilmiş yazmalar arasında başka nazîre mecmualarının bulunması da mümkündür.

Türk edebiyatında nazîreye benzeyen başka şiir türleri de vardır, bunlardan en yaygını tahmîslerdir. Tahmîs, terbî', taştîr, tesdîs gibi nazım şekilleri, bir

şairin umumiyetle gazelinin her bir beytini aynı vezin ve kafiyede anlamca onu bütünlemek üzere dörder, beşer, altışar … bendlik musammatlar haline dönüştürmekten ibarettir. Çok bilinen bir şiiri model alarak onunla aynı vezin ve kafiyede fakat mizahî tarzda yazılmış şiir demek olan tehzîl özellikle XIX ve XX. yüzyıl şairlerinde görülmektedir. Öte yandan müşterek şiir söyleme geleneğinin tehzilcilik gibi XIX ve XX. yüzyıl şairleri arasında rağbet görmesi dikkat çekicidir. Tazmîn ile, Türk şiirinde pek kullanılmamış olmakla birlikte nakīza ve selhi de nazîreye benzer şiirler arasında değerlendirmek mümkündür (Köksal, s. 239-249). Türk edebiyatında nazîre yazan şairler arasında şiirlerinin üçte biri nazîre olan Karamanlı Nizâmî, nazîrede usta sayılan Kefevî Hüseyin Efendi, Leylâ Hanım, kendi şiirlerine nazîre yazan Muallim Nâci, ayrıca Necâtî Bey ve Nedîm sayılabilir.

Cumhuriyet devrinde dahi, dönemin kimi şairleri tamamen eski tarzda nazîreler kaleme alarak geleneği bir anlamda devam ettirmişlerdir. Fazıl Ahmet Aykaç, Halil Nihat Boztepe, Necdet Rüştü Efe, Orhan Seyfi Orhon, Yusuf Ziya Ortaç gibi bazı şairler “tehzîl”leriyle -farklı bir mecrada da olsa- bu geleneği devam ettiren isimlerdir.

Türk halk şiirinde bazı şairler, diğer şairlerle aynı ayak ve ölçüde şiirler söylemişlerse de bir nazîrecilik geleneğinden söz etmek mümkün değildir. Bununla beraber aruzla yazan bir kısım halk şairlerinin

bazı şiirleri tanzîr ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim XVII. yüzyıl şairlerinden Âşık Ömer’in şiirlerine çağdaşı Gevherî’den başlamak üzere birçok şair nazîre yazmıştır. Âşık Ömer de Râsih’in “üstüne” redifli gazelini tanzîr etmiştir (Ergun, s. 71). Kayıkçı Kul Mustafa’nın şiirlerine Âşık Ömer ve özellikle çok etkilendiği Gevherî nazîre yazmıştır (Eren, s. 62-67). Âşık şiiri içinde önemli yeri olan atışma ve karşılaşmalar nazîreye benzetilebilirse de çoğunlukla irticâlen yapılmaları, oluşum sebebi, ortaya konuş şekli ve amaçları bakımından nazîreden farklıdır. Bu tür şiirlerin divan şiirinde münâzara ile ilişkilendirilmesi daha doğru olur.

BİBLİYOGRAFYA

Gibb, HOP, I, 99-100; Sadettin Nüzhet Ergun, Âşık Ömer, İstanbul, ts., s. 71-83; Hikmet İlaydın, Türk Edebiyatında Nazım, Ankara 1951, s. 104; Hasan Eren, Türk Saz Şairleri Hakkında Araştırmalar, Ankara 1952, s. 62-67; Nihad Sami Banarlı, Büyük Nazîreler: Mevlid ve Mevlid'de Millî Çizgiler, İstanbul 1962, s. 7; W. G. Andrews, An Introduction to Ottoman Poetry, Minneapolis 1976, s. 166; a.mlf., "Starting Over Again: Some Suggestions for Rethinking Ottoman Divan Poetry in the Context of Translation and Transmission", Translations: (Re)shaping of Literature and Culture (ed. Saliha Paker), İstanbul 2002, s. 15-40; Cem Dilçin, Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 269-273; a.mlf., "Gazel", TDl., sy. 415-417, s. 78-245; Haluk İpekten, Eski Türk Edebiyatı: Nazım Şekilleri, Ankara 1985, s. 21; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi I, Ankara 1988, s. 167-169; İskender Pala, "Türk Edebiyatında Tehziller ve Argo Kelimelerin Edebiyata Yansıması", Uluslararası Türk Dili Kongresi 1988 (26 Eylül 1988 - 3 Ekim 1988), Ankara 1996, s. 363-381; Edirneli Nazmî, Mecmaü'n-Nezâir: İnceleme-Tenkitli Metin (haz. M. Fatih Köksal, doktora tezi, 2001), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, hazırlayanın girişi, I, 2-81; M. Fatih Köksal, "Nazire Kavramı ve Klâsik Türk Şiirinde Nazire Yazıcılığı", Diriözler Armağanı: Prof. Dr. Meserret Diriöz ve Haydar Ali Diriöz Hatıra Kitabı, Ankara 2003, s. 215-290; Tevfik Fikret, "Nazîreperdâzlık", SF, sy. 263 (1312), s. 34-35; Ali Emîrî, "Muazzam Bir Esere Teşebbüs", Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası, sy. 6, İstanbul 1334, s. 118-122; Mustafa İsen, "Divan Şiirinde Nazire Geleneği", Mavera, sy. 54, İstanbul 1981, s. 24-26; Harun Tolasa, "18. yy.'da Yazılmış Bir Divan Edebiyatı Terimleri Sözlüğü: Müstakimzâde'nin Istılâhâtü'ş-şi'riyye'si II", TDED, XXIV-XXV (1986), s. 363-379; E. G. Ambros, "Naẓīre, The Will-o'-the wisp-of Ottoman Dīvān Poetry", WZKM, LXXIX (1989), s. 57-65; Hüseyin Ayan, "Bir Nazire Mecmûası", MÜTAD, sy. 7 (1993), s. 111-118; W. Feldman, "Imitatio ... in Ottoman Poetry: Three Ghazals of the Mid-Seventeenth Century", TSAB, XXI/2 (1997), s. 41-58; Asgar Dilberîpûr, "Türk Edebiyatında Nizâmî'nin Takipçileri ve Hamse'sine Nazire Yazanlar" (trc. M. Fatih Köksal), Türklük Bilimi Araştırmaları, sy. 8, Sivas 1999, s. 199-238; Kâzım Yetiş, "XVI. Yüzyıl Başında Yazılmış Bir Kavâid-i Şiiriyye Risalesi", TDED, XXIX (2000), s. 294-307; Hasan Aktaş, "Nazirecilik Geleneği ve Çağdaş Şiirimizin

Ufukları”, Hece, sy. 53-55, Ankara 2001, s. 282-294; Ahmet Mermer, “XV. Yüzyılda Yazılmış Bilinmeyen Bir Nazire Mecmuası ve Aydınlı Visâlî’nin Bilinmeyen Şiirleri”, Millî Folklor, sy. 56, Ankara 2002, s. 75-94; Kenan Akyüz, “Nazîre”, TA, XXV, 160-161; “Nazîre”, TDEA, VI, 544-545; Ömer Faruk Akün, “Divan Edebiyatı”, DİA, IX, 398-409.

M. Fatih Köksal

FARS EDEBİYATI.

Fars edebiyatında nazîre karşılığında istiḳbâl, cevâb, tazmîn gibi terimler kullanılmış, istikbal bazan istiâne, bazan tazmîn ile aynı kabul edilmiştir. Bazıları ise istiâneyi bir beyitten fazla olan tazmin diye nitelendirmiştir. İstikbal karşılığı olarak derc de kullanılmıştır. Şairlerin söz söylemedeki yaratıcılığı ve bunu ispattaki ısrarları onları kendilerinden önceki bir şairin ele aldığı konuyu yeniden nazmetmeye, o şiire nazîre yazmaya sevketmiştir. Bir şiir veya manzumeye esas olan konu halk tarafından kabul görüp beğenildiğinde şairler, kendi edebî kudret ve kabiliyetini ortaya koymak amacıyla o şiire nazîre yazmaya yönelmişlerdir. Rakibi mağlûp etmek, muasırları ve halefi olacak kavgacı şairleri şiir meydanından atmak için bazı şairler kendilerini güç kafiye ve redifler kullanmaya zorlar veya şiirde kullanılması ve bir araya getirilmesi güç kelimeleri seçerek edebî sanatlarla ve kelimelerle oynar, kasidesinin sonunda da bundan dolayı kendini över. Cemâleddîn-i İsfahânî “âteş” redifli kasidesinde Eşref-i Gaznevî ve Reşîdüddin Vatvât’ı hedef alır. Zahîr-i Fâryâbî “gevher” redifli kasidesinde şairleri bu redifle şiir söylemeye davet eder. Kemâleddîn-i İsfahânî, Zahîr’in kasidesine cevap olarak yazdığı nazîrede kendisinin ondan üstün olduğunu söyler. Abdülvâsi-i Cebelî’nin leff ü neşr sanatıyla yazdığı kasidesine Emîr Hüsrev-i Dihlevî cevap / nazîre yazmıştır. Nazîrî-i Nîşâbûrî gibi bazı şairlerin kasidelerinin çoğu üstatlarının şiirlerine nazîre niteliğindedir.

Kafiye ve redif arasındaki irtibatı korumak, redifle uyumlu mazmunları ortaya çıkarmak zor olduğundan bazı şairler nazîrelerinde başarılı olamamışlardır. Sabâ-yı Kâşânî “âfitâb” redifli kasidesinin sonunda, bu güçlüğü aşarken gösterdiği başarıdan dolayı kendini övmüştür. Bazan da memduhlar şairleri birbirine karşı kışkırtıp nazîre düzenlemeye teşvik

etmişlerdir. Mes‘ûd-i Sa’d-i Selmân, Hakîm-i Râşidî’nin zor bir vezinle yazdığı ve filleri vasfedip şahı methettiği kasidesine nazîre yazmış, içinde onun ustalığını ve maharetini de belirtmiştir.

Bir kısım şairler bir başka şairi överken şiirin bazı türlerinde onun yeteneğinin az olduğunu ima etmiş, bunu kabullenmeyen şair ise bu türde de kabiliyetini ispat etmek için nazîre yazmıştır. Sa‘dî-i Şîrâzî’nin edebî yetkinliğini dile getirmek isteyen bir kişinin destan türünün artık sona erdiğini söylemesi üzerine Sa‘dî, bu konuda da maharetini ispat için âdeta Firdevsî ile kavgaya tutuşur gibi onun tarzında şiir söylemiştir. Yine Sabâ-yı Kâşânî, Şehinşâhnâme’sinde Firdevsî’den saygı ile söz etmesine rağmen muâraza kastının olduğu da açıktır.

Fars edebiyatında Firdevsî’nin Şâhnâme’si ve özellikle Nizâmî-i Gencevî’nin Ḫamse’si türlerinin en güzel eserleri olduğundan bunlara çeşitli nazîreler yazılmıştır. Nizâmî’nin Ḫamse’sini oluşturan mesnevilere Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Hâcû-yi Kirmânî, Şemseddin Kâtibî, Abdurrahman-ı Câmî, Hâtifî, Feyzî-i Hindî gibi tanınmış şairler nazîre düzenlemiştir. Türk edebiyatındaki hamselerin çoğu Nizâmî, Emîr Hüsrev ve Câmî’nin mesnevilerine nazîre veya cevap niteliğinde yahut bunlardan tercüme yoluyla kaleme alınmıştır.

Manzum eserlerin dışında örnek kabul edilen mensur eserlere de nazîreler yazılmıştır. Bunlardan en önemlisi Sa‘dî’nin Gülistân’ıdır. Gülistân yazıldığından itibaren birçok yazar ve şairin ilgisini çekmiş, gerek tertip gerekse muhteva ve üslûp açısından nazîreleri kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Muînüddîn-i Cüveynî’nin Nigâristân’ı, Ubeyd-i Zâkânî’nin Aḫlâḳu’l-eşrâf’ı, Mecd-i Hafî’nin Ravża-i Ḫuld’ü (Ḫâristân), Câmî’nin Bahâristân’ı, Kemalpaşazâde’nin Nigâristân’ı, Kaânî-i Şîrâzî’nin Perîşân’ı, Rızâ Kulı Han Hidâyet’in Riyâżü’l-muḥibbîn’i, Ali Ekber-i Ferâhânî’nin Bahâristân ile Ḫâristân’ı ve Edîb-i Kirmânî’nin Ḫâristân’ı sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Râdûyânî, Tercümânü'l-belâġa (nşr. Ahmed Ateş), İstanbul 1949, s. 103-104; Reşîdüddin Vatvât, Ḥadâʾiḳu's-siḥr fî deḳāʾiḳi'ş-şiʿr (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1362 hş., s. 72; Zeynelâbidîn Mü'temen, Taḥavvül-i Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1352 hş., s. 77; a.mlf., Şiʿr u Edeb-i Fârsî, Tahran 1364 hş. s. 273-279; Celâleddin Hümâî, Fünûn-ı Belâġat ve Ṣanâʿât-ı Edebî, Tahran 1354 hş., s. 217-219, 403; Necef Kulî Mirzâ, Dürre-i Necefî (nşr. Hüseyin Âhî), [baskı yeri yok] 1362 hş., s. 210-211; Ebü'l-Ḳāsım Râdfer, Ferheng-i Belâġ-ı Edebî, Tahran 1368 hş., I, 111, 371-372; II, 1150; Abbâspûr, "İstiḳbâl", Ferhengnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381 hş., II, 86; a.mlf., "Tażmîn", a.e., II, 372.

Mustafa Çiçekler

NAZÎRÎ

(نظيري)

Mirzâ Muhammed Hüseyn-i Nîşâbûrî (ö. 1021/1612)

İranlı şair.

Aslen Cüveynli olup Nîşâbur'da doğdu. Gençlik yıllarından itibaren bir yandan ticaretle uğraşırken bir yandan da eğitim aldı. Genç yaşta söylediği şiirlerle adını duyurdu. Ticaret dolayısıyla gittiği Azerbaycan'da ve Irâk-ı Acem'de nazîreleriyle dikkat çekti. Kâşân'da ikameti sırasında Hâtim-i Kâşî ve Fehmî-yi Kâşânî gibi dönemin ünlü şairleriyle tanıştı. Muhtemelen 992 (1584) veya 993 (1585) yılında çıktığı Hindistan yolculuğunda Agra'da göRüştüğü Hân-ı Hânân Abdürrahim Han'a bir kaside sunarak onun mülâzımları arasına girdi. Ardından Ekber Şah ve oğullarına methiyeler yazmakla birlikte hâmisi Abdürrahim Han'ın yanından ayrılmadı. 1002'de (1594) yaptığı hac yolculuğu sırasında soyguncular bütün mal varlığını elinden alınca hacca gitmekte olan Ekber Şah'ın kardeşi Hân-ı A'zam'a yazdığı methiye karşılığında nâil olduğu câize ile seyahatini tamamlayabildi. Hacdan sonra Ahmedâbâd'a gitti ve orada inzivaya çekildi. Bir rivayete göre burada ticaret hayatına devam etti. 1014 (1605) yılında tahta geçen Cihangir şöhretini duyduğu Nazîrî'yi sarayına çağırdı. Yeni hükümdara methiyeler yazan Nazîrî uzun bir süre onun yanında kaldı. 1020'de (1611) Ahmedâbâd'a geri döndü ve aynı yıl divanını Abdürrahim Han'ın kütüphanesine vermek için Agra'ya gidip geldi. Ölümü için 1021 (1612), 1022 ve 1023 gibi tarihler verilirse de vefatına düşürülen bir tarihten 1021'de Ahmedâbâd'da öldüğü anlaşılmaktadır.

Bütün nazım şekillerini deneyen Nazîrî daha çok kaside ve gazelde kendini gösterdi. Şiir sanatındaki gücü açısından Örfî-i Şîrâzî ile boy ölçüşürdü. Horasan üslûbunun eski şiir ustaları Evhadüddîn-i Enverî, Hâkānî-i Şirvânî, Sa'dî-i Şîrâzî, Hâfız-ı Şîrâzî ve Baba Figânî'den etkilendi. Kasidelerinin çoğu eski üstatların kasidelerine nazîre niteliğindedir. Kuvvetli hayal gücü ile geliştirdiği yeni mazmunlar ve bunları başarıyla kullanması,

cümlelerindeki sağlamlık, derin anlamlı ve çoğu felsefe ağırlıklı kavramları rahat ifade edişi, zaman zaman tasavvufî düşünceleri âşıkane mazmunlar ardına gizlemesi şiirlerinde göze çarpan belli başlı özelliklerdir. Şîa'ya mensup bir şair olarak on iki imam için yazdığı methiye ve mersiyelerin yanı sıra tevhid ve na't olarak söylediği kasideler de şiirleri arasında büyük bir yekün tutar. Yaklaşık 10.000 beyti bulan divanı kaside, gazel, terkîbibend, kıta ve rubâîlerden oluşmaktadır. Gazelleri 5000 beyit civarındadır. Divanı Hindistan (Leknev 1874, 1921; Lahor 1928) ve İran'da (nşr. Müzâhir-i Musaffâ, Tahran 1340 hş.) neşredildiği gibi gazelleri de ayrıca basılmıştır (Lahor 1920, 1343/1924; Leknev 1924, 1925; Lahor 1932, 1935; Allahâbâd 1926). Nazîrî'nin divanının Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı (Revan Köşkü, nr. 1010), 1037'de (1628) istinsah edilmiş müzehhep serlevhalı bir nüshası vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Nazîrî, Dîvân-ı Naẓîrî-i Nîşâbûrî (nşr. Müzâhir-i Musaffâ), Tahran 1340 hş.; Emîn-i Ahmed-i Râzî, Heft İḳlîm, [baskı yeri ve tarihi yok] (Kitâbfurûşî-yi Ali Ekber İlmî), II, 275-282; Lutf Ali Beg, Âteşkede (nşr. Ca'fer-i Şehîdî), Tahran 1337 hş., s. 711-738; Rızâ Kulı Han Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ (nşr. Müzâhir-i Musaffâ), Tahran 1339 hş., II, 48-49; Şiblî Nu'mânî, Şiʿrü'l-ʿacem (trc. M. Takī Fahr-i Dâî-yi Gîlânî), Tahran 1363 hş., III, 112-138; Muhammad Abdul Ghani, A History of Persian Language and Literature at the Mughal Court, Allahabad 1930, III, 67-103; Fahrüzzamân-ı Kazvînî, Meyḫâne (nşr. Muhammed Şefî'), Lahor 1926, s. 524-531; Kudretullah Han Gûpâmevî, Netâyicü'l-efkâr, Bombay 1336 hş./1957, s. 713-718; Safâ, Edebiyyât, V, 897-916; Münzevî, Fihrist, III, 2578-2581; Mevlevî M. Muzaffer Hüseyin Sabâ, Teẕkire-i Rûz-i Rûşen (nşr. M. Hüseyin Rüknzâde-i Âdemiyyet), Tahran 1343 hş./1964, s. 837-841; Karatay, Farsça Yazmalar, s. 283; Rızâzâde Şafak, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 1352, s. 576-577; Ahmed Temîm Dârâyî, ʿİrfân u Edeb der ʿAṣr-ı Ṣafevî, Tahran 1372 hş., I, 456-468; Munibur Rahman, "Naẓīrī", EI² (İng.), VII, 1054-1055.

Mehmet Kanar

NAZM

(bk. ŞİİR).

NAZMÎ

(bk. EDİRNELİ NAZMÎ).

NAZMİ EFENDİ, Hüseyin

(1896-1991)

Kādirî şeyhi.

İstanbul Eyüp'te doğdu. İslâmbey mahallesi Evlicebaba Mescidi sokağındaki Hâkî Baba Kādirî Dergâhı şeyhi Sâdeddin Efendi'nin oğludur. Aslen Kastamonu Tosyalı olup soyu Kādiriyye tarikatının pîri Abdülkādir-i Geylânî'ye ulaştığı için Ceylan (Geylân) unvanıyla tanınan babası, tarikatın Mustafa Âhî Efendi'ye (ö. 1208/1794) nisbet edilen Âhiyye kolunun tanınmış şeyhlerindedi.

Tekke ortamında büyüyen Hüseyin Nazmi dinî bilgileri tekke çevresinde öğrendi ve hıfzını tamamladı. Eyüp İdâdî ve Rüşdiyesi'nden mezun oldu. I. Dünya Savaşı yıllarında Eyüp İplikhane Kışlası'nda tabur imamı olarak görev yaptı. İstanbul'un İngilizler tarafından işgalinde Mektebi Hukuk öğrencisi olan Nazmi Efendi bu sebeple tahsilini yarıda bırakmak zorunda kaldı. Millî Mücadele başladığında babasıyla birlikte, Osmanlı ordusuna ait silâh depolarında bulunan silâh ve cephanenin Anadolu'ya intikalinin sağlanması ve halkın düşman saldırılarından korunması amacıyla kurulan Mim. Mim adlı gizli istihbarat teşkilâtına katılıp faal olarak çalışmaya başladı. Bu yıllarda Hâkî Baba Dergâhı şeyhliğinin yanı sıra vekâleten Eyüp İdrisköşkü'ndeki Hatuniye Nakşibendî Dergâhı şeyhliğini de yürüten Sâdeddin Ceylan Efendi bu dergâhı teşkilâtın Eyüp bölgesindeki merkezi haline getirdi. Gizlice silâh nakleden motorlardan biriyle Anadolu'ya geçip fiilen cepheye katılmaya teşebbüs eden Nazmi Efendi işgal kuvvetleri tarafından yakalanıp hapse atıldı ve günlerce ağır işkencelere uğradı. Bir süre sonra teşkilâtın devreye soktuğu kişiler vasıtasıyla serbest bırakıldı. Bu olay vesilesiyle Sâdeddin Ceylan Efendi'nin Anadolu'ya silâh sevkiyatını yönettiği anlaşıldı ve meşihat görevinden azledildi. Cumhuriyet'in ilânından hemen sonra aslen Eyüplü olan Ankara Valisi Yahya Galib'in aracılığı ve Diyanet İşleri Reisi Rıfat Börekçi'nin yardımıyla tekrar dergâhtaki görevine dönebildi.

Sâdeddin Ceylan Efendi ve Nazmi Efendi, Millî Mücadele sırasında İstanbul'da yaptıkları hizmetlerden dolayı İstiklâl madalyası almaya lâyık görüldü. Nazmi Efendi, bu iş için gelen askerî görevlinin yanında gerekli evrakı düzenlerken durumu öğrenen babasının, "Biz derviş adamlarız, vatan ve din yolunda vâcip olan bir hizmetin karşılığı olarak madalya almak bize yakışmaz" diyerek kendisini uyarınca müracaattan vazgeçti. Atatürk İstanbul'a geldiğinde Sâdeddin Efendi ile görüşüp hizmetlerinden dolayı kendisine teşekkür ettiği sırada kendilerine mülk bağışlamayı teklif ettiyse de Sâdeddin Efendi yine aynı gerekçeyle bu teklifi reddetti. Nazmi Efendi, tekkelerin kapatılıp (1925) ailesinin Hâkî Baba Dergâhı'nın harem kısmında ikamet etmeyi sürdürdüğü dönemde Atatürk'ün emriyle Cibali Tütün Fabrikası'na

memur olarak işe alındı. Soyadı kanunu çıkınca Ceylanoğlu soyadını aldı. Emekli olunca bir süre Eyüp merkez mahallesi muhtarlığı yaptı. Muhtarlıktan ayrılmasının ardından hayatının son dönemini evinde ziyaretçilerini kabul edip dost ve sevenleriyle sohbet ederek geçiren Nazmi Efendi 23 Kasım 1991 tarihinde doksan beş yaşında iken vefat etti; ertesi gün Eyüp Sultan Camii'nde kılınan cenaze namazından sonra Bakanlar Kurulu kararıyla Hâkî Baba Dergâhı'nın hazîresinde defnedildi. Kabri üzerine ertesi yıl bir türbe inşa edilmiştir. Sandukasının kitâbe hattı Ali Alparslan'a aittir.

Tekkelerin kapatılmasından önce Kādiriyye, Nakşibendiyye ve Sa'diyye tarikatlarından hilâfet alan Nazmi Efendi, Kādiriyye'nin Âhiyye kolunun son şeyhidir. Ayrıca Cumhuriyet öncesinde hilâfet alıp en son vefat eden şeyh olması sebebiyle Türk tasavvuf tarihinde önemli bir kırılma noktasını temsil eder. Babasıyla birlikte Hamzavî-Melâmî kutbu Seyyid Abdülkādir-i Belhî'nin techiz ve tekfin hizmetini ifa etmesini kendisine bir şeref addeden Nazmi Efendi, zengin tasavvuf kültür ve bilgisiyle bu geleneğin gelecek kuşaklara aktarılmasında bir köprü vazifesi görmüş, bu konuda kendisine başvuran yerli ve yabancı araştırmacılara (meselâ bk. Holbrook, s. XIX) yardımcı olmayı bir görev bilmiştir. Onun günümüzde artık unutulmaya yüz tutmuş ulûm-ı hafiyye ve ilm-i cifr konusunda geniş bilgi sahibi olduğu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 227; Kadir Mısıroğlu, Kurtuluş Savaşında Sarıklı Mücahidler, İstanbul 1968, s. 296-297; Mehmet Nermi Haskan, Eyüp Tarihi, İstanbul 1993, I, 124-125; Kemal Koçer, Kurtuluş Savaşlarımızda İstanbul, İstanbul 1946; a.mlf., Ulusal Kurtuluş Savaşında M. M. Örgütünün Gizli Eylemleri, İstanbul, ts. (Özne Yayımcılık); V. R. Holbrook, The Unreadable Shores of Love, Austin 1994, s. XIX; Hakkı Göktürk, "Evlice Baba Tekkesi", İst.A, X, 5418 [maddenin telifinde Hüseyin Nazmi Efendi'nin oğlu Fadıl Ceylanoğlu'ndan alınan şifahî bilgilerden de yararlanılmıştır].

Nihat Azamat

NAZMİ EFENDİ, Mehmed

(ö. 1112/1701)

Hediyyetü'l-ihvân adlı eseriyle tanınan mutasavvıf, şair ve bestekâr.

1032 (1622) yılında İstanbul Kocamustafapaşa'da doğdu. Hayatı Hakkındaki bilgilerin önemli bir kısmı Hediyyetü'l-ihvân adlı eserine dayanmaktadır. Aslen Trabzonlu olan babası Rüstemzâde Ramazan Efendi İstanbul'un zengin tüccarlarındandı. Küçük yaştan itibaren özel olarak düzenli eğitim alan Nazmi Efendi dayısı hattat ve âlim Fazlullah Efendi'nin tesiriyle Dersiâm Kara Süleyman Efendi, Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhleri Subûhî Ahmed Dede ile el-Hâc Ahmed Dede'den dinî ilimleri öğrendi. On sekiz yaşlarında iken Yenikapı Mevlevîhânesi'ne devam etmeye başladı. Buradaki dervişlerden Şeyhzâde Mehmed'in tavsiyesi üzerine 1057'de (1647) Halvetiyye'nin Şemsiyye kolunun Sivâsiyye şubesi kurucusu Abdülahad Nûri'ye intisap etti. Dört yıl sonra vefat eden şeyhinin ardından Abdülmecid Sivâsî'nin ruhaniyetine tâbi olarak seyrü sülûkünü tamamladı (Osmanlılarda Tasavvufî Hayat, s. 421). Ayrıca şeyhinin halifelerinden Kazgānîzâde Süleyman Ağa'yı sohbet şeyhi kabul ederek ondan faydalandı. 1065'te (1655) Şehremini civarındaki Yavaşça Mehmed Ağa Tekkesi'ne (Nazmî Dergâhı) şeyh tayin edildi ve ölümüne kadar yaklaşık kırk beş yıl bu görevi sürdürdü. Sun'ullah Efendi, Hüseyin Bey, Bayezid ve Vâlide Sultan camilerinde vâizlik yaptı. Uyvar seferi esnasında (1074/1663) ordu şeyhliğine getirildi. 24 Şevval 1112 (3 Nisan 1701) tarihinde vefat eden Nazmi Efendi tekkesinin yanında yapılan türbeye defnedildi. Şehremini'den Guraba Hastahanesi'ne inen Baruthane Yokuşu'nun başlarında bulunan tekke ve türbe İstanbul Üniversitesi Çapa Tıp Fakültesi'nin inşası sırasında istimlâk edilmiş olmalıdır (TYDK, II, 511). Vefatına, “Bu azîze cennetü'l-me'vâ ola yâ rab makām” ve “Nazmî-i kutb” ifadeleri tarih düşürülmüştür. Ölümünden sonra tekkesinde oğlu Abdurrahman Refîa postnişin olmuştur.

Nazmi Efendi Sarı Abdullah Efendi, Cemâleddin Hulvî, Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi, Niyâzî-i Mısrî ve Kâtib Çelebi gibi zamanının meşhur mutasavvıf ve âlimleriyle yakınlık kurarak sohbetlerinde bulunmuştur.

Ancak Îsâ ve Mehdî olduğuna şahitlik etmesini istemesinden dolayı Niyâzî-i Mısrî ile araları açılmış, Hediyyetü'l-ihvân'ında onun Hakkında ağır sözler sarfetmiştir. Daha sonra bu eseri kısaltan Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin onun bu ifadelerini esere almamıştır. Kadızâdeliler-Sivâsîler çekişmesinde Kadızâdeliler'i cahillik ve yobazlıkla itham etmiş, bu hususta ara buluculuk yapmaya çalışan Kâtib Çelebi'ye de ağır tenkitler yöneltmiştir (Gündoğdu, EKEV Akademi Dergisi, I/3 [1998], s. 197-198, 205). Tarikat silsilesi Abdülahad Nûri, Abdülmecid Sivâsî ve Şemseddin Sivâsî vasıtasıyla Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî'ye ulaşır.

Nazmî Efendi şiiri tasavvufî düşüncelerini aktarmada bir vasıta olarak görmüş, mesnevilerinde sade ve açık, kaside ve gazellerinde daha sanatlı bir dil kullanmıştır. Divan sahibi bir şair olan Nazmi Efendi, Sadettin Nüzhet Ergun'un verdiği bilgiye göre aynı zamanda dinî mûsiki bestekârlarındandır ve çok sayıda gazeli ilâhi tarzında bestelenmiştir. Irak makamında, "Ko yansın küllî cismim nâr-ı hicran"; muhayyer makamında, "Derûn-ı âşıka halvet-fezâdır halka-i tevhîd"; sabâ makamında, "Yeter ma'mûre oldun bir zaman vîrâne ol gönlüm" ve hüseynî aşiran makamında, "Hudâvendâ şu âlemde esen yeller seni ister" mısralarıyla başlayan ilâhiler, güfteleri de kendisine ait tanınmış besteleridir.

Eserleri. 1. Hediyyetü'l-ihvân. Nazmi Efendi'nin mensur tek eseridir. Halvetiyye tarikatının Şemsî Sivâsî kolunun Yahyâ-yı Şirvânî'ye ulaşan silsilesinde yer alan Mevlânâ Yûsuf Mahdûm, Muhammed Rukıyye, Şahkubâd-ı Şirvânî, Abdülmecid Şirvânî, Şemseddin Sivâsî, Abdülmecid Sivâsî ve Abdülahad Nûri'den oluşan yedi şeyhin hayatını, görüşlerini ve menkıbelerini anlatan eser "Hediyye" adı verilen yedi bölüme, her bölüm de fasıl ve vasıllara ayrılmaktadır. Eserde ilk dört şeyh muhtasar, diğerleri ve özellikle Abdülahad Nûri geniş olarak anlatılmıştır. Adı ebcedle telif tarihini (1108/1696-97) gösteren Hediyyetü'l-ihvân'da dönemin sosyal ve kültürel yapısı Hakkında önemli bilgiler vardır. Eserin Süleymaniye (Reşid Efendi, nr. 495 [müellif nüshası], Hacı Mahmud Efendi, nr. 2413, 4587), İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 1604, 2650, 4216) ve Millet (Ali Emîrî Efendi, Şer'iyye, nr. 1128) kütüphanelerinde yedi nüshası bulunmaktadır. Hediyyetü'l-ihvân,

Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin tarafından Hulâsatü'l-Hediyye adıyla kısaltılmıştır (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 1082; İÜ Ktp., TY, nr. 6698). Eser üzerine Osman Türer bir doktora çalışması yapmış (1982, AÜ İlâhiyat Fakültesi) ve bu çalışma daha sonra yayımlanmıştır (bk. bibl.). 2. Divan. Tevhid ve na'tlardan sonra yüz yetmiş civarında gazel, yetmiş beş rubâî, yüz otuza yakın muamma ve iki tarih kıtası içeren divanın biri müellif hattı (TSMK, Hazine, nr. 920) iki nüshası (TSMK, Revan Köşkü, nr. 769/1; bk. TYDK, II, 511-512) bilinmektedir. 3. Mi'yâr-ı Tarîkat-ı İlâhî. 950 beyitten meydana gelen ve aruzun "mefâilün mefâilün feûlün" kalıbıyla yazılan mesnevide Halvetiyye tarikatının seyrü sülûk usulü anlatılmaktadır. Eser 1087 (1676) yılında telif edilmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 4082/2; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3698, Mihrişah Sultan, nr. 183/2, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 693, Sâliha Hatun, nr. 105). 4. Sırr-ı Ma'nevî. Meṣnevî'nin I. cildinin aynı vezinde yapılmış tercümesidir (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 693/2).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Nazmi Efendi, Osmanlılarda Tasavvufî Hayat-Halvetîlik Örneği-Hediyyetü'l-İhvân (haz. Osman Türer), İstanbul 2005, tür.yer.; Safâî, Tezkire (haz. Pervin Çapan), Ankara 2005, s. 613; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 672-674; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 371, 374; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942-43, I, 51-52, 82, 90, 91, 180, 208, 218, 259, 261; II, 763; TYDK, II, 511-512; Karatay, Türkçe Yazmalar, II, 165-166, 256-257; Osman Türer, Türk Mutasavvıf ve Şairi Muhammed Nazmî, Ankara 1988, tür.yer.; Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, İstanbul 2001, s. 212-214; Cengiz Gündoğdu, "Şeyh Muhammed Nazmî'nin Kâtip Çelebi'yi Tenkidi Üzerine Bir Mülahaza", EKEV Akademi Dergisi, I/3, Ankara 1998, s. 189-205; a.mlf., "XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsîler-Kadızâdeliler Mücâdelesi", İLAM Araştırma Dergisi, III/1, İstanbul 1998, s. 59-64; Abdülbâkî Gölpınarlı, "Nazmî", İA, IX, 147-148; "Nazmî Mehmed Efendi", TDEA, VI, 546-547; T. Menzel, "Naẓmī", EI² (İng.), VII, 1055-1056.

Hasan Aksoy

NAZMÎZÂDE MURTAZA EFENDİ

(ö. 1136/1723 [?])

Osmanlı tarihçisi.

Hayatı Hakkında yeterli bilgi yoktur. Adı Hüseyin olup Gülşen-i Şuarâ müellifi Ahdî'nin kızı tarafından torunu Nazmî mahlaslı Bağdatlı şair Seyyid Ali Efendi'nin oğludur. Bağdat'ta doğduğu, medrese tahsilini burada tamamladıktan sonra Osmanlı valilerinin maiyetinde çeşitli hizmetlerde bulunduğu ve Bağdat hazinesinde rûznâmçe halifeliğine kadar yükseldiği bilinmektedir. Bağdat'ta vefat eden Nazmîzâde'nin ölüm tarihi kaynaklarda 1133 (1721), 1134 (1722) ve 1136 (1723) olarak gösterilirse de çağdaşı Şeyhî Mehmed Efendi 1136 (1723) yılı ortalarında vefat ettiğini yazar (Vekāyiu'l-fuzalâ, II, 746-747). Mehmed Süreyya da İstanbul'a geldiğinden söz ederek 1136'da öldüğünü kaydeder (Sicill-i Osmânî, IV, 560). Ancak İstanbul'a geldiğine dair bilgi diğer kaynaklarda yer almaz. İbrâhim Müteferrika'nın kurduğu matbaada beşinci ve yedinci eser olarak basılan, İbn Arabşah'tan tercüme ettiği Târîh-i Timur-ı Gûrkân ve Gülşen-i Hulefâ'nın bulunması, onun İstanbul ilim çevrelerinde tanındığına işaret eder. Tarih, edebiyat, lugat ve dinî konularda eser bırakan Nazmîzâde "Murtaza" mahlasıyla şiirler kaleme almıştır. Ayrıca döneminde Arapça ve Farsça'dan yaptığı tercümelerle ilim çevrelerinin dikkatini çektiği anlaşılmaktadır. Şiirlerinden bir örnek Vekāyiu'l-fuzalâ'da yer alır (II, 747).

Eserleri. 1. Gülşen-i Hulefâ. Bağdat Valisi Ömer Paşa'nın talebi üzerine kaleme alınan eserde kuruluşundan itibaren 1130 (1718) yılına kadar Bağdat tarihi anlatılır. Ayrıca Mısır'daki Abbâsîler'in ortaya çıkışından yıkılışına kadarki tarihi de kaydedilir. Eserin 126-1032 (744-1623) senelerini kapsayan kısmı genel bilgiler içerse de bizzat şahit olduğu dönemle ilgili 1623-1718 yıllarına ait kısımlar oldukça ayrıntılıdır. Bu bölümde Eyüplü Hasan Paşa'nın 1130'da (1718) Huveyze ve Benî Lâm'a karşı yaptığı sefer gibi mahallî olaylar anlatılır. Bağdat'ın Osmanlı dönemi tarihi için ayrıntılı tek eser özelliği taşır, ayrıca şehirde görev yapan Osmanlı valileri Hakkında geniş mâlûmat bulunur. Nazmîzâde yer yer

kullandığı kaynakları belirtir. Bunların arasında görevi sırasında ulaşabildiği resmî belgeler de vardır. Gülşen-i Hulefâ İbrâhim Müteferrika tarafından bir önsözle birlikte basılmıştır (İstanbul 1143). Esere Kerküklü Resûl Hâvî Târîhu devhati'l-vüzerâ' adıyla bir zeyil yazmıştır (Bağdad 1246). Gülşen-i Hulefâ'nın Fransızca bir çevirisi vardır; ayrıca Almanca ve Rusça çevirilerinin yapıldığına dair bilgiler mevcuttur (Babinger, s. 277). Mûsâ Kâzım Nûrs tarafından yapılan Arapça tercümesi basılmıştır (Necef 1971). Çok sayıda yazma nüshası bulunan eser doktora tezi olarak da hazırlanmıştır (Mehmet Karataş, Nazmizâde Murteza'nın Gülşen-i Hulefâsının Tenkitli Transkripsiyonu,

2001, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 2. Tezkire-i Evliyâ-i Bağdâd (Câmiu'l-envâr fî menâkibi'l-ahyâr). Bağdat ve civarında medfun bulunan evliyanın hal tercümelerinden bahseder. Eserin ilk olarak 1077'de (1666) Bağdat valisi olan Uzun İbrâhim Paşa için kaleme alındığı, 1092'de (1681) dönemin Bağdat valisi olan bir başka İbrahim Paşa'nın talebiyle genişletildiği kaydedilir. Kütüphanelerde yazma nüshaları mevcuttur (meselâ bk. İÜ Ktp., TY, nr. 180, 223; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5136; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1259). Eser, Seyyid Ahmed b. Hâmid el-Fahrî el-A'recî tarafından Arapça'ya çevrilmiş, daha sonra bu çeviriyi Safâeddin Îsâ b. Mûsâ el-Bendenîcî ilâvelerle genişletmiştir (İmâd Abdüsselâm Raûf, s. 98, 100). 3. Zeyl-i Siyer-i Nâbî (Zeyl-i Dürretü't-tâc fî sîreti sâhibi'l-mi'râc). Nâbî'nin Veysî'ye zeyil olarak yazdığı eserin zeylidir. Amr b. Âs ve Hâlid b. Velîd seriyyelerinden başlayarak Hz. Peygamber'in vefatına kadar geçen dönemi anlatır. Bazı kütüphanelerde zeyil yerine "tetimme" veya "tekmile" adıyla kaydedilen eserin çok sayıda yazma nüshası vardır (İÜ Ktp., TY, nr. 572; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 942). 4. Tercüme-i Târîh-i Timur (Târîh-i Timurlenk, Timurnâme). Şehâbeddin İbn Arabşah'ın ʿAcâʾibü'l-maḳdûr fî nevâʾib-i Tîmûr adlı eserinin Türkçe ve Farsça tercümesi olup Bağdat Valisi Ali Paşa'ya takdim edilmiştir. Türkçe çevirisine daha sonra Arapça aslından farklı olarak bazı bilgiler eklenmiştir. Nazmîzâde, İbn Arabşah'ın hâtimesinin yerine kendisi bir hâtime yazmış, ayrıca Timur'un dört oğlunun haleflerinin şecerelerini ihtiva eden bir de zeyil eklemiştir. Kitap bu haliyle Bağdat Valisi İsmâil Paşa'ya takdim edilmiştir. Eserin Türkçe çevirisi Târîh-i Timur-ı Gûrkân adıyla ve İbrâhim Müteferrika'nın önsözüyle basılmıştır (İstanbul 1142). Ancak tercüme ağır bir dille yapıldığı için daha sonra kısmen sadeleştirilip

kısaltılarak yeniden neşredilmiştir (İstanbul 1277). Londra British Museum'da yer alan nüshanın (nr. 7847) İstanbul'da basılan nüshadan daha geniş olduğu kaydedilir. 5. Şerh-i Kasîde-i Ferezdak. Arap şairi Ferezdak'ın İsnâaşeriyye'nin dördüncü imamı Zeynelâbidîn Hakkında nazmettiği meşhur kasidenin Türkçe şerhidir. Şerhin sonunda Bedir, Hendek, Hayber ve Mekke'nin fethi gibi konularda bilgi verilmektedir (Tercüme-i Kasîde-i Ferezdak, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 542). 6. Tercüme-i Tuyûr Câriha ve Zavâri' Sâyide (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1014). 7. Şerhu Lugat-ı Târîh-i Vassâf (Tercüme-i Târîh-i Vassâf). Vassâf tarihinin muğlak ve zor kelimelerini açıklayan şerhidir (İÜ Ktp., TY, nr. 1530; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3151). 8. Tercüme-i Kitâb-ı Fezâili'l-hayl. Dimyâtî'nin Fażlü'l-ḫayl adlı eserinin Türkçe çevirisidir (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1665; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1824). 9. Münşeât-ı Nazmîzâde (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3322). 10. Tercüme-i Kābûsnâme. Keykâvus b. İskender b. Kābûs'un meşhur eserinin çevirisidir. Nazmîzâde, 1117'de (1705) Bağdat Valisi Hasan Paşa'nın isteği üzerine bu eseri ıslah edip yeniden tercüme etmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 1773, 2739, 9705). Orhan Şaik Gökyay, Nazmîzâde'nin çeviriden ziyade Mercimek Ahmed'in çevirisinde yer alan ve kullanımdan düşen Türkçe kelimeleri Arapça ve Farsça karşılıkları ile değiştirerek düzeltme yaptığını kaydeder. 11. Hey'et-i Seniyye Tercümesi (Tercüme-i Hey'eti'l-İslâmiyye). İbrâhim Karamânî'nin, Süyûtî'nin el-Heyʾetü's-seniyye fi'l-heyʾeti's-sünniyye adlı kitabını genişleterek yazdığı astronomiye dair Arapça eserin tercümesidir. Nazmîzâde bu eseri Bağdat Valisi Vezir Hasan Paşa'nın talebiyle tercüme etmiş ve bazı kısımlarını şerhetmiştir (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 850; Hacı Mahmud Efendi, nr. 2064). 12. Risâle fî Rub'i Düstûri'l-müceyyeb. Astronomiye dair Türkçe kaleme alınmış bir kitaptır. Müellif bu eseri, Ömer b. Ahmed el-Çullî'nin Ebû Abdullah Muhammed Zeynî muhtasarına yazdığı şerhten faydalanarak ve kendi araştırmalarını da ekleyerek telif etmiştir. Eserin müellif nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Mehmed Âsım Bey, nr. 345).

Bunların dışında Nazmîzâde'nin Şerhu Tecziyeti'l-emsâr ve tecziyeti'l-âsâr adlı tarihe dair hacimli bir eseri (Âtıf Efendi Ktp., Âtıf Efendi, nr. 1894), bugüne ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen bir divanı ve tasavvufla ilgili Kenzü'l-ʿirfân tercümesi olduğu

kaydedilmektedir. Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-teʾvîl adlı tefsirle (TSMK, III. Ahmed, nr. 43) Mevlânâ’nın Mes̱nevî (Kütahya Vahîd Paşa İl Halk Ktp., nr. 1153) ve Kınalızâde Ali Efendi’nin Ahlâk-ı Alâî (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 3876) adlı eserlerinin Nazmîzâde tarafından istinsah edilen birer yazma nüshası mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Keykâvus b. İskender, Kabusname (trc. Mercimek Ahmet, nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1966, neşredenin önsözü, s. XV; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, II, 746-747; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, II, 620-621; Safâeddin Îsâ el-Bendenîcî, Câmiʿu’l-envâr fî menâḳıbi’l-aḫyâr (nşr. Üsâme Nâsır en-Nakşibendî - Mehdî Abdülhüseyin en-Necm), Beyrut 1422/2002; Sicill-i Osmânî, IV, 560; Osmanlı Müellifleri, III, 152-154; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 515; Babinger (Üçok), s. 236-237, 274-277; Anton M. Heinen, Islamic Cosmology: A Study of as-Suyūtī’s al-Hay’a as-sanīya fī’l-hay’a as-sunnīya, Beirut 1982, s. 9; İmâd Abdüsselâm Raûf, et-Târîḫ ve’l-müʾerriḫûne’l-ʿIrâḳıyyûn, Bağdad 1983, s. 98-101; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, I, 288, 390-392; Erdinç Gülcü, “Bağdat Tarihi Konusunda Nazmizâde Murtaza Efendinin ‘Gülşen-i Hulefâ’ Adlı Eseri Üzerine Mütalaalar”, Birinci Orta Doğu Semineri, Bildiriler, Elazığ 2004, s. 193-200; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2005, III, 1763; Necati Avcı, “Nazmizâde Murtaza Efendi ve Gülşen-i Hulefa’sı”, EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 8, Kayseri 1992, s. 245-250.

Tahsin Özcan

NAZMÜ’d-DÜRER

(نظم الدرر)

Bikāî’nin (ö. 885/1480) âyetler ve sûreler arasındaki münasebetleri esas alan tefsiri.

Tam adı Naẓmü’d-dürer fî tenâsübi’l-âyât ve’s-süver olup Münâsebâtü’l-Ḳurʾân ve Münâsebâtü’l-Biḳāʿî isimleriyle de anılır. Bikāî tefsiri için Fetḥu’r-raḥmân fî münâsebâti eczâʾi’l-Ḳurʾân, Tercümânü’l-Ḳurʾân ve mübdî münâsebeti’l-furḳān ve Lemmâ adlarını da önerir (Naẓmü’d-dürer, I, 5; XXII, 447-449; Fetḥu’l-ḳudsî, s. 80-81). Eserin yazımına Şâban 861’de (Temmuz 1457) başlayan müellif, hocası Ebü’l-Fazl Muhammed b. Muhammed el-Mağribî’nin âyet ve sûreler arasındaki münasebeti tesbit konusunda ortaya koyduğu yöntemin kitabın esaslarını tesbitte ve yazımında büyük yardımı olduğunu söyler (I, 17-18). Bikāî tefsirinin yarısına gelince çeşitli kesimlerden takdir ve tenkitler almaya başlamıştır. Gelen itirazlar, genellikle Kitâb-ı Mukaddes’ten yapılan nakiller ve münasebet konusunun çok geniş olarak ele alınması üzerinde yoğunlaşmaktaydı. Ardından müellif, eserini yazmaya ara vererek Kitâb-ı Mukaddes’ten naklin cevazına dair el-Aḳvâlü’l-ḳavîme (ḳadîme) fî ḥükmi’n-naḳl mine’l-kütübi’l-ḳadîme (DİA, VI, 149) ve münasebet ilminin gerekliliğine dair Meṣâʿidü’n-naẓar li’l-işrâfi ʿalâ maḳāṣıdi’s-süver adıyla iki eser kaleme almıştır (Naẓmü’d-dürer, XXII, 443-445). Ayrıca tefsirin bazı cüzlerini incelemeleri için Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî, İzzeddin el-Askalânî ve Kâfiyeci gibi Kahire’nin ileri gelen âlimlerine göndermiş, onların olumlu görüşlerini almıştır (Meṣâʿidü’n-naẓar, I, 112-129). Tartışma ve dedikoduları etkisiz hale getiren Bikāî eserini 10 Şâban 882’de (17 Kasım 1477) Şam’da tamamlamıştır (Naẓmü’d-dürer, XXII, 443).

Bikāî dirâyet tefsirinin cevazına dair delilleri, münasebet ilminin önemini ve tarihini, Kur’an’ın terkip ve tertip açısından mûcize oluşunu, âyetler arasındaki münasebeti gösterebilmek için çektiği zorlukları ve tefsirinin eşsizliğini anlattığı bir mukaddime ile eserine başlar. Sûrelerin tefsirine sûrenin ana fikrini ve konusunu açıkladığı “maksûdühâ” ifadesiyle giriş

yaptıktan sonra sûrenin ismi üzerinde durur ve bu isimle muhteva arasında ilişki kurmaya çalışır. Her sûre başındaki besmeleye o sûrenin konusuna uygun anlam verip bir önceki sûre ile olan münasebetini belirtir (a.g.e., I, 19). Ardından âyetleri tek tek ele alarak bunları cümle cümle, kelime kelime izah eder ve aralarındaki irtibatı ortaya koyar. Yer yer âyet grupları arasındaki ilgiden de söz eder; sûrelerin ilk ve son âyetleri arasındaki münasebeti gösterip sûreyi tek bir âyet gibi değerlendirir.

Müellif, bunun yanında klasik yönteme uyarak mücmel ve mutlak anlamlı âyetleri veya âyetlerdeki kelimelerin lugat mânalarını başka âyetlerle açıklamaya çalışır (meselâ bk. a.g.e., I, 119; II, 259-260; V, 269-287). Âyetleri tefsir ederken mânası müşkil kelimelerin izahında lugat âlimlerine başvurur ve bu konuda faydalandığı eserleri zikreder. Bikāî, âyetlerde geçen garîb kelimeleri ilk defa Halîl b. Ahmed tarafından Kitâbü'l-ʿAyn'da uygulanan taklîb sistemine göre ele alır ve o kelimenin muhtemel anlamlarını maklûb şekillerine göre verir. Meselâ "sevvele" kelimesi için "velese, vesele, levese, sevele, yesele, seyele, selâ, leyese, lesâ" şeklinde dokuz kalıp çıkarır, bunları anlamlandırıp sonuçta bir tek mânada toplayarak âyette kastedilen anlamı ortaya koyar (a.g.e., X, 32-35). Bikāî'nin bu tür açıklamaları bazan bir kelimede birkaç sayfayı bulur (örnekler için bk. Kara, Bikâî ve Tefsirindeki Metodu, s. 281-283).

Naẓmü'd-dürer, Kur'an'ın iʿcâzını ve belâgatını göstermesi bakımından önemli bir tefsirdir. Meânî, bedîʿ ve beyân ilimleri açısından gerekli izahları yapan Bikāî âyetlerdeki sanatların türünü de açıklar ve âyetin ifade ettiği mânayı belirtir. İʿcâzın alt başlıklarından olan, bir sözdeki iki mukabil kelimeden birinin hazfiyle ilgili "ihtibâk" sanatı üzerinde durur. Müellif tefsirinde 300'e yakın âyeti bu sanata göre izah etmiş, konuyla ilgili olarak el-İdrâk li-fenni'l-iḥtibâk adıyla bir de risâle yazmıştır (Süyûtî, II, 831).

Kıraat-dil ilişkisi üzerinde de duran Bikāî farklı okuyuşların anlama etkisini gösterir ve tercih ettiği mânanın hangi kıraate dayandığını söyler (Naẓmü'd-dürer, III, 328, 354; VII, 134; VIII, 234-235, 311). Bu arada Kur'an'ın sünnetle tefsirine de önem verir; hadisleri muteber hadis kaynaklarından naklederek sıhhatlerine dair değerlendirmeler yapar. Sahâbe ve tâbiîn sözleri için hadis kaynakları yerine rivayet tefsirlerini kullanır (Kara, Bikâî ve Tefsirindeki Metodu, s. 177-196). Tefsirinde usûl-i fıkıhla ilgili

meselelere yer veren müellif fıkhî konuları ayrıntılarıyla ele alır. Fıkıhta olduğu gibi kelâm konularında da genellikle Şâfiî mezhebine ait eserlere başvurur. Bazı kelâm meselelerinde ilmî tartışmalara girer. Kaynakları içinde Mu‘tezile’den Zemahşerî ve Rummânî’nin eserlerinin bulunmasına rağmen itikadî mezhepler arasında bilhassa Mu‘tezile’yi kıyasıya eleştirir (Naẓmü’d-dürer, IV, 23).

Bikāî, tasavvuf kitaplarını ve selef-i sâlihînin hayat hikâyelerini okumanın yararı üzerinde durur ve zühd hayatını tavsiye eder (a.g.e., XIV, 469, 477). Ancak Ehl-i sünnet akîdesine, Kur’an’a ve Sünnet’e ters düştüğüne inandığı ittihad ve hulûle dair görüşleri sebebiyle sûfîleri şiddetle eleştirir ve neredeyse küfürlerine hükmeder (a.g.e., II, 195; XIV, 300, 423, 434, 452, 483).

Müteşâbih âyetlerin Allah’ın zâtına yakışır şekilde te’vil edilmesi gerektiğini söyleyen Bikāî, yahudi ve hıristiyanların müteşâbihi te’vil etmeyip zâhirî anlamlarında kullandıkları için doğru yoldan saptıklarını ileri sürer. Hz. Îsâ’nın Allah’ın kulu olduğuna dair âyetlerin İncil’de de yer aldığını hatırlatarak İncil’den uzun uzun nakiller yapar (meselâ bk. a.g.e., IV, 228-232). Ehl-i kitap’tan bahseden âyetlerin tefsirinde

Tevrat, İncil ve Zebûr’dan nakillerde bulunur (Kara, Bikâî ve Tefsirindeki Metodu, s. 212-237).

Müellif, en çok Harâllî’nin Miftâḥu’l-bâbi’l-muḳaffel ʿalâ fehmi’l-Ḳurʾâni’l-münezzel ve İbnü’z-Zübeyr es-Sekafî’nin el-Burhân fî tertîbi süveri’l-Ḳurʾân (nşr. Muhammed Şa‘bânî, Küveyt 1404/1984) adlı eserlerinden yararlanmış, özellikle Harâllî’nin tefsiri kendi metodunun ve yazım üslûbunun kaynağını oluşturmuştur. Harâllî’ye ait eserin Kur’an’ın başından Âl-i İmrân sûresinin 37. âyetine kadarki kısmın tefsirini içeren bir cüzünü ele geçirdiğini söyleyen Bikāî, münasebet ilminin kullanıldığı bu kısımdan beğendiği yerleri aynen aldığını, bundan sonrasını da kendisinin tamamladığını anlatır (Naẓmü’d-dürer, I, 6, 10; Naẓmü’d-dürer’in diğer kaynakları için bk. Kara, Bikâî ve Tefsirindeki Metodu, s. 117-168).

Bikāî, âyetler ve sûreler arasındaki ilgi konusunda önceki kaynaklarda bulunan dağınık bilgileri bir araya getirmesi ve bunlar üzerine yeni bilgi ve

değerlendirmeler eklemesi sebebiyle bu alana ilgiyi arttırmıştır. Naẓmü'd-dürer'den sonra yazılan birçok eserde bu tefsirin etkisini görmek mümkündür (a.g.e., s. 402-406). Özellikle münasebet ilmine büyük değer veren Hint alt kıtası müfessirlerinin çalışmalarında onun tefsirinin yeri belirgindir. Eser bazı kimseler tarafından eleştirilmişse de çoğunluk onu takdir etmiştir (İbn Hacer el-Heytemî, s. 53; Cemâleddin el-Kāsımî, I, 45).

Naẓmü'd-dürer'in çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası vardır (Brockelmann, GAL, II, 179; Suppl., II, 177-178; Kara, Bikâî ve Tefsirindeki Metodu, s. 98-104; Bikāî, el-Ḳavlü'l-müfîd, neşredenin girişi, s. 8). Şeyh Ömer es-Süveydî takma adını kullanan Carlo de Landberg, Naẓmü'd-dürer'in kumarla ilgili bölümünü (el-Bakara 2/219'un tefsiri) Primeurs arabes (Turaf Arabiyye) adlı serinin içinde diğer bazı risâlelerle birlikte "Luᶜabü'l-ᶜArab bi'l-meysir fi'l-Câhiliyyeti'l-ûlâ" adıyla yayımlamıştır (Leiden 1886). Tefsirin Kadı Şerefeddin Ahmed başkanlığındaki bir heyetin tahkikiyle ilk tam neşri (I-XXII, Haydarâbâd-Dekken 1969-1979), ayrıca ofset baskıları (Haydarâbâd 1978-1984; Kahire 1413/1992) gerçekleştirilmiştir. Eser daha sonra Abdürrezzâk Gālib el-Mehdî'nin tahkikiyle yeniden neşredilmiştir (I-VIII, Beyrut 1424/2003 [2. bs.]). Tefsir üzerinde Necati Kara bir doktora tezi hazırlamış (bk. bibl.), Seyyid Ahmed Halîl yüksek lisans çalışması yapmış (1986, Câmiatü Ezher külliyyetü usûli'd-dîn), ayrıca Tebâreke cüzünün tefsirini tahkik etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Bikāî, Naẓmü'd-dürer (nşr. Şerefeddin Ahmed), Haydarâbâd 1398-1404/1978-84, I, 5, 6, 10, 17-18, 19, 119; II, 195, 259-260; III, 328, 354, 367-370; IV, 23, 228-232, 233, 323; V, 269-287; VII, 71-72, 134; VIII, 234-235, 311; X, 32-35; XIV, 300, 423, 434, 452, 469, 477, 483; XX, 108, 177-178; XXII, 443-445, 447-449; a.mlf., Fetḥu'l-ḳudsî fî âyeti'l-kürsî (nşr. Abdülhakîm el-Enîs), Dübey 1422/2001, s. 80-81; a.mlf., Meṣâᶜidü'n-naẓar li'l-işrâf ᶜalâ maḳāṣıdi's-süver (nşr. Abdüssemiʿ M. Ahmed Haseneyn), Riyad 1987, I, 112-129; a.mlf., el-Ḳavlü'l-müfîd fî uṣûli't-tecvîd li-kitâbi rabbine'l-mecîd (nşr. Hayrullah eş-Şerîf), Beyrut 1995, neşredenin girişi, s.

8, dipnot 1; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), II, 831; İbn Hacer el-Heytemî, el-Fetâva'l-ḥadîs̱iyye, Kahire 1989, s. 53, 54-55; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 188-189; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1961-1962; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 20; a.mlf., Fetḥu'l-ḳadîr, I, 72-73; Cemâleddin el-Kāsımî, Tefsîrü'l-Ḳāsımî: Meḥâsinü't-teʾvîl (nşr. M. Fuâd Abdülbâkī), Kahire 1376/1957, I, 45; Brockelmann, GAL, II, 179; Suppl., II, 177-178; Abdülmüteâl es-Saîdî, en-Naẓmü'l-Fennî fi'l-Ḳurʾân, Kahire 1992, s. 5; M. Ali Ayâzî, el-Müfessirûn: Ḥayâtühüm ve menhecühüm, Tahran 1414, s. 712-717; Necati Kara, Burhânuddin 'Omer el-Bikâî ve Tefsirindeki Metodu, Van 1994, s. 98-104, 117-168, 177-196, 212-237, 281-283, 394-400, 402-406; Abdülhamit Birışık, Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri, İstanbul 2001, s. 196; Ömer Kara, "Belagatta Bir 'İcâz-ı Hazf' Çeşidi: İhtibâk -Kur'ân Metinlerindeki Pratiği-", EKEV Akademi Dergisi, II/1, Ankara 1999, s. 118-162; a.mlf., "Bikâ'î'nin 'Nazmü'd-Dürer'inde Yer Alan 'İhtibâk Metinleri' -Bir İnşa Denemesi-", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, III/3, Van 2000, s. 149-224; Suat Yıldırım, "Bikāî", DİA, VI, 149; Mustafa Çiçekler, "Landberg, Carlo de", a.e., XXVII, 99.

Necati Kara

NAZMÜ’l-KUR’ÂN

(نظم القرآن)

Kur’ân-ı Kerîm’in lafız, mâna ve tertip bakımından insicamlı olduğunu ortaya koyan ilim dalı ve bu alanda yazılan eserlerin ortak adı.

Sözlükte nazm kelimesi “inci vb. kıymetli taşları dizmek, sözü birbiri peşinden söylemek, toplamak ve telif etmek” anlamlarına gelir; mecazen söz ve şiir için de kullanılır. Terim olarak, tutarlı delâletler ortaya çıkarmak maksadıyla mâna bakımından birbiriyle uyumlu lafızların aklın uygun gördüğü tarzda bir araya getirilmesini ifade eder. Nazmü’l-Kur’ân ile kastedilen de bu terim anlamıdır (Tehânevî, Keşşâf, II, 1429). Buna göre nazmü’l-Kur’ân ilmi Kur’an’ın i‘câzı ile doğrudan ilgilidir ve bir bakıma onun konusunun bir alt başlığını oluşturmaktadır. Hz. Muhammed’in peygamberliğini inkâr edenlerden bizzat Kur’an’da Kur’an’ın tamamının veya bir sûresinin benzerini getirmeleri istenmiş ve inkârcıların bundan âciz kalmaları peygamberliğin en büyük delillerinden sayılmıştır. Kur’an’ın inkârcıları âciz bırakan özelliklerinin neler olduğu hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmekle birlikte bunun öncelikle Kur’an’ın ilâhî nazmından kaynaklanan eşsiz belâgatı, fesâhatı ve lafız-mâna dengesi olduğu kabul edilmiştir. Nazım daha sonra Arap dilinin de önemli bir konusu haline gelmiştir.

Nazmü’l-Kur’ân meselesini ilk olarak kimin ele aldığı kesin şekilde bilinmemekle birlikte bunun ilk defa İbnü’l-Mukaffa‘ tarafından ortaya konulduğu nakledilir. Nazzâm ve takipçilerinin savunduğu “sarfe” görüşü konunun erken dönemde tartışılmaya başlandığını göstermektedir. Zira bu görüşe karşı olanlar, Kur’an’ın beşerin üstesinden gelemeyeceği bir söz-mâna bütünlüğüne sahip bulunduğunu söylemişler ve Kur’an’ın nazmına dikkat çekmişlerdir. Bunlar arasında Câhiz’in ismi başta gelir. İbnü’n-Nedîm’in ona Naẓmü’l-Ḳur’ân adıyla bir kitap nisbet etmesi (el-Fihrist, s. 41) tartışmaların tarihi açısından önemli olmakla birlikte Câhiz’in günümüze intikal eden diğer eserlerinde de konuya temas edilmiş olması tartışmanın erken bir dönemde başladığı düşüncesini kuvvetlendirmektedir.

Câhiz eserlerinde Kur’an’ın i‘câzının nazmında bulunduğunu söylemekte ve buna dair delililer getirmektedir. Ona göre Kur’an’ın nazmı ve i‘câzı Kur’an’ın küçük parçalarında aranmamalı, bunun için bir sûreye bütünüyle bakılmalıdır. Zira nazım, tek tek kelimelerde veya cümlelerde değil onların bir araya gelmesiyle oluşan daha geniş bütünlüklerde kendini gösterir. Konuyu erken dönemde tartışanlar arasında yer alan İbn Kuteybe de mülhid diye nitelediği kişilerin Kur’an’ın nazmına itiraz ettiklerini ve kendisinin Kur’an’a yöneltilen itirazlara cevap vermek için Teʾvîlü müşkili’l-Ḳurʾân adıyla bir eser yazdığını söyler (Teʾvîlü müşkili’l-Ḳurʾân, s. 22-23).

Rummânî, Kur’an’ın i‘câzına dair tartışmalarda belâgat ve nazma ayrı bir önem verir. Kelimelerin anlamlarının sınırlı, ancak bunların bir araya getirilmesiyle ifade edilebilecek mânaların sınırsız olduğunu söyleyen Rummânî, Kur’an’ın i‘câzının onun telif ve nazmında ortaya çıktığını belirtir. Hattâbî’ye göre Kur’an en fasih lafızlar, en güzel diziliş ve en sahih anlamla gelmiştir. Bâkıllânî de Kur’an’ın i‘câzının sebeplerinden

birinin nazmının benzersizliği, telifinin güzelliği ve belâgatta ulaştığı seviye olduğunu kaydeder. Ayrıca Kur’an dışındaki semavî kitapların nazmında i‘câzın bulunmadığını, nazmı dolayısıyla mûcize özelliğinin sadece Kur’an’a mahsus olduğunu belirtir (İʿcâzü’l-Ḳurʾân, s. 54).

Nazım ve nazmü’l-Kur’ân konusunu bütün yönleriyle ele alan ve en kapsamlı şekilde tahlil eden müellif Abdülkāhir el-Cürcânî’dir. Delâʾilü’l-iʿcâz adlı kitabında Cürcânî, Kur’an’ın nazmının onun i‘câzındaki en önemli unsur olduğunu belirterek nazmın mâna ile ilgili olduğunu söylemiş, lafızların oluşturulmak istenen mânaya göre şekillendiğini ve dizildiğini ifade etmiştir. Cürcânî’ye göre lafızların nazmı mânaların nazmına tâbi olarak ortaya çıktığı için Kur’an’ın veya genellikle kelâmın nazmı anlamların nazmı demektir. Nazmın ortaya çıkması sözün dil kurallarına uygun şekilde ifade edilmesiyle mümkün olur. Arap dilinin tabii bir akış içerisinde beliren kurallarını tesbit eden nahiv ilmi nazmın gerçekleşmesi için sözün bu kurallara göre olmasını denetler. Diğer bir ifadeyle nazım, kelimelerin sahip olduğu anlamlara söz diziminde incelenen anlamları iliştirmektir. Söz diziminde incelenen anlamlar ise bir kelimenin fâil, mef‘ûl, sıfat, hal ve temyiz olması gibi hususlardır ki bu tür anlamlar ancak cümle kurma ve söz söyleme durumunda kelimelere ilişir. Fakat sözün

söylenmesi esnasında söz dizimi kurallarına uyulması, içinde bulunulan durumun gerektirdiği şekilde sözün söylenmesi demektir (Delâʾilü'l-iʿcâz, s. 81-82; Teftâzânî, s. 21). Zira nahiv ilmi ifade şekillerini ve prensiplerini tesbit eder, fakat bu şekil ve prensiplerin sözü söyleyen, dinleyen ve sözün söylendiği ortamla ilişkisini incelemez. Cürcânî bu ilişkiyi kelimelerin cümlede öne alınması ve geriye bırakılması (takdim ve tehir), sözden düşürülmesi (hazif), belirli ve belirsiz olarak getirilmesi (ma'rife ve nekre), cümlelerin birbirinden ayrılması ve bağlanması (fasıl ve vasıl) gibi ifade formları çerçevesinde inceleyen ve daha sonra meâni ilmi diye isimlendirilecek olan ilmin temelini atar. Kur'an'da yer alan mecaz ve kinaye türü ifadelerin nazmın gerektirdiği hususlardan olduğunu söyleyen Cürcânî bu ifade tarzlarının da nazımdan kaynaklanıp nazma bağlı şekilde ortaya çıktığını belirtir (Delâʾilü'l-iʿcâz, s. 546-547). Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî, Sekkâkî ve İbn Ebü'l-İsba' el-Mısrî nazmü'l-Kur'ân meselesinde Cürcânî'nin yolunu takip etmiş ve onun görüşlerini geliştirip örneklendirmiştir. Modern dönemde de nazmü'l-Kur'ân konusu i'câz kapsamında ele alınmıştır. Mustafa Sâdık er-Râfiî, Kur'an'ın belâgatındaki i'câz konusunu harfler, kelimeler ve cümleler şeklinde incelemiş, kelimelerin kullanım ve terkip şekliyle oluşan seslere ve müziğe özel önem vermiş ve bunu müzikteki nazım olarak adlandırmıştır. Konu Âişe Abdurrahman bint eş-Şâtî ve Seyyid Kutub tarafından da ele alınmıştır.

Hint alt kıtasında âyetler ve sûreler arası münasebet ve nazım konusu özel bir dikkatle incelenmiştir. Bunun temel sebebi, bölgede faaliyet gösteren şarkiyatçıların Kur'an'ı bütünlük ve uyumdan yoksun bir kitap olduğu yönünde eleştirmeleridir. Hamîdüddin Ferâhî konuya dair teorik görüşlerini Delâʾilü'n-niẓâm adlı eserinde ve diğer çalışmalarında ortaya koymuş, Tefsîru niẓâmi'l-Ḳurʾân adıyla kitap haline gelen sûre tefsirlerinde de bunları uygulamalı biçimde göstermiştir. Ferâhî'ye göre nazım, münasebeti de içine alan daha geniş bir kavram olup (Delâʾilü'n-niẓâm, s. 74-75) belâgat ilminden ayrı bir ilimdir (a.g.e., s. 11). Bir kelimenin başka bir kelime ile terkip oluşturması ve bir araya gelmesi mâna bakımından önemli olmakla birlikte bu, cümlelerin cümlelerle bir araya gelmesi kadar önemli saYılmaz. Cümle gruplarının bir araya gelerek oluşturduğu bütünlük mâna ve delâlet yönünden diğerleriyle kıyas edilemeyecek kadar geniştir. Kur'an'ın nazmı da böyledir ve Kur'an'ın hem kelimelerinin hem cümlelerinin hem de cümle gruplarının birbiriyle güçlü ilişkisi ve irtibatı

vardır (a.g.e., s. 19). Arap şiirinde nazım olmadığı, bu sebeple Kur’an’da nazım bulunmasının Araplar’ın alışmadığı bir tarzda kendilerine hitap etme anlamına geleceği yönündeki eleştirileri cevaplandıran Hamîdüddin Ferâhî, Kur’an’ın üslûbunun ve yapısının daha çok hitap ve konuşmaya dayandığını ve şiirden farklı olduğunu söyler. Nitekim Yâsîn sûresinde (36/69-70), “Biz ona şiir öğretmedik, bu ona yaraşmaz da ... O sadece bir öğüt ve apaçık bir Kur’an’dır” meâlindeki âyette Kur’an’ın bir şiir olmadığı belirtilir (a.g.e., s. 20-22). Ferâhî’nin nazım düşüncesini geliştiren Islâhî bunu Tedebbür-i Ḳurʾân adlı hacimli tefsirinde tutarlı bir biçimde uygulamıştır. Ona göre nazmın en küçük birimi sûreler olup sûrelerin birbiriyle uyumlu birlikteliği nazmın daha belirgin olarak ortaya çıkmasını sağlar. Hintli müfessir Mehâimî’nin Tebṣîrü’r-raḥmân ve teysîrü’l-mennân adlı tefsiri de nazmü’l-Kur’ân ve münâsebâtü’l-âyât ve’s-süver ilimleri açısından önemlidir.

Nazmü’l-Kur’ân, i‘câzü’l-Kur’ân’ın bir alt başlığı olarak ele alındığından genellikle konu bu tür eserler içerisinde değerlendirilmiş (bk. İ‘CÂZÜ’l-KUR’ÂN), az sayıda müstakil eser de yazılmıştır. Câhiz’in günümüze ulaşmayan Naẓmü’l-Ḳurʾân’ından başka Kitâbü’l-Ḥayevân (I-VII, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut 1969), el-Beyân ve’t-tebyîn (I-IV, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1948-1950) gibi kitapları ve risâleleri (Resâʾilü’l-Câḥiẓ [nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, I-II, Kahire 1964; III-IV, 1979]) konunun ilk kaynaklarındandır. İbn Kuteybe’nin Teʾvîlü müşkili’l-Ḳurʾân’ı, Rummânî’nin en-Nüket fî iʿcâzi’l-Ḳurʾân’ı, Hattâbî’nin Beyânü iʿcâzi’l-Ḳurʾân’ı, Cürcânî’nin er-Risâletü’ş-şâfiye’si (bu üç eser Selâs̱ü resâʾil fî iʿcâzi’l-Ḳurʾân adıyla yayımlanmıştır, bk. bibl.), Delâʾilü’l-iʿcâz’ı ve Esrârü’l-belâġa’sı, Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ı, Fahreddin er-Râzî’nin Mefâtîḥu’l-ġayb ve Nihâyetü’l-îcâz fî dirâyeti’l-iʿcâz’ı, Sekkâkî’nin Miftâḥu’l-ʿulûm’u, İbn Ebü’l-İsba‘ın Bedîʿu’l-Ḳurʾân’ı i‘câz ve nazım konularına yer veren çalışmalardandır. Muhammed b. Zeyd el-Vâsıtî, Hasan b. Ali b. Nasr et-Tûsî, Ebû Ali Hasan b. Yahyâ b. Nasr el-Cürcânî, İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Ebû Zeyd el-Belhî ve İbnü’l-İhşîd’in (İbnü’n-Nedîm, s. 41, 153; Hâtim Sâlih ed-Dâmin, s. 127-128) konuyla ilgili eserleri ise günümüze ulaşmamıştır. Ebü’l-Alâ el-Maarrî’nin Naẓmü’s-süver (Yâkūt, III, 161) ve Abdülazîz b. Abdülvâhid el-Miknâsî’nin Naẓmü süveri’l-Ḳurʾân (Zerkeşî, I, 340) adlı eserlerinden de söz edilmiştir.

Yakın dönemde de nazmü'l-Kur'ân konusunu inceleyen eserler telif edilmiştir. Bunlar arasında Hamîdüddin Ferâhî'nin Delâʾilü'n-niẓâm'ından başka Dervîş el-Cündî'nin en-Naẓm fî Keşşâfi'z-Zemaḫşerî (Kahire 1969), Mahmûd Seyyid Şeyhûn'un el-İʿcâz fî naẓmi'l-Ḳurʾân (Kahire 1398/1978), Müstansır Mîr'in Coherence in the Qur'ān-A Study of Islahī's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'ān (Indianapolis 1986), Münîr Sultân'ın Menâhic fî taḥlîli'n-naẓmi'l-Ḳurʾânî (İskenderiye 1990), Fethî Ahmed Âmir'in Fikretü'n-naẓm beyne vücûhi'l-iʿcâz fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (İskenderiye 1991), Besyûnî Abdülfettâh Feyyûd'un Min belâġati'n-naẓmi'l-Ḳurʾânî (Kahire 1992), Muhammed b. Sa'd'ın en-Naẓmü'l-Ḳurʾânî fî sûreti'r-Raʿd (Kahire, ts.) ve Abdülmüteâl es-Saîdî'nin en-Naẓmü'l-fennî fi'l-Ḳurʾân (Kahire, ts.) isimli çalışmaları zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "nẓm" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1429; Câhiz, Ḥucecü'n-nübüvve (Resâʾilü'l-câhiz içinde, nşr. M. Bâsil Uyûnü's-Sûd), Beyrut 1420/2000, III, 176; İbn Kuteybe, Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, s. 22-23; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 41, 153; Rummânî, en-Nüket fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân (S̱elâs̱ü resâʾil fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân içinde, nşr. M. Halefullah - M. Zağlûl Sellâm), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 69, 99; Hattâbî, Beyânü iʿcâzi'l-Ḳurʾân (S̱elâs̱ü resâʾil fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân içinde), s. 24-25; Bâkıllânî, İʿcâzü'l-Ḳurʾân (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1411/1991, s. 27, 54; Abdülkāhir el-Cürcânî, Delâʾilü'l-iʿcâz (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1404/1984, s. 49-50, 81-82, 546-547; Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm (nşr. Abdülhamîd Hindâvî), Beyrut 1420/2000, s. 526; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, III, 161; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1304, s. 21; Zerkeşî, el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî v.dğr.), Beyrut 1415/1994, I, 244-249, 340; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), II, 1001-1024; Mustafa Sâdık er-Râfiî, İʿcâzü'l-Ḳurʾân ve'l-belâġatü'n-nebeviyye, Kahire 1381/1961, s. 241, 242, 256, 257, 258; Abdülhamîd

(Hamîdüddin) Ferâhî, Delâʾilü'n-niẓâm, A'zamgarh 1388, s. 11, 19, 20-22, 74-75; Velîd Muhammed Murâd, Naẓariyyetü'n-naẓm ve ḳıymetühe'l-ʿilmiyye fi'd-dirâsâti'l-luġaviyye ʿinde ʿAbdilḳāhir el-Cürcânî, Dımaşk 1983, s. 57-59; Ahmed Cemâl el-Ömerî, Mefhûmü'l-iʿcâzi'l-Ḳurʾânî ḥatte'l-ḳarni's-sâdisi'l-hicrî, Kahire 1984, s. 61, 63, 213; Hâtim Sâlih ed-Dâmin, "el-İʿcâzü'l-Ḳurʾânî ve naẓariyyetü'n-naẓm", Buḥûs̱ü'l-müʾtemeri'l-evvel li'l-iʿcâzi'l-Ḳurʾânî, Bağdad 1410/1990, s. 127-128; Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, el-Beyân fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân, Amman 1413/1992, s. 140, 145, 146, 156, 161, 169; Abdülhamit Birışık, "Kuran'da İç Bütünlük: Islâhî'nin Tefsir Yöntemi", Divan: İlmî Araştırmalar, sy. 11, İstanbul 2001, s. 59-90; a.mlf., "Islâhî, Emîn Ahsen", DİA, XIX, 191-193; W. P. Heinrichs, "Nazm", Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 585-586.

Sedat Şensoy

NAZZÂM

(النظّام)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr b. Hâni’ en-Nazzâm (ö. 231/845)

Basra Mu‘tezile ekolünün ileri gelen kelâmcılarından, Nazzâmiyye kolunun kurucusu.

Doğumu için 143 (760) ile 195 (811) yılları arasında farklı tarihler ileri sürülmüştür (Horten, Die Philosophischen, s. 197; Watt, s. 275-276). Basra’da doğup büyüdüğü için Basrî, dedeleri Belh’ten geldiği için Belhî nisbesiyle de anılır. Boncuk dizerek geçindiği veya çok güzel nesir ve manzum yazılar yazdığı için “Nazzâm” lakabını almıştır. Babasının Zeyyâdiyyîn’in veya Büceyroğulları’nın âzatlı kölesi olduğu kaydedilmektedir. Mu‘tezile’nin altıncı tabakası ricâlinden sayılan Nazzâm gençliğini Basra’da geçirdi, dayısı Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın öğrencisi oldu, onunla beraber birçok ilmî toplantı ve tartışmaya katıldı. Halife Me’mûn’un daveti üzerine Bağdat’a gitti (202/818). Burada hem yöneticiler hem Bağdat Mu‘tezilîleri üzerinde etkili oldu. Bağdat’ta Deysâniyye ve Dehriyye gibi dinî ve felsefî akımların yanı sıra (Câhiz, Kitâbü’l-Ḥayevân, V, 40-47) Mürcie ve Cebriyye kelâmcıları, ehl-i hadîs ve fukaha ile ilmî tartışmalara girdi. Ebû Şemr el-Hanefî ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr ile münazaralar yaptı. Hanefîler’in re’y ve kıyas teorilerine karşı çıktı. Ahvaz, Vâsıt, Kesker, Hüsrevsabûr gibi merkezleri ziyaret etti (a.g.e., III, 139; IV, 5; V, 29). Hac ibadetini ifa etmek için Mekke’ye gitti. Hayatının ilk dönemlerinde geçim sıkıntısı çeken Nazzâm’ın (a.g.e., III, 451-452) Bağdat’a gittikten sonra maddî durumu iyileşti ve zenginlerden sayılacak bir konuma yükseldi (Ebû Rîde, s. 6), Makrîzî’ye göre bazı erdemsiz davranışlarda bulundu (el-Ḫıṭaṭ, II, 344). İbn Kuteybe ve İsferâyînî’ye göre sarhoşken evinin üst katından düşerek öldü (Teʾvîlü muḫtelifi’l-ḥadîs̱, s. 21; et-Tebṣîr, s. 44). Kādî Abdülcebbâr ise onun, “Allahım! Birliğini ispatlamak için elimden geleni yaptığımı ve sadece tevhide dayanan bir mezhebe inandığımı biliyorsun. Günahlarımı bağışla ve ölüm ânında işimi kolaylaştır” diyerek hayata gözlerini kapadığını söylemektedir (Fażlü’l-

iʿtizâl, s. 264). Ahmed Emîn, Nazzâm'ın Irak âlimlerinin câiz gördüğü nebîz içtiğini kaydetmektedir (Ḍuḥa'l-İslâm, III, 120).

Tercüme ve telif çalışmalarının yoğun olduğu bir dönemde yaşayan Nazzâm dil, edebiyat ve şiir alanında, ayrıca fıkıh, kelâm, hadis gibi ilimlerde zengin birikime sahipti (Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 224). Hint ve İran dinlerini, Yahudilik ve Hıristiyanlığı incelemiş, Tevrat, İncil ve Kur'an'ın muhtevasına nüfuz etmiş, Yunan felsefesini tetkik etmiş, Mecûsîlik, Seneviyye, Dehriyye ve Berâhime'yi eleştirmiş, Aristo'nun bazı eserlerine reddiyeler yazmıştır (Ebû Rîde, s. 9-10). Ancak çok serbest fikirli olduğu, mezhebin ve hocalarının görüşleriyle uyum içinde bulunup bulunmadığına bakmadan kanaatlerini ifade ettiği için hem kendi mezhep mensuplarının hem diğerlerinin eleştirilerine uğramıştır. Meselâ öğrencisi Câhiz onun haberin ifade ettiği bilginin değeri konusundaki anlayışının, Şehristânî ise genel temayülünün ilâhiyattan çok tabiatçıların görüşlerine yakın olduğunu söylemektedir (Kitâbü'l-Ḥayevân, IV, 73-74; el-Milel, I, 56).

Nazzâm zeki, cömert, şakacı, açık sözlü, ince mânalara muttali, bunları en güzel şekilde ifade eden, fakat övgü ve yergilerinde aşırıya kaçan bir kişiydi. Bu sebeple onu sevenler de ondan nefret edenler de çoktu (Bağdâdî, s. 133; İbnü'l-Murtazâ, s. 29). Câhiz kendisi Hakkında, "Eskiler, 'Her bin yılda eşi ve benzeri bulunmayan bir insan dünyaya gelir' demişler, eğer bu söz doğru ise şüphesiz ki o insan Nazzâm'dır" demiştir (İbnü'l-Murtazâ, 30). Yine Câhiz, "Kelâmcılar olmasaydı bütün dinler, Muʿtezile olmasaydı bütün mezhepler, İbrâhim ve arkadaşları olmasaydı bütünüyle Muʿtezile helâk olurdu" değerlendirmesinde bulunmuştur (Kitâbü'l-Ḥayevân, IV, 206). Abdülkāhir el-Bağdâdî ve İsferâyînî gibi kelâmcılar onun hayatını fısk ve fücur ile geçiren bir kimse olduğunu, Ebü'l-Hasan el-Eşʿarî, Ebü'l-Abbas el-Kalânisî ve Bâkıllânî gibi Sünnî kelâmcılarının ona eleştiri yazdıklarını, hatta onu tekfir ettiklerini kaydetmektedir (el-Farḳ, s. 133; et-Tebṣîr, s. 71-73). Nazzâm, dönemindeki şahısları ve fikir akımlarını eleştirmekle birlikte onlardan etkilenmiş, başta öğrencileri Câhiz, Ali el-Esvârî, Caʿfer b. Mübeşşir, Ebû Affân er-Rakkī ve Hayyât olmak üzere Basra ve Bağdat Muʿtezilîleri'nden birçok kişiye tesir etmiştir. Nazzâmiyye diye adlandırılan bir grup oluşmuş, hatta İbn Hazm, Dâvûd ez-Zâhirî gibi muhalifi olan kişiler bile cüz lâ yetecezzâ, icmâ ve kıyas gibi konularda onun etkisinde kalmıştır. Öte yandan hocası Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf başta

olmak üzere Ebû Ali el-Cübbâî, Ca‘fer b. Harb, Ebû Ca‘fer el-İskâfî gibi Mu‘tezilî, İbnü’r-Ravendî gibi önceleri Mu‘tezilî iken sonraları mülhid olduğu kabul edilen Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, Ebü’l-Abbas el-Kalânisî ve Bâkıllânî gibi Sünnî âlimleri onu reddetmek üzere müstakil eserler telif etmişlerdir (Abdurrahman Bedevî, I, 207).

Görüşleri. Nazzâm Mu‘tezile mezhebinin “usûl-i hamse” sistemini benimsemektedir. Burada, mezhepten kaynaklanan görüşlerinden çok ilk defa kendisi tarafından ortaya atılan fikirler üzerinde durulacaktır. a) Bilgi Teorisi. Nazzâm’a göre tamamıyla insana ait bir fonksiyon olan bilgi duyu ve akıl yoluyla elde edilir. Haber tecrübeye dayanan bir karîne ile desteklendiği takdirde bilgi vasıtalarından sayılabilir. İnsanda esas olarak beş duyu bulunmakta olup bunların tamamı aynı cinstendir. Dolayısıyla görme duyusu işitme ile, işitme koku alma ile aynıdır. Farklılık duyulardan değil algılanan şeylerden ve çeşitli engellerden kaynaklanmaktadır. Beş duyuya

ilâve olarak şehvet ve muhayyile bulunmaktadır. İnsanda asıl idrak eden ruh olup bu işlevini duyu organlarının nesnelerle karışma, yan yana olma veya yakınında bulunma şeklinde teması ile gerçekleştirir. Bilginin elde edilmesinde duyulara büyük görev yükleyen Nazzâm bu yaklaşımın tabii sonucu olarak tecrübeyi çok önemsiyordu. Kaynaklarda, etkisini ve sonuçlarını görmek üzere değişik hayvanlara içki içirdiğine ve çeşitli taşları ateşte yaktığına dair deneylerinin bulunduğu kaydedilir (Câhiz, Kitâbü’l-Ḥayevân, II, 230; Ahmed Emîn, III, 112-113). Nazzâm’a göre bilginin elde edilmesinde istidlâlin de önemli bir yeri vardır. Akıl duyuların ortaya koyduğu verilerden yararlanarak bilgiye ulaşabilir, ayrıca vahiy gelmeden önce de hayır ve şerri bilebilir. Mükellefiyet akıl, ihtiyar ve fiil sırasına göre terettüp eder; bunlardan biri bulunmadığı takdirde yükümlülük ortadan kalkar. Allah’ın bilinmesi ve tanınması konusunda akla büyük sorumluluk yüklemesi sebebiyle hasımları Nazzâm’ı Berâhime’ye yönelmek ve nübüvvetin gerekliliğine inanmamakla suçlamışlardır. Söz konusu yakınlığın “sarfe” teorisiyle ilgili olduğunu söyleyenler de vardır (bk. BRAHMANİZM). Onun yönteminde şüphe de önemli bir yer tutar (Kādî Abdülcebbâr, el-Muğnî, XII, 136). Şüphecilerle inkârcıları karşılaştırdığında birincileri kendine daha yakın görmekte, aslında bilginin öncesinde bir şüphenin bulunduğunu ve inanç değiştiren insanların şüphe

ile geçen bir ara dönem yaşadıklarını belirtmektedir (Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, IV, 35-36). Bu yaklaşım ona, elli şüphenin tek yakīnden daha hayırlı olduğunu söyleyen hocası Ebü'l-Hüzeyl'den intikal etmiştir (a.g.e., III, 60). Nazzâm, dinî konularda hükmün kaynağı olan haberin açık ve kesin bir nas olmasını gerekli görmektedir. Haberi nakleden kişiler tek tek değerlendirildiğinde yanılma ve yalan söyleme ihtimalleri söz konusudur. Dolayısıyla bir haberin doğru kabul edilebilmesi için akla veya tecrübeye dayanan bir karîne ile teyit edilmiş olması gerekir. Karîne bulunması halinde haber-i vâhidle de ilim hâsıl olur. Aksi takdirde mütevâtir haberle bile kesin bilgi oluşmaz (a.g.e., II, 153; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XV, 361, 392, 398-399). Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, bu konuda Nazzâm'a yöneltilen eleştirilerin İbnü'r-Râvendî'nin yalan ve iftiralarına dayandığını söylemektedir (el-İntiṣâr, s. 43-45).

b) Tabiat Görüşü. Âlem fiziksel yapısı itibariyle sınırlı, hareketleri açısından da sonludur. Allah her şeyi bir maksada bağlı şekilde yarattığı gibi âlemi de menfaat hedefine yönelik olarak meydana getirmiştir (Eş'arî, s. 252). Ayrıca O, âlemin birçok benzerini yaratmaya kādirdir (Hayyât, s. 52). Âlem birbirine zıt hareketli unsurların birleşmesiyle meydana gelmiştir. Cisimler iç içedir ve aynı mekânı işgal etmektedir. Zeytinin içinde yağ, kömürün içinde ateş ve insanın içinde kan gizlenmiştir. Bir odun yakıldığında içinde gizli olan alev zuhur eder ve geride külü kalır, artık onun içinde ateş bulunmadığı için yakılmak istendiğinde önceki gibi alev meydana gelmez (bk. KÜMÛN). Dırâr b. Amr, Seneviyye'deki nur-zulmet anlayışını çağrıştırdığı gerekçesiyle bu görüşe karşı çıkmış, Nazzâm ise bunun tevhid inancının gereği olduğunu söyleyerek onu savunmuştur (Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, V, 10-12). Câhiz, Nazzâm'ın Deysâniyye ve Mennâniyye'yi reddeden görüşlerine de yer vermektedir (a.g.e., IV, 441-442; V, 46). Kādî Abdülcebbâr, kümûn ve zuhûr taraftarlarının birleşme-ayrışma gibi arazlardan biri ortaya çıktığında diğerinin gizlendiğini ve böylece diyalektik bir durumun sonsuz olarak sürüp gittiğini söylediklerini kaydedip eleştirilerde bulunmaktadır (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 104). Nesnelerin kendilerine ait tabiatlarının olduğunu kaydeden Nazzâm, ilk bakışta kendi başlarına buyruk gibi görünseler de Allah'ın onları dilediği gibi idare ettiğini belirtmektedir. Nesneleri oluşturan atomlar arazlardan meydana gelmiştir. Her cüzün kendini oluşturan cüzleri vardır ve bu durum sonsuza kadar devam eder. Dolayısıyla cüz lâ yetecezzâ görüşü doğru

değildir (Hayyât, s. 33-36; Eş‘arî, s. 318; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XI, 452). Nazzâm bu görüşlerini açıklamak üzere Kitâbü’l-Cüz᾿ adlı eserini yazmıştır. Her ne kadar Eş‘arî onun atomu kabul ettiğini beyan eden bir ifadesine yer verirse de (Maḳālât, s. 316), bu doğru değildir. İbn Hazm, Nazzâm’ın cüz lâ yetecezzâ görüşünü anlattıktan sonra karşı görüşleri ele alıp cevaplandırmaktadır (el-Faṣl, V, 230-236). Abdülkāhir el-Bağdâdî, âlemin sınırlı ve sonlu olduğunu söyleyen Nazzâm’ın atomların sonsuz olarak cüzlere ayrıldığını ileri sürmesini çelişki kabul etmekte ve onu âlemin sonsuz olduğu görüşüne yönelmekle suçlamaktadır (el-Farḳ, s. 139-140). Nazzâm, ileri sürülebilecek itirazları ortadan kaldırmak amacıyla tafra ve tedâhül teorilerini ortaya atmıştır. Tafra teorisine göre hareket eden bir cisim, bulunduğu yerden hemen sonra gelen mekâna uğramadan sıçrama yaparak üçüncü mekâna geçebilir (bk. TAFRA). Kemalpaşazâde, Risâle fî taḥḳīḳi ḥaḳīḳati’ṭ-ṭafra (Risâle fî ḥaḳīḳati’l-cism) adlı risâlesinde bu konuya geniş yer vermektedir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4794). Tedâhül teorisine göre sıcakla soğuk, tatlı ile acı, kuru ile yaş özellikleri cisimlerde bir arada ve iç içe bulunmakta, hafif olan katı olana sirayet etmektedir. Renk, koku, ses, tat, sıcak, soğuk gibi araz olarak adlandırılan şeyler aslında latif cisimler olup hepsi aynı mekânı işgal etmektedir (Eş‘arî, s. 347). Cevher birbirine zıt arazların birleşip kaynaşması ile ortaya çıkar (a.g.e., s. 309). Tek araz vardır, o da harekettir. Hareket denge oluşturan ve yer değiştiren olmak üzere ikiye ayrılır. Cisimlerin aksine arazların tabiatında zıtlık yoktur ve aynı anda bir mekânda yer tutarlar. Cisimler ancak arazlarla görülebilir (a.g.e., s. 324-325, 346-347, 362). Câhiz, Nazzâm’a sürekli yaratma, yani Allah’ın kâinattaki cisimleri yok etmeksizin yarattığı görüşünü nisbet etmekteyse de Hayyât, Nazzâm’ın cisimlerin bekāsı sonucunu doğuran sürekli yaratmayı değil -hücredeki yenilenme gibi- teceddüd-i halk görüşünü benimsediğini kaydetmektedir (el-İntiṣâr, s. 52). Nazzâm bu yaklaşımıyla tabiatta bir determinizmin bulunduğunu düşünerek ayın ikiye yarılması, Hz. Peygamber’in elindeki taşların konuşması, parmaklarından su akması gibi hissî mûcizeleri, canlıların şekil değiştirmesi gibi olağan üstü olayları kabul etmemektedir (Câhiz, Kitâbü’l-Ḥayevân, IV, 73-74; Abdurrahman Bedevî, I, 201-202). Nazzâm’ın tabiatla ilgili görüşlerinde zaman zaman çelişkilere rastlanmaktadır. Meselâ kümûn teorisiyle determinizmi benimserken tafra görüşü ile determinizme ters düşmekte, âlemi sonlu ve sınırlı kabul etmekle beraber atomun nihayetsiz olarak cüzlere ayrıldığını iddia etmekte, tedâhül nazariyesiyle aynı mekânda

farklı cisimlerin yer tutabileceğini, hareket nazariyesiyle de cisimlerde aynı anda iki farklı hareketin varlığını kabul eder duruma gelmektedir.

Nazzâm'a göre insan her ne kadar zâhiren beden ve ruhtan oluşmuş görünse de gerçekte beden ruhun kalıbı ve taşıyıcısı olup insan ruhtan ibarettir (Eş'arî, s. 331). Latif bir cisim olan ruh saf, bölünmeyen ve zıtlara ayrılmayan bir cevherdir (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XI, 310, 319). Gül suyunun güle nüfuz etmesi gibi ruh da bedene nüfuz etmiştir. Bedenden bir organ kesildiğinde orada bulunan ruh diğer organlara geçer. Ruhu görmek mümkün değildir. Ruh diri, beden ise ölü cisimdir.

Bedenden kurtulan ruh gerçek hürriyetine kavuşmuş olur. İnsanda bilen ve yapıp eden ruhtur. Ruh varlıkları göz, kulak, burun gibi organlar vasıtasıyla idrak eder. İnsanda sadece arazları yapma kudreti bulunmakta olup bu onda fiilden önce de vardır. İnsanın kendi kendine yapabildiği tek fiil harekettir. Eşyaya tabiatını veren ve irade dışında vukua gelen fiiller Allah'a aittir. Taş Allah'ın yarattığı tabiat dolayısıyla atıldığı zaman gider (a.g.e., IX, 11). İnsan fiilleri birbirine zıt değil aynı türdendir. Ateşten hem sıcak hem soğuk çıkmadığı gibi insandan da birbirine zıt fiiller sâdır olmaz. Çünkü onun fiilleri hareketten ibarettir (a.g.e., VIII, 178; Eş'arî, s. 351). Abdülkāhir el-Bağdâdî, Nazzâm'ın bu ifadelerinden hareketle onu hayırla şer, imanla küfür arasında fark gözetmemekle suçlamıştır (el-Farḳ, s. 136-137). Muhaliflerinin Nazzâm'ın görüşlerini çarpıttıklarını kaydeden Hayyât ise, "O insan fiillerinin hepsi aynı türdendir, derken söz konusu fiillerin aynı şey olduğunu değil onların tamamının hareketten oluştuğunu kastetmektedir" açıklamasını yapmaktadır (el-İntiṣâr, s. 29-30).

Allah varlıkları bir defada ve şu an bulundukları şekilde maden, bitki, hayvan, insan şeklinde yaratmıştır (a.g.e., s. 44, 97). Âdem'in yaratılışı oğlunun yaratılışından önce değildir. Âdem ve çocukları aynı anda yaratılıp birbirinin içinde gizlenmiştir. Öncelik sonralık yaratılışta değil ortaya çıkıştadır. İbnü'r-Râvendî, Nazzâm'ın bu görüşünün âlemde Allah'ın ziyade ve noksanlaştırmaya gücünün yetmediği anlamına geldiğini söylemekte, Hayyât ise bunu şiddetle reddetmektedir (Ali Sâmî en-Neşşâr, I, 495-496).

c) Ulûhiyyet Anlayışı. Nazzâm'a göre akıllı olan herkes tabiata yönelik gözlem ve istidlâl yoluyla Allah'ın varlığını bilebilir. Duyular, nesnelerde

sıcak-soğuk gibi birbirine zıt özelliklerin bir arada bulunduğunu ortaya koyar. Akıl da birbirine zıt şeylerin kendi hallerine bırakılmaları durumunda bir arada bulunmayacaklarına hükmeder. Şu halde onları bu şekilde yaratan ve bir arada tutan bir yaratıcı vardır (Hayyât, s. 40-41). Böylece Nazzâm, eşyanın tabiatından hareketle onun kıdemine giden Seneviyye'ye karşı aynı delili kullanarak onların yaratılmış oldukları sonucunu çıkarmaktadır. Diğer Mu'tezilîler gibi Nazzâm da Allah'ın zâtının kadîm ve her türlü hudûstan münezzeh olduğunu söylemekte, O'na zâtı üzerine zâit sıfatların nisbet edilmesini reddetmektedir (Eş'arî, s. 155-156; Şehristânî, I, 44-45). Nazzâm'a göre, "Allah âlimdir" demek zâtını ispat etmek ve O'nu cehaletten münezzeh kılmak demektir. Var olan sadece Allah'ın zâtı olup âlemde müşahede edilen çokluk zât-ı ilâhiyyeye ait sıfatlar değil cehalet, acz, ölüm gibi yaratılmışlık sıfatlarının zıddı olan tenzîhî mânalardır (Eş'arî, s. 166-167, 486-487). İrade ve kelâm hakiki değil fiilî sıfatlardandır. Allah'ın kendi fiillerini irade etmesi onları yaratması, insanların fiillerini irade etmesi de duruma göre onları emretmesi, haber vermesi gibi mânalara gelir (a.g.e., s. 190-191; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 434; el-Muġnî, VI/2, s. 3). Allah'ın mütekellim oluşu, ses ve söz gibi maddî unsurlardan meydana gelen kelâmı yaratması demektir (Eş'arî, s. 191). O'nun kelâmı cisim, kulun kelâmı ise arazdır. Allah'ın kelâmı olması sebebiyle Kur'an da cisim, dolayısıyla mahlûktur. Mahlûk olan Kur'an metninin benzeri meydana getirilebilir, ancak Allah engel olduğu için bu gerçekleştirilememektedir (bk. SARFE). Kur'an sadece verdiği gayb haberleriyle mûcizedir (a.g.e., s. 225; Ahmed Cemâl el-Ömerî, s. 47-49). Nazzâm'a göre ilâhî adalet Allah'ın kullarının iyiliğine olan şeylere kādir olmasını, zararlarına olanlardan âciz bulunmasını gerektirir. Kötü olanı yapanın kendisi de kötü olacağı için Allah şerre kādir değildir. O, kul için en elverişli olmayanı olana tercih edemez, ancak elverişli olanı bir başkasına tercih edebilir. Dolayısıyla Allah'ın, cehennemliklerin azabını veya cennetliklerin nimetlerini arttırma veya eksiltmeye, onları bulundukları yerden çıkarmaya, çocukları cehenneme koymaya, onlara azap etmeye gücü yetmez. Çünkü bunlar zulümdür, zulüm ihtiyaç veya bilgisizlikten doğar, Allah ise her ikisinden de münezzehtir (Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, III, 394-395; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, VI/1, s. 127, 141).

d) Nübüvvet-İmâmet. Nübüvveti insanlar için gerekli gören Nazzâm,

Kur'ân-ı Kerîm'in bilhassa verdiği gaybî haberlerle Hz. Muhammed'in nübüvvetini kanıtladığını (Hayyât, s. 28; Ebü'l-Kāsım el-Belhî, s. 70), Resûl-i Ekrem'in Ali'yi vasfen ve işaretle imam tayin ettiğini, üst derecede olan varken alt mertebede bulunan kimsenin imâmetinin câiz olmadığını, Ali'ye karşı savaşanların hata ettiklerini ve Hakem Vak'ası'nda Ali'nin isabet ettiğini belirtmektedir (Ebû Rîde, s. 175-176). Nazzâm yalancı olmak, Hz. Fâtıma'yı dövmek ve Ehl-i beyt'in Resûl-i Ekrem'in mirasını almasına engel olmakla itham ettiği başta Ebû Hüreyre olmak üzere bazı sahâbîler için yergi ifadeleri kullanmaktadır (Makrîzî, II, 346). Watt onun imâmet konusunda Hişâm b. Hakem'den etkilendiğini kaydetmektedir (İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 199). Nazzâm, ruhların bedene aynen değil bazı fazlalık ve eksikliklerle dönebileceğini (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XI, 474-475), hayvanların ve çocukların da cennete gireceğini, oraya ameli sayesinde değil Allah'ın lutfuyla girenlerin arasında derece farkı olmayacağını ileri sürmektedir.

Dinî hükümlerin muhkem naslara dayanması gerektiğini belirten Nazzâm'a göre kurtuluş imanın yanında büyük günahlardan sakınmakla gerçekleşir. Kebîre nasla yasaklanan şeydir (Eş'arî, s. 268). Fıkhî kıyas ve icmâ delil değildir. Ona göre sahâbenin içki içene kıyas yoluyla had uygulaması hatalıdır. Nazzâm'ın ayrıca Arap olmayanların Araplar'la evlenmesinin haram olduğu, 200 dirhem değerindeki hırsızlığın fısk sayılmayacağı, kinâye ifadelerle talâkın gerçekleşmeyeceği, yan üstü yatarak uyuyanın abdestinin bozulmayacağı, kasten terkedilen namazın kazâ edilemeyeceği, hacda mîkātın ve ramazanda teravih namazının gerekli olmadığı gibi fıkhî görüşleri de bulunmaktadır (Hayyât, s. 44, 70-71; Makrîzî, II, 344).

Eserleri. Kaynaklarda Nazzâm'ın kırk civarında eserinin adına yer verilmekle birlikte bunların hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Öğrencisi Câhiz bazılarından alıntılar yapmaktadır. Onun eserlerine ait en geniş liste İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'inde bulunmaktadır (s. 206). Burada yer alan eserleri konularına göre şöylece gruplandırmak mümkündür. 1. Çeşitli din, mezhep, felsefî akım ve şahıslara reddiye olarak yazılanlar: Kitâbü'r-Red ʿalâ aṣḥâbi'l-İs̱neyn (bu eser Abdülkāhir el-Bağdâdî'de Kitâb fi'r-Red ʿale's̱-S̱eneviyye şeklinde geçmektedir [el-Farḳ, s. 117]), er-Red ʿale'd-dehriyye, er-Red ʿalâ eṣnâfi'l-mülḥidîn, Kitâb ʿalâ aṣḥâbi'l-heyûlâ ʾ, er-Red ʿale'l-Mürciʾe, Naḳdü Kitâbi Arisṭâṭâlîs (İbnü'l-Murtazâ, s. 29), er-Red

ʿale'l-Mücbire, Kitâbü'l-Meʿânî fî Muʿammer. 2. Usûl-i hamseye dair eserleri: Kitâbü'l-Maʿrife, Kitâbü'n-Nüket, Kitâbü't-Tevḥîd, et-Taʿdîl ve't-tecvîr (Kitâb fi'l-ʿadl), Kitâbü'l-Ḳader (Kitâbü't-Taḳdîr), Kitâbü'ṣ-Ṣıfât, Kitâb fi'l-Ḳurʾân mâ hüve, Kitâbü İs̱bâti'r-rusül, Kitâbü'l-Müsteṭîʿ, Kitâbü't-Tevellüd, Kitâbü'l-Vaʿd ve'l-vaʿîd, Kitâbü Ḥarekâti ehli'l-cenne. 3. Tabiat felsefesiyle ilgili olanlar: Kitâbü'l-Cüzʾ, el-Cevâhir ve'l-aʿrâż, Kitâbü'l-ʿÂlem (Kitâb fi'l-ʿâlemi'l-kebîr,

Kitâb fi'l-ʿâlemi'ṣ-ṣaġīr), Kitâbü'l-Ḥades̱, Kitâbü H̱alḳi'ş-şeyʾ, Kitâbü'ṭ-Ṭafra, Kitâbü'l-Mükâmene, Kitâbü'l-Müdâẖale. 4. Diğer eserleri: Kitâbü'l-İnsân, Kitâbü'l-Ḥarekât, Kitâbü'l-Efâʿîl, Kitâbü'l-Manṭıḳ, Kitâbü'l-Muḥâl, Kitâbü'l-ʿArûs, Kitâbü'l-Erzâḳ.

Nazzâm gençliğinde Seneviyye, dehriyye, Berâhime ve Sümeniyye gibi akımlara mensup insanlar arasında bulunmuş, Hişâm b. Hakem, Dırâr b. Amr ve Sâlih b. Abdülkuddûs gibi marjinal düşüncelere sahip kişilerle karşılaşmış, başta Aristo olmak üzere Yunan filozoflarının eserlerini okumuştur. Hasımları reddiyelerini göz ardı ederek onu söz konusu şahıs ve akımlara meyletmekle itham etmişlerdir. Öte yandan şarkiyatçılardan Josef Horovitz ve Arthur Stanley Tritton onun Stoa felsefesine, Max Horten Hint düşüncesine ve Carra de Vaux idealist felsefeye yaklaştığını iddia etmektedir (Ebû Rîde, s. 102-103). Nazzâm'ın bu akım ve kişilerden etkilenmesi mümkün görünmekle birlikte esas düşüncelerinin bunlara karşı yazdığı reddiyelerle teşekkül ettiği gözden uzak tutulmamalıdır. Nazzâm, Allah'ın şerre kādir olmadığı, cevherlerin arazlardan oluştuğu, atomun sonsuz olarak bölünebileceği, Allah'ın bütün varlıkları bir defada ve şu an oldukları şekilde yarattığı ve Kur'an Hakkındaki sarfe görüşüyle diğer Mu'tezilîler'den ayrılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Nüvâs, Dîvân (nşr. E. Wagner), Wiesbaden-Kahire 1972, II, 60; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, II, 153, 230; III, 60, 139, 394-395, 451-452; IV, 5, 35-36, 73-74, 206, 441-442; V, 10-12, 29, 40-47; a.mlf., el-Beyân ve't-tebyîn,

I, 224, 244; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱, Kahire 1326, s. 21-53; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 28-30, 33-36, 40-41, 43-45, 52, 70-71, 97; Ebü'l-Kāsım el-Belhî, Ẕikrü'l-Muʿtezile (Kādî Abdülcebbâr, Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile içinde, nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 70; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 155-156, 166-167, 190-191, 225, 252, 268, 309, 316, 318, 324-325, 331, 346-347, 351, 362, 486-487; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 205-206; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 104, 163, 434; a.mlf., el-Muġnî, VI/1, s. 127, 141; VI/2, s. 3; VIII, 178; IX, 11-12; XI, 310, 319, 327, 452, 474-475; XII, 136, 512; XV, 361, 392, 398-399; a.mlf., Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 264; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 117, 131-150; Şerîf el-Murtazâ, Emâli'l-Murtażâ (nşr. Ebû Firâs Bedreddin Na'sânî), Kum 1403, I, 132; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), V, 59, 223-236; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Hût), s. 44, 71-73; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 44-45, 53-58; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 471-474; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 221-230, s. 470-471; Kütübî, ʿUyûnü't-tevârîḫ, Beyrut 1416/1996, s. 171; İbn Nübâte el-Mısrî, Tercüme-i Serhu'l-uyûn (trc. Karahalilzâde Mehmed Saîd), İstanbul 1257, s. 122, 267; İbnü'l-Murtazâ, el-Münye ve'l-emel (nşr. T. W. Arnold), Haydarâbâd 1316, s. 28-30; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 344, 346; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, Beyrut 1971, I, 67; S. Horovitz, Ueber den Einfluss der Griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam, Breslau 1909, s. 10; M. Horten, Die Philosophischen Systeme der Spekulativen Theologie im Islam, Bonn 1910, s. 197; a.mlf., "Die Lehre vom Kumūn bei Naẓẓām", The Teachings of the Muʿtazila (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 2000, I, 148-166; Ahmed Emîn, Ḍuḥa'l-İslâm, Beyrut, ts., III, 106-126; J. van Ess, "Ein Unbekanntes Fragment des Naẓẓām", Der Orient in der Forschung (ed. Wilhelm Hoenerbach), Wiesbaden 1967, s. 170-201; a.mlf., Theology and Science: The Case of Abū Isḥāq an-Naẓẓām, Ann Arbor 1979; a.mlf., "al-Naẓẓām", EI² (İng.), VII, 1057-1058; a.mlf., "Abū Esḥāq Ebrāhīm b. Sayyār b. Hāneʾ al-Naẓẓām", EIr., I, 275-280; Abdurrahman Bedevî, Târîḫu'l-mez̠âhibi'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1971, I, 198-202, 207; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, I, 484-503; Tâhir Ahmed Mekkî, Dirâsât ʿan İbn Ḥazm ve kitâbihî Ṭavḳı'l-ḥamâme, Kahire 1981, s. 279; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 199, 235, 275-276, 301; Şevkī Dayf, el-ʿAṣrü'l-ʿAbbâsiyyü'l-evvel, Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 430-434; M. Azîz Nazmî Sâlim, İbrâhîm b. Seyyâr en-Naẓẓâm ve'l-fikrü'n-

naḳdî fi’l-İslâm, İskenderiye 1983, s. 22-45; A. S. Tritton, İslâm Kelâmı (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 92-97; Ahmed Cemâl el-Ömerî, Mefhûmü’l-iʿcâzi’l-Ḳurʾânî ḥatta’l-ḳarni’s-sâdisi’l-hicrî, Kahire 1984, s. 47-49; Ebû Rîde, Min Şüyûḫi’l-Muʿtezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Naẓẓâm, Kahire 1989, s. 3-10, 102-103, 175-176; R. Paret, “An-Nazzam als Experimentator”, Isl., XXV (1939), s. 228-233; Kemal Işık, “Nazzâm ve Düşünceleri”, AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, III, Ankara 1977, s. 101-113; Abbas Zeryâb, “Paradokshâ-yı Naẓẓâm: Ṭafra, Tedâḫul, Kümûn, Nefy-i Sükûn, Eczâ-yı bî-Pâyân”, Taḥḳīḳāt-ı İslâmî, III/1-2, Tahran 1988-89, s. 1-12; a.mlf., “İbrâhîm b. Seyyâr Naẓẓâm”, DMBİ, II, 431-444; H. S. Nyberg, “Nazzâm”, İA, IX, 148-149.

İlyas Çelebi

NAZZÂMİYYE

(النظّاميّة)

Basra Mu‘tezile ekolünün kelâmcılarından Nazzâm’ın (ö. 231/845) görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. NAZZÂM).

N’CAMENA

Çad Cumhuriyeti’nin başşehri

(bk. ÇAD).

NEBAT İLMİ

(bk. İLM-i NEBÂT).

NEBÂTÎ

(نباتي)

(ö. 1873 [?])

Azerbaycanlı sûfî şair.

1812 yılı civarında İran'ın kuzeyinde (Güney Azerbaycan) Karadağ bölgesindeki Üştibin köyünde doğdu. Adı Seyyid Ebülkāsım'dır. Bölgede güzel ahlâkı ve bilgisiyle tanındığından halk arasında "Möhterem" lakabıyla anılan Seyyid Mîr Yahyâ'nın oğludur. İlk eğitimini babasından aldı, dinî ilimler yanında Arapça ve Farsça öğrendi. Gençlik yıllarından itibaren tasavvufa ilgi duymaya başladı. Eher'e giderek Şeyh Şehâbeddin'in tekkesinde tarikat terbiyesi aldı. Şah Ni'metullah Velî'nin esaslarını belirlediği Kādirî tarikatına mensup olan Nebâtî sık sık uzlete çekilip riyâzetle uğraşarak olgunlaştı. Zaman zaman halkın arasına karıştığı, sohbetleri ve şiirleriyle çok sevilip sayıldığı kaynaklarda belirtilmektedir. Mahlasını hayata bağlılıklarıyla ün salan tarikat mensuplarına verilen "nebâtî" sıfatından almıştır. Âzerîce ve Farsça kaleme aldığı klasik tarzdaki şiirlerinde genellikle "Nebâtî", halk şiiri tarzında Türkçe yazdıklarında ise "Hançobanî, Mecnun, Mecnunşah" gibi mahlaslar kullandı. Kuzey ve Güney Azerbaycan'ın çeşitli yerlerinde bulunduğu, Horasan (Meşhed) ve Irak'ı (Kerbelâ-Necef) ziyaret ettiği şiirlerinden anlaşılmaktadır. Ömrünün son yıllarında Üştibin'e döndü ve burada vefat etti. Ömer Hayyâm, Hâfız-ı Şîrâzî, Şems-i Tebrîzî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi şairleri çok okuyan Nebâtî bilhassa Hâfız-ı Şîrâzî, Nesîmî ve Fuzûlî'nin etkisi altında kalmış, bununla beraber taklitçi bir şair olmamıştır.

Nebâtî hem klasik şiir üslûbunda kasideler, gazeller hem de hece vezniyle halk şiiri tarzında koşmalar, geraylılar ve tecnîsler kaleme almıştır. Bu özelliğiyle Azerbaycan edebiyatının karakteristik bir yönünü temsil etmektedir. Şair aynı zamanda Âzerî edebiyatında yeni bir tür olan "çarpa"nın da ilk örneklerini ortaya koymuştur. Bilhassa tecnîsleri, kelime tekrarlarıyla oluşturduğu cinaslı kafiyeler, Azerbaycan Türkçesi'nin

inceliklerini yansıttığı gibi klasik edebiyatın kelime oyunlarına güzel örnekler teşkil eder. Orijinal teşbih ve istiareler kullanmış ve aruzun ritmik, hareketli bahirlerini tercih etmiştir. Birçok şiirinde Azerbaycan köy hayatının, yayla ve kışlaklarındaki yaşayışın renkli tasvirleri ve

halk dilinin yansıması görülmektedir. Buradan hareketle, "Hançobanî" mahlasını da göz önünde bulunduran bazı araştırmacılar, şairin esasen Karabağ civarında yaşayan göçebe Hançoban Türk aşiretine mensup olabileceğini ileri sürmüştür. Diğer bazı araştırmacılar ise mahlasının nefsini terbiye etmek için bir müddet çobanlık yapmasından kaynaklandığını söylemiştir. Muhammed Ali Terbiyet bir kısım şiirlerinin kürdî, keremî, garakeherî, geraylı gibi makamlarda bestelenip halk arasında okunduğunu bildirir. Tasavvuf neşvesiyle yazdığı şiirleri ve bazı gazelleri zikirlerde söylendiğinden bestelenmiş olmalıdır. Halk arasındaki şöhreti dolayısıyla bazı saz şairleri ona dair halk hikâyeleri düzenlemiştir.

Nebâtî'nin biri Türkçe, diğeri Farsça olmak üzere iki divanı mevcuttur. Çok defa Farsça divanla bir arada bulunan Türkçe divanın en eski nüshası Tahran I. İslâmî Şûra Meclisi Kütüphanesi'ndedir (nr. 15034). Ebülfazl Hüseynî, Türkçe divanı yazma nüshalarını karşılaştırarak Seyid Ebülgāsım Nebati: Eserleri adıyla yayımlamıştır (Bakü 1968). Ayrıca Hüseyin Mehmedzâde Sâdık da bu divanı ile (Tebriz 1372 hş.) Tahran Üniversitesi Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunan (nr. 4335) Farsça divanını neşretmiştir (Tebriz 1372 hş.). Şiirlerinin 500 beyitlik bir kısmı ilk defa 1845'te Tebriz'de neşredilen Fuzûlî divanının sonunda basılmış, 1935 yılından itibaren birçok şiiri Seçilmiþ Eserleri adı altında Bakü'de yayımlanmıştır. Şair Hakkındaki ilk ilmî araştırma Behlûl Behcet'in Nebâtî isimli eseridir (Bakü 1935).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvân-ı Seyyid Ebülgāsım Mütehallis be-Nebâtî ve Meşhûr be-Mecnûnşâh yâ Hançoban Karacadâğî (haz. Hacı Veli Edebiyye), Tebriz 1345 hş.; Nebâtî, Dîvân-ı Türkî (nşr. Hüseyin Mehmedzâde Sâdık), Tebriz 1372 hş.;

a.mlf., Dîvân-ı Fârsî (nşr. Hüseyin Mehmedzâde Sâdık), Tebriz 1372 hş.; a.mlf., Seçilmiş Eserleri (nşr. Ebülfazl Hüseynî), Bakü 1985; Seyid Ebülgāsım Nebati: Eserleri (nşr. Ebülfazl Hüseynî), Bakü 1968; Azîz Devletâbâdî, Süẖanverân-ı Âẕerbâycân, Tebriz 1355 hş., I, 123-128; Cevat Hey'et, Azerbaycan Edebiyat Tarihine Bir Bakış, Tahran 1358 hş., I, 168-178; Refiqe Hemzeyeva, Seyid Ebulqasim Nebati'nin Heyat ve Yaradıcılığı, Bakü 1992; Bayramlı Meti Osmanoğlu, S. E. Nebati'nin Lirikası (doktora tezi, 1995), Bakü Devlet Üniversitesi.

Muharrem Kasımlı

NEBBEENÂ

(bk. İNBÂ).

NEBE’ SÛRESİ

(سورة النبأ)

Kur’ân-ı Kerîm’in yetmiş sekizinci sûresi.

Mekke döneminin sonlarında nâzil olmuştur. Adını 2. âyette geçen nebe’ ([büyük] haber) kelimesinden alır. Birinci âyetteki Amme, Amme yetesâelûn ibareleri, ayrıca Tesâül ve 14. âyetteki Mu‘sırât (yoğunlaşan bulutlar) isimleriyle de anılmıştır (Âlûsî, XXX, 281). Kırk âyet olup fâsılası “ا، م، ن” harfleridir.

Nebe’ sûresinin konusu öldükten sonra dirilmenin vukuu ve âhiretteki hayatın kısa tasvirinden ibarettir. Sûre, “İnkâr yoluna saplananlar kendi aralarında neyi tartışıp duruyorlar, üzerinde bir türlü anlaşamadıkları o büyük haberi mi?” ifadesiyle başlar ve ardından onun tartışma kabul etmeyen bir gerçek olduğunu yakında anlayacakları ifade edilir (âyet: 1-5). Burada söz konusu edilen “büyük haber”in bazı müfessirlerce Kur’an olduğu söylenmişse de sûrenin devamından anlaşılacağı üzere kişiye sorumluluk duygusu kazandıran ve davranışlarını kontrol etme bilinci aşılayan kıyamet günüdür (İbn Kesîr, VII, 195). Ardından yer küresinde görülen kozmolojik düzene ve buranın insan hayatına elverişli oluşuna temas edildikten sonra (âyet: 6-16), âhiretin isimlerinden biri olan “yevmü’l-fasl” (doğru ile yanlışın kesin çizgilerle ayrılacağı gün) terkibiyle kıyametin kopmasına geçilir ve “azgınların varacağı yer” olarak nitelendirilen cehennemin kısa tasviri yapılır, arkasından gelen altı âyette de müttakilere ait olduğu belirtilen cennetten söz edilir (âyet: 17-36). Sûrenin dört âyetten oluşan son kısmında rahmân olan Allah’tan izin almadan kıyamet gününde Cebrâil ve diğer melekler dahil olmak üzere hiç kimsenin konuşamayacağı ve konuşanların da sadece gerçekleri dile getirebileceği ifade edilir. Sûrenin sonunda, kıyametin mutlaka vuku bulacağı hatırlatılıp herkesin önceden yaptığının karşılığını bulacağı o günde inkâr yoluna saplananların toprak olmayı temenni edeceği bildirilir.

Nebe’ sûresi, Kur’ân-ı Kerîm’in birçok âyetinde vurgulanan Allah’a ve

âhiret gününe iman ilkelerini pekiştirmektedir. Bunlardan birincisine dolaylı şekilde temas edilirken ikincisi etkileyici bir üslûpla zihni ve gönlü gerçeklere açık olanlara anlatılmaktadır. Sûrenin ilk muhatabı olan Mekke halkı ile diğer insanların çoğu kâinatı yaratan ve yöneten yüce bir varlığın mevcudiyetini inkâr etmiyor, ancak O'na karşı sorumluluklarını vurgulayan ikinci ve ebedî hayatı benimsemeye nefsânî arzuları engel oluyordu. Sûre özellikle bu konuyu vurgulamaktadır.

Hz. Peygamber'in Nebe' sûresini Mürselât sûresiyle birlikte namazın bir rek'atında okuduğu bilinmektedir (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 6, 28; Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 275-279; krş. İbrâhim Ali, s. 306-307, 342-343). "Amme yetesâelûn sûresini okuyan kimseye Cenâb-ı Hak kıyamet gününde soğuk içecekler lutfedecektir" meâlindeki rivayetin (Zemahşerî, VI, 303; Beyzâvî, IV, 374) mevzu olduğu belirtilmiştir (Zemahşerî, I, 684-685 [neşredenlerin notu]; Muhammed et-Trablusî, II, 725).

Nebe' mushafın otuzuncu cüzünün ilk sûresini teşkil eder. Amme cüzü diye bilinen bu kısmın içerdiği otuz yedi sûrenin hepsi -birkaçı hariç- Mekkî'dir, namaz sûreleri de bu kısmın sonunda yer almaktadır. Amme cüzü ayrı olarak yazılıp basılmış ve müstakil tefsirleri yapılmıştır. Bunlardan Nebe' Tefsiri Tercümesi-Ebülleys Semerkandî adıyla basılan risâle (İstanbul 1317) Amme cüzüne ait muhtasar bir tercüme niteliğinde olup Semerkandî'ye nisbeti şüpheli görünmektedir (krş. Ziriklî, VIII, 27; DİA, XIX, 315). Kemalpaşazâde'nin Risâle fî Sûreti'n-Nebe' (Resâilü İbn Kemâl içinde [nşr. Ahmed Cevdet], İstanbul 1316, I, 33-40), Kazâbâdî'nin Ḥâşiye ʿalâ Tefsîri Sûreti'n-Nebeʾ ve'n-Nâziʿât ve ʿAbese (DİA, XXV, 120), Muhammed Abduh'un Tefsîru cüzʾi ʿAmme (Kahire 1322), Saâdetullah Han Muhammed'in Levâmiʿu'l-beyân (Haydarâbâd-Dekken 1345),

Muhammed Mübârek Abdullah'ın Tefsîru cüzʾi ʿAmme maʿa muḳaddimeti't-tefsîr (Kahire 1963), Mahmûd Ahmed Nahle'nin Dirâsât Ḳurʾâniyye fî cüzʾi ʿAmme (İskenderiye 1988) ve Muhammed Abdülmün'im Ali Mütevellî'nin Min esrâri't-taʿbîri'l-Ḳurʾânî fî sûreti'n-Nebeʾ (baskı yeri yok, 1997) adlı eserleri bu konudaki çalışmalardan bazılarıdır. Özcan Tabaklar ve Ulyâ Nisâr, Mustafa b. Muhammed'e ait Amme Cüzü Tefsiri üzerine dil açısından yüksek lisans tezi hazırlamış (1987, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Mehmet Doğu adı bilinmeyen bir

müellife ait Amme Tefsiri’yle ilgili aynı mahiyette bir çalışma gerçekleştirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 6, 28; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 275-279; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, I, 684-685; VI, 303; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Beyrut 1410/1990, IV, 374; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, VII, 195-203; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 725; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, Beyrut 1421/2000, XXX, 281; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, Feżâʾilü süveri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 306-307, 342-343; Ziriklî, el-Aʿlâm, Beyrut 2002, VIII, 27; Abdülkadir Yuvalı, “İbn Arabşah, Şehâbeddin”, DİA, XIX, 315; Mustafa Öz, “Kazâbâdî”, a.e., XXV, 120; Seyyid Muhammed Hüseynî - Mahbûbe Müezzin, “Sûre-i Nebeʾ”, DMT, IX, 402-403.

Bekir Topaloğlu

NEBHÂNÎ, Takıyyüddin

(تقيّ الدين النبهاني)

(1909-1977)

1953’te Kudüs’te siyasî bir parti olarak ortaya çıkan Hizbü’t-tahrîri’l-İslâmî adlı hareketin kurucusu

(bk. HİZBÜ’t-TAHRÎRİ’l-İSLÂMÎ).

NEBHÂNÎ, Yûsuf b. İsmâil

(يوسف بن إسماعيل النبهاني)

Kādî Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. İsmâîl b. Yûsuf eş-Şâfiî en-Nebhânî (1849-1932)

Filistinli din âlimi.

1265 (1849) yılında Filistin'in Nablus bölgesindeki Hayfa şehri yakınlarında bulunan İczim köyünde doğdu. Benî Nebhân kabilesinden geldiği için Nebhânî nisbesiyle anıldı. İlk öğrenimini babasının yanında yaptı. On yedi yaşında iken Kahire'ye gitti ve Ezher Üniversitesi'nde okumaya başladı. Orada sonraları şiddetle muhalefet edeceği Cemâleddîn-i Efgānî ve Muhammed Abduh gibi meşhur âlimleri tanıdı. Bu arada özel ders gördüğü hocası Şeyh İbrâhim es-Sekkā'dan icazet aldı. Ezher'den mezun olduktan sonra (1873) memleketine dönüp Akkâ'daki Cezzâr Ahmed Paşa Camii'nde ders vermeye başladı, ayrıca Şam'a geçerek Seyyid Şerîf Mahmud Efendi'nin ilim halkasına katıldı ve ondan da icâzet aldı. 1876'da İstanbul'a gidip el-Cevâʾib gazetesinde editörlük ve Arapça kitapların tashihi görevinde bulundu. Ardından Kuzey Irak'taki Köysancak kasabasında bir yıl kadar kadılık yaptı. Bağdat ve Şam'a gerçekleştirdiği kısa ziyaretlerden sonra 1880'de İstanbul'a döndü ve ilk eseri olan eş-Şerefü'l-müʾebbed li-Âli Muḥammed'i telif etti. Sultan II. Abdülhamid'in yakın çevresinde yer aldı ve önce Lazkiye, ardından Kudüs ceza mahkemelerinin başına getirildi. Kudüs'te iken kendisini Kādiriyye tarikatına yönlendiren Hasan b. Halâve el-Gazzî ile tanıştı. 1888'de yeni kurulan Beyrut Yüksek Hukuk Mahkemesi başkanı oldu. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Sultan Abdülhamid'le münasebeti dolayısıyla bu görevinden uzaklaştırıldı (1909). Bunun üzerine Medine'ye göç ederek bütün vaktini eser telifine ayırdı. Birçok talebe yetiştiren Nebhânî'den Muhammed b. Ahmed el-Hâşimî, Muhammed Sultan el-Hucendî, Ebü'l-Fazl İbnü's-Sıddîk ve Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî gibi şahsiyetler yararlandı. 1916'da Şerîf Hüseyin hareketinin başlaması üzerine Medine'den ayrılıp kendi köyüne döndü. 1932 yılında Beyrut'ta vefat etti.

İslâm dünyasının Batı’dan gelen tesir ve değişimlere mâruz kaldığı bir dönemde yaşayan Nebhânî, derleme türü çalışmalarıyla klasik ilim geleneğine hizmet etmeye gayret göstermiştir. Batı’nın kültür ve düşünce yoluyla müslümanlar üzerinde nüfuz kurmasına karşı çıkan ve bu sebeple yenilikçi hareketlere oldukça mesafeli duran Nebhânî ictihadın tekrar canlandırılması, medreselerin ıslahı gibi çabalara destek vermemiş, Cemâleddîn-i Efgānî, Muhammed Abduh, Mahmud Şükrî el-Âlûsî ve M. Reşîd Rızâ gibi şahsiyetlere sert eleştiriler yöneltmiştir. Ayrıca Batılılar’ın açtığı okullara gitmenin zararları üzerinde durmuş, misyonerlere ait bu kurumlarda Hıristiyanlık kültürünün öğretildiğini söylemiştir. Tasavvufu dışlayan Nebhânî Selefîliğe de karşı çıkmış, ulemânın eserleriyle gelen kültür mirasını sahiplenip kitlelere yaymayı hedef edinmiştir. Nebhânî, Osmanlılar’ın İslâm’a yönelik hizmetlerinden övgüyle söz etmiş ve II. Abdülhamid’in politikasını savunarak bütün müslümanları onun etrafında birleşmeye çağırmıştır.

Eserleri. A) Akaid. 1. Hüccetullāh ʿale’l-ʿâlemîn*. Hz. Peygamber’in nübüvvetini müjdeleyen haberlere ve mûcizelerine dair rivayetleri içeren hacimli bir eserdir (Beyrut 1316). 2. Ḫulâṣatü’l-kelâm fî tercîhi dîni’l-İslâm (Kahire 1318). Saʿâdetü’l-enâm fi’t-tibâʿi dîni’l-İslâm da (Beyrut 1326) aynı konuyu ele alan bir risâlesidir. 3. el-İstiġās̱etü’l-kübrâ bi-esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (Beyrut 1319). 4. Şevâhidü’l-ḥaḳ fi’l-istiġās̱e bi-seyyidi’l-ḫalḳ (Kahire 1322, 1393/1973, Beyrut 1393/1973; 1410/1990). Resûl-i Ekrem’in kabrini ziyaret edip mâneviyatından yardım istemenin cevazına dairdir. Eserde başta Takıyyüddin İbn Teymiyye olmak üzere istigāse görüşünü reddeden çeşitli âlimler eleştirilmekte, bu arada naklî delillere ve tarihî rivayetlere yer verilmektedir. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî esere Ġāyetü’l-emânî fi’r-red ʿale’n-Nebhânî adıyla bir reddiye yazmıştır (Kahire 1327; Riyad 1422/2001). 5. Nücûmü’l-mühtedîn ve rücûmü’l-muʿtedîn fî delâʾili’n-nübüvve (Kahire 1322). 6. el-Burhânü’l-müsedded fî is̱bâti nübüvveti seyyidinâ Muḥammed (Beyrut 1324; Limasol 1408/1987). 7. el-Esâlîbü’l-bedîʿa fî fażli’ṣ-ṣaḥâbe ve iḳnâʿi’ş-Şîʿâ (Kahire 1323; Beyrut 1394/1973; Tunus 1989). 8. ʿAlâmâtü ḳıyâmi’s-sâʿati’ṣ-ṣuġrâ ve’l-kübrâ (Limasol 1408/1987).

B) Siyer ve Şemâil. 1. Vesâʾilü’l-vüṣûl ilâ şemâʾili’r-Resûl (Beyrut 1309,

1422/2002). Başta Tirmizî'nin Şemâʾilü'n-nebî'si olmak üzere çeşitli hadis kaynaklarına dayanılarak yazılmıştır. Abdullah b. Saîd Muhammed el-Lahcî eseri Müntehe's-sûl ʿalâ Vesâʾili'l-vüṣûl adıyla şerhetmiştir (Beyrut 1419/1998). 2. eş-Şerefü'l-müʾebbed li-Âli Muḥammed (Beyrut 1309, 1380/1961). 3. el-Envârü'l-Muḥammediyye mine'l-Mevâhibi'l-ledünniyye (Beyrut 1310, 1312; Kahire 1320; İstanbul 1394/1974). Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'ye ait eserin özetidir. 4. en-Naẓmü'l-bedîʿ fî mevlidi'ş-şefîʿ (Beyrut 1312). 5. el-Mecmûʿatü'n-Nebhâniyye fî medâʾiḥi'n-nebeviyye (Beyrut 1320, 1394/1974). Müellifin Resûl-i Ekrem'e dair manzum ve mensur risâlelerini ihtiva eder. el-ʿUḳūdü'l-lüʾlüʾiyye fî medâʾiḥi'l-Muḥammediyye de (Dîvânü'l-medâʾiḥi'n-nebeviyye, Beyrut 1329) benzer bir derlemedir. 6. el-Esmâʾ fîmâ li-Seyyidinâ Muḥammed mine'l-esmâʾ (Beyrut 1323). Müellif bu eserin Aḥsenü'l-vesâʾil fî naẓmi esmâʾi'n-nebiyyi'l-kâmil başlıklı manzum bir versiyonunu da kaleme almıştır

(Beyrut 1323). 7. Cevâhirü'l-biḥâr fî feżâʾili'n-nebiyyi'l-muḫtâr (Beyrut 1327, 1417/1997; Kahire 1379/1960). Çok sayıda kitaptan alıntıların yer aldığı, Resûl-i Ekrem'in hususiyetlerine dair sıkça tekrarlanan sözlerin toplandığı bir eserdir. 8. Ġazavâtü'r-Resûl (Sûse 1989). 9. el-Feżâʾilü'l-Muḥammediyye. Hacimli bir çalışma olup konuyla ilgili 782 eserin listesi verilerek âyetler, hadisler ve diğer rivayetler sıralanmıştır (nşr. Mahmûd Fâhûrî, Halep 1414/1994).

C) Hadis. 1. el-Erbaʿîne erbaʿîn min eḥâdîs̱i seyyidi'l-mürselîn. Birincisi kutsî, diğerleri nebevî hadisler olmak üzere kırk adet kırk hadis çalışmasının derlendiği bir eserdir (muhtevası ve kaynakları için bk. KIRK HADİS). Otuz beşi kendi derlemesi, beşi diğer âlimlere ait olan bu kırk hadisler Mecmûʿu'l-Erbaʿîn adıyla da bilinir (Kahire 1372/1952, 2. bs.). Nebhânî'nin müstakil olarak basılan kırk hadisleri arasında el-Eḥâdîs̱ü'l-erbaʿîn fî feżâʾili seyyidi'l-mürselîn (Beyrut 1315), el-Eḥâdîs̱ü'l-erbaʿîn min ems̱âli efṣaḥi'l-ʿâlemîn (Küveyt 1408/1988), el-Eḥâdîs̱ü'l-erbaʿîn fî vücûbi tâʿati emîri'l-müʾminîn (Beyrut 1312) ve el-Eḥâdîs̱ü'l-erbaʿîn fî fażli'l-cihâd ve'l-mücâhidîn (Beyrut 1404/1984) zikredilebilir. 2. Münteḫabü'ṣ-ṣaḥîḥayn min kelâmi seyyidi'l-kevneyn (Kahire 1329). 3. el-Fetḥu'l-kebîr fî żammi'z-Ziyâdeti ile'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr. Celâleddin es-Süyûtî'nin kısa hadisleri derleyen el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'i ile yine kendisinin

buna ilâve ettiği 4440 hadisten oluşan Ziyâdetü'l-Câmiʿ adlı zeylindeki hadislerin alfabetik şekilde sıralanmasından meydana gelmiştir (Beyrut, ts., [Dârü'l-erkam]; Kahire 1351). Eser, Tertîbü eḥâdîs̱i'ṣ-ṣaḥîḥ li-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr ve Ziyâdetih adıyla da basılmıştır (Riyad 1406). 4. İtḥâfü'l-müslim bimâ (verede) fi't-terġīb ve't-terhîb min eḥâdîs̱i'l-Buḫârî ve Müslim (Kahire 1951). Me'mûn es-Sâgırcî tarafından yeni bir neşri gerçekleştirilmiş olup Münzirî'nin aynı adlı eseriyle birlikte basılmıştır (Beyrut 1411/1991). 5. Tehẕîbü'n-nüfûs fî tertîbi'd-dürûs (Kahire 1329). Nevevî'nin Riyâżü'ṣ-ṣâliḥîn adlı eserinin muhtasarıdır.

D) Dua ve Ezkâr. 1. Efḍalü'ṣ-ṣalavât ʿalâ seyyidi's-sâdât (Beyrut 1309, 1317, 1996). Nebhânî'nin bundan başka Saʿâdetü'd-dâreyn fi'ṣ-ṣalâti ʿalâ seyyidi'l-kevneyn (Beyrut 1316, 1318) ve Ṣalavâtü's̱-s̱enâʾ ʿalâ seyyidi'l-enbiyâʾ (Beyrut 1317) adlı risâleleri vardır. 2. Riyâżü'l-cenne fî eẕkâri'l-Kitâb ve's-Sünne (Beyrut 1319). 3. el-Virdü'ş-şâfî mine'l-mevridi'ṣ-ṣâfî (Beyrut 1319). 4. Müferricü'l-kürûb ve müferriḥu'l-ḳulûb (Beyrut 1323, 1424/2003). Hz. Peygamber ile diğer nebîlerden ve sâlih kişilerden rivayet edilen dua ve zikirleri içerir. 5. ed-Delâlâtü'l-vâḍıḥât ʿalâ Delâʾili'l-ḫayrât. Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî'nin salavat mecmuası üzerine yazılmış bir şerhtir (Kahire 1955). 6. Câmiʿu's̱-s̱enâ ʿalellāh. Eserde hadislerde geçen veya sahâbe ile âlimlere ait olan övgü ve yakarışları bir araya getirilmiştir (Halep 1408/1988; Beyrut 1417/1996).

E) Diğer Eserleri. 1. Ḫulâṣatü'l-beyân fî baʿżi meʾâs̱iri's-Sulṭân ʿAbdilḥamîd Ḫân (Beyrut 1312). 2. Saʿâdetü'l-meʿâd fî muvâzeneti Bânet Süʿâd (Beyrut 1315). Kâ'b b. Züheyr'in meşhur kasidesi Hakkındadır. 3. Hâdi'l-mürîd ilâ ṭuruḳi'l-esânîd (Beyrut 1317). Nebhânî, hocalarının adını ve onlardan okuduğu kitapları kaydettiği bu eserin sonunda kısa otobiyografisine de yer vermiştir. 4. İrşâdü'l-ḫayârâ fî taḥẕîri'l-müslimîn min medârisi'n-Naṣârâ (Kahire 1322). 5. el-Beşâʾirü'l-îmâniyye fi'l-mübeşşirâti'l-menâmiyye (Beyrut 1329). 6. Ḳurretü'l-ʿayn mine'l-Beyżâvî ve'l-Celâleyn (Kahire 1338/1919, 1360). Kādî Beyzâvî ile Celâleyn tefsirlerinden yapılmış seçmelerden oluşmuştur. 7. Câmiʿu kerâmâti'l-evliyâʾ*. Binden fazla mutasavvıfın hayat hikâyesini ihtiva eden eseri (Kahire 1394/1974) Abdülhalik Duran Sahabeden Günümüze Veliler ve Kerametleri adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (I-IV, İstanbul, ts., [Hikmet Neşriyat]). 8. Sebîlü'n-necât fi'l-ḥubbi fillâh ve'l-buġżi fillâh (İstanbul

1985; Limasol 1412/1992). 9. Delîlü'l-muẖtâr ilâ aẖlâḳi'l-aẖyâr. Alışveriş ve ticaret ahlâkı ile malî ibadetler Hakkındaki rivayetleri içerir (Limasol 1408/1987).

BİBLİYOGRAFYA

Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, II, 386-409; a.mlf., Hâdi'l-mürîd ilâ ṭuruḳi'l-esânîd, Beyrut 1317, s. 56-64; Serkîs, Muʿcem, II, 1838-1842; Brockelmann, GAL Suppl., II, 764; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 218; D. D. Commins, Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria, New York 1990, s. 116-118; Muhammed Ali Hüdüv, "Yûsuf en-Nebhânî", Mevsûʿatü Beyti'l-ḥikme li-aʿlâmi'l-ʿArab, Bağdad 1420/2000, I, 619-620; Samir Seikaly, "Shaykh Yusuf al-Nabhani and the West", Les européens vus par les libanais à l'époque ottomane (ed. Bernard Heyberger - Carsten-Michael Walbiner), Beirut 2002, s. 175-181; Seyyid Alevî b. Abbas el-Hasenî, Fihristü'ş-şüyûẖ ve'l-esânîd, [baskı yeri yok] 1423/2003, s. 304-306; Amal Ghazal, "Sufism, Ijtihad and Modernity, Yusuf al-Nabhani in the Age of 'Abd al-Hamid II", Ar.Ott., XIX (2001), s. 239-272.

M. Sait Özervarlı

NEBÎ

(bk. PEYGAMBER).

NEBÎ CAMİİ

Diyarbakır’da XVI. yüzyılda inşa edilen cami.

Diyarbakır’da Dağkapısı yakınında İnönü mahallesinde Gazi caddesiyle İnönü caddesinin birleştiği kuzeybatı köşesinde yer alır. Bânisi ve mimarı belli olmayan ana yapı Akkoyunlular döneminde XV. yüzyılda yaptırılmış, XVI. yüzyılda bazı değişimler geçirmiştir. Minaresinde bulunan kitâbelerin birçoğunda Hz. Peygamber’in sözleri “kāle’n-nebî” ifadesiyle nakledildiğinden yapıya Nebî Camii, Peygamber Camii veya Câmiu’n-nebî denilmiştir.

Cami eskiden iki bölümden oluşuyordu. Bunlardan biri vaktiyle Şâfiîler’e ayrılmış olan şimdiki yapı, diğeri buna doğudan bitişik olarak inşa edilen ve bugün mevcut olmayan Hanefîler’e ait kısımdı. Ayrıca minareye bitişik, kemerli bir kapısı olan avlusu ile bunun doğu yönünde ufak dükkânlar, kuzey yönünde de bir bölümü günümüzde mevcut olan medresesi vardı. 1927’de Hanefîler’e ait caminin ahşap kirişlerinin çürüyüp çökmesi sebebiyle 1955’te bu bölümle minare belediye tarafından yıktırılarak o sırada genişletilen Gazi caddesine katılmıştır. 1960’ta Vakıflar Genel Müdürlüğü’nce kalan diğer kısımlar onarılmış ve minare bugünkü yerine yeniden inşa edilmiştir.

Selçuklu mimarisi tarzında 936 (1530) yılında yapılan Hanefîler’e ait kısım, enine gelişen şemada mihraba paralel dört nefli bir yapı olup önde de bir son cemaat yerinden meydana geliyordu. Yapıda nefler ağaç kütükleriyle kapatılmıştı ve üzeri toprak damla örtülüydü. Kesme bazalt taşından inşa edilen caminin basık kemerli kapısının üzerinde ahşap mükebbiresi vardı. Köşk bölümü basık tutulmuş olan minberi oldukça güzel bir taş işçiliğine sahipti. Zengin çini süslemeli mihrabının yarım sekizgen planlı mukarnaslı nişi üstte üç dilimli kemerle sonlanıyordu. Müezzin mahfili giriş kapısı üstünde yer alıyordu.

Siyah bazalt taşından inşa edilmiş olan Nebî Camii’nin (Şâfiîler bölümü) son cemaat yeri bir sıra beyaz kesme taş, bir sıra siyah bazalt taşı ile

almaşık örgülü olarak yapılmış, böylece giriş cephesine bir hareketlilik kazandırılmıştır. Üç kubbeli son

cemaat yerinde kubbeler cephede düz bir alınlık duvarıyla, üstte ise düz bir dam ile gizlenmiştir. Cephede iki sütuna oturan üç kemerli açıklıklı son cemaat yerinin iki yanı duvarla kapalı olup sivri boşaltma kemerli birer dikdörtgen pencere ile dışarıya açılmaktadır. Cami cephesinde eksende yer alan taçkapı oldukça sadedir ve sivri kemerli alınlık altında basık kemerli, lentolu olarak düzenlenmiştir. İki yanda mukarnaslı mihrap nişleriyle yine sivri kemerli alınlıklı ve dikdörtgen açıklıklı birer pencere yer almıştır.

Harim enine dikdörtgen planlı olup ortada mekânın üzeri tromplarla geçişi sağlanan sekizgen yüksek kasnaklı, içten kubbe, dıştan pramidal bir taş külâhla örtülmüştür. Yanlarda serbest durumdaki iki ayak altta köşeleri pahlanmış kare gövdeli olarak düzenlenmiştir. Bu ayaklar geride kalan beden duvarlarına ikişer derin kemerle bağlanmış, orta mekân böylece yanlara doğru bir miktar genişletilmiştir. Alt sırada her cephede sivri kemerli alınlıklı ve dikdörtgen açıklıklı ikişer pencere, üst sırada kuzey hariç diğer üç yönde sivri kemerli açıklıklı birer pencere bulunmaktadır.

Kubbelerde ve tromplarda yeni kalem işi süslemeler vardır. Harimde vaktiyle mevcut olan ve bir şerit halinde düzenlendiği bilinen, XVI. yüzyıl sonu veya XVII. yüzyıl başlarına tarihlenen çinilerden bugün hiçbir iz kalmamıştır. Kıble duvarında beyaz taştan yapılmış olan yeni mihrabın etrafını dört sıra geometrik bordür çevirmektedir. Köşeleri sütunçelerle sınırlandırılmış, yarım sekizgen planlı, mukarnaslı mihrap nişini üstte üç dilimli kemer örter. Ahşap minber yeni olup sadedir. Kuzeydoğu yönündeki pencereden iki aşamalı olarak ulaşılan kâgir mahfil kapının üzerinde yer almaktadır ve hafifçe öne doğru çıkma yapmıştır.

Minarenin, Diyarbekirli Kasap Hacı Hüseyin tarafından 936'da (1530) yaptırıldığı üzerindeki kitâbede yazılıdır. İlk inşasında şimdiki yerinden daha uzakta olan minare 1955 yılından önce sökülerek bugünkü yerinde yeniden inşa edilmiştir. Daha çok Suriye ve Güneydoğu Anadolu'da görülen minareler gibi kare kesitli prizmatik gövdeli olan minare siyah beyaz taşlardan almaşık bir örgüye sahiptir. Üstündeki silindirik gövdeli kısım sonradan eklenmiş olmalıdır. Minarede dört sıra halinde düzenlenmiş

kitâbeler bulunur (Beysanoğlu, Anıtları ve Kitâbeleri ile Diyarbakır Tarihi, II, 455). Caminin İnönü caddesine bakan tarafında yer alan türbe 1718'de Vali Köprülü Abdullah Paşa tarafından eşi ve kızı için yaptırılmıştır. Üstü demir parmaklıklarla kubbe şeklinde örtülü olan türbenin duvarlarında Şair Hâmi'nin bir mersiyesi yazılıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Basri Konyar, Diyarbekir Yıllığı, Ankara 1936, III, 197; Bedri Günkut, Diyarbekir Tarihi, Diyarbakır 1937, s. 110-111; Usman Eti, Diyarbekir, Diyarbakır 1937, s. 64-65; Kazım Baykal - Süleyman Savcı, Diyarbakır Şehri (Broşür), Diyarbakır 1942, s. 72; Osman Yalçın, Diyarbakır, İstanbul 1959, s. 15; Şevket Beysanoğlu, Bütün Cepheleriyle Diyarbakır, İstanbul 1963, s. 190-191; a.mlf., Anıtları ve Kitâbeleri ile Diyarbakır Tarihi, Ankara 1996, II, 451-455; Remzi Balin, Diyarbakır, İstanbul 1966, s. 33-34; Metin Sözen, Diyarbakır'da Türk Mimarisi, İstanbul 1971, s. 43-47; a.mlf., Anadolu'da Akkoyunlu Mimarisi, İstanbul 1981, s. 72-79; Gönül Öney, Türk Çini Sanatı, İstanbul 1976, s. 80; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 200; İlhan Akbulut, Diyarbakır, İzmir 1996, s. 56; Orhan Cezmi Tuncer, Diyarbakır Camileri, Diyarbakır 1996, s. 76-84.

Filiz Gündüz

NEBÎL

(bk. EBÛ ÂSIM en-NEBÎL).

NEBİLOĞLU, İsmail Hakkı

(1895-1965)

Türk mûsikisi bestekârı.

İstanbul'da Teşvikiye'de dünyaya geldi. Doğum yılını kendisi 1895 olarak verirse de (Kalaycıoğlu, s. 512) onunla ilgili yayınların büyük kısmında 1893 diye geçmektedir. Mehmet Nebil Bey ile Fatma Melek Hanım'ın oğludur. Kabataş İdâdîsi'ndeki öğreniminin ardından Mektebi Hukuk'tan mezun oldu. I. Dünya Savaşı'nda yedek subay olarak Kafkas ve Çanakkale cephelerinde bölük komutanlığı görevinde bulundu. Keşan'da iken bir gece düşman topçu ateşi sonucu görme yeteneğini kaybetmesi üzerine mâlûl gazi olarak emekliye ayrıldı. Bir müddet çeşitli okullarda öğretmenlik yaptı. Ardından kendini tamamen mûsiki çalışmalarına verdi. 20 Şubat 1965 tarihinde Yıldız'daki evinde vefat etti ve ertesi gün Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi.

Mûsiki bilgilerini küçük yaşlarda annesinden ud öğrenerek almaya başlayan İsmâil Hakkı Bey, Ûdî Âfet'ten üç defa aldığı ud dersi dışında herhangi bir hocası olmamasına rağmen şahsî çalışmalarıyla kendini yetiştirdi. Tanbûrî Cemil Bey, Bestenigâr Ziyâ Bey, Giriftzen Âsım Bey, Lavtacı (Muzıkalı) Lutfi Bey, Danbeni Rızâ Bey ve Muallim İsmâil Hakkı Bey gibi mûsikişinasların çevresinde bulunarak onlardan istifade etti. Sesinin güzelliğiyle tanınan ve 1920'de Muallim İsmâil Hakkı Bey'in kurduğu İstanbul Opereti Topluluğu'nda sahne sanatkârı olarak rol alan İsmâil Hakkı Bey'in kendi ifadesine göre ilk bestesi, "Sîne-i gül-rengine hep hâleden şal gerseler" mısraıyla başlayan sûzinak şarkısıdır. 500'ün üzerinde eser bestelemiş, ancak büyük kısmının güftesi de kendisine ait olan bu eserlerin çoğunun notasının bulunmadığını son yıllarında söylemiştir. Yılmaz Öztuna Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi'nde onun eserlerinden tesbit ettiği kırk dört şarkının listesini vermiştir. Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu repertuvarında ise bunlardan ancak on beşi kayıtlıdır. Rahmi Kalaycıoğlu, Türk Musikisi Bestekârları Külliyatı'nda on dört şarkısının

notasını yayımlamıştır. Bunlar arasında, “Doldur ey sâkî bu cem bezminde bir gün mey biter” mısraıyla başlayan yegâh ve, “Beklerim her gün bu sâhillerde mahzun böyle ben” mısraıyla başlayan hüzzam eseri günümüzün sevilen şarkıları arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 208; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 293; Rahmi Kalaycıoğlu, Türk Musikisi Bestekârları Külliyâtı Sayı 25: İsmail Hakkı Nebiloğlu, İstanbul 1969; Mustafa Rona, 20. Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 380-382; TSM Sözlü Eserler, s. 25, 32, 41, 42, 107, 116, 165, 167, 221, 225, 235, 247, 346; Mehmet Nazmi Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, İstanbul 2000, II, 263-264; Öztuna, BTMA, II, 102-103.

Nuri Özcan

NEBÎZ

(النبيذ)

Kuru üzüm, kuru hurma, arpa ve darı gibi maddelerden elde edilen bir içki türü

(bk. İÇKİ).

NEBUKADNEZZAR

(bk. BUHTUNNASR).

NECÂHÎLER

(النجاحيّون)

Yemen'de Zebîd ve çevresinde hüküm süren Habeş asıllı hânedan (1022-1159).

Yemen'de Ziyâdî Emîri Ebü'l-Ceyş İshak b. İbrâhim'in ölümünden (371/981) sonra Abdullah (veya Ziyâd) b. İshak ve oğlu İbrâhim (veya Abdullah) dönemlerinde devletin yönetimini sırasıyla Hüseyin b. Selâme ve Mercan adlarında aslen Habeşî âzatlı köle olan vezirler ele geçirmişlerdi. Bunlardan Mercân'ın Nefîs ve Necâh isimli yine Habeşî köle asıllı iki önemli adamı arasında ortaya çıkan anlaşmazlık sırasında Nefîs, henüz çocuk yaşta olan Emîr İbrâhim'i ve onu himaye eden halasını öldürüp tahtı ele geçirdi (407/1017). Bunun üzerine Necâh onunla mücadeleye girerek kendisini ve başından beri destekçisi olan Vezir Mercân'ı öldürüp tahta çıktı (Zilkade 412 / Şubat 1022). Ardından Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh'a itaatini bildirdi ve halifeden el-Müeyyed Nasîrüddin lakabını aldı. Böylece Yemen'in Tihâme bölgesinde Zebîd merkezli Benî Necâh Devleti kurulmuş oldu.

Ziyâdîler'den sonra ulemânın desteğiyle Yemen'de Sünnîliğin korumacılığını üstlenen Necâhîler Şâfiî mezhebine mensuptular. Aynı dönemde Yemen'de İsmâilî davet faaliyetleri hızlandı ve Ali b. Muhammed es-Suleyhî, Suleyhîler hânedanını kurarak Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh adına hutbe okutmaya başladı. Necâhîler'i İsmâilî davetin önünde ciddi bir engel gören Ali b. Muhammed, Necâh ile dostluk kurup hediye ettiği bir câriyesi vasıtasıyla onu zehirletip öldürttü (452/1060), ardından Zebîd'i zaptetti. Kızıldeniz'deki Dehlek adasına kaçan Necâh'ın oğulları Saîd ve Ceyyâş, Suleyhîler'le savaşmaya başladılar; Necâh'ın büyük oğlu Saîd, Ali b. Muhammed'i mağlûp ederek ortadan kaldırdı (459/1067 veya 473/1081). İki komşu devlet arasındaki mücadele uzun süre devam etti ve Necâhîler'in toprakları birkaç defa el değiştirdi. Nihayet Ceyyâş b. Necâh 482'de (1089) Zebîd'i son defa ele geçirdi ve Necâhî hâkimiyetini yeniden sağladı. el-Müfîd fî aḫbârı Zebîd adlı günümüze ulaşmayan bir eser de yazmış olan

Ceyyâş'ın ölümünün (498/1105 veya 500/1107) ardından taht kavgaları baş gösterdi. Ceyyâş'ın oğlu I. Fâtik tahta çıkmayı başardıysa da baba bir kardeşleri İbrâhim ve Abdülvâhid'in saldırılarına mâruz kaldı. Onun ölümünden sonra henüz çocuk yaşta olan oğlu Mansûr tahta çıktı (503/1109); fakat amcası İbrâhim'in Zebîd'de yönetimi ele geçirmesi üzerine Suleyhîler'den yardım istemek zorunda kaldı ve aldığı takviye kuvvetle yeniden hâkimiyet sağlayabildi (504/1110).

Mansûr devrinden itibaren devlet yönetimi vezirlerin eline geçmeye başladı. Öyle ki Vezir Enîs el-Fâtikî çetr taşıtıp kendi adına para dahi bastırdı. Ancak Mansûr gençlik çağına geldiğinde onu kendi elleriyle öldürdü (517/1123). Mansûr'un Vezir Mennullah el-Fâtikî tarafından zehirlenerek öldürülmesinin ardından çocuk yaştaki oğlu II. Fâtik tahta çıkarıldı. Bu dönemde aslen Habeşî bir câriye olan Fâtik'in annesi Ümmü Fâtik Alem yönetimde ağırlığını hissettirdi. 524'te (1130) Vezir Mennullah'ı öldürterek yerine Züreyḳ el-Fâtikî'yi getiren Ümmü Fâtik Alem kısa bir süre sonra onun istifa etmesi üzerine de Ebû Mansûr Müflih el-Fâtikî'yi vezirlikle görevlendirdi. Emîr II. Fâtik b. Mansûr 531 (1137) yılında öldürüldü ve Ümmü Fâtik Alem onun çocuğu olmadığı için tahta amcasının oğlu III. Fâtik b. Muhammed'i çıkardı; eski kölesi ordu kumandanı Sürûr el-Fâtikî'yi de vezir tayin etti. Ümmü Fâtik Alem'e büyük bir bağlılık gösteren Sürûr onun 545'te (1150) ölümünün ardından bütün yetkileri elinde topladı, bölgedeki âsi ve muhaliflerin itaatini sağlayarak Necâhî Devleti'ne yeniden güç ve itibar kazandırdı. 551'de (1156) Mehdî Emîri Ali b. Mehdî bir komployla Sürûr'u öldürterek Zebîd üzerine bir ordu gönderdi. Şehri savunmakta güçlük çeken Zebîdliler, Sa'de hâkimi Zeydî imamı Ahmed b. Süleyman el-Mütevekkil-Alellah'tan yardım istediler. Mütevekkil-Alellah, Emîr III. Fâtik'in öldürülmesi ve kendi hâkimiyetinin tanınması şartıyla yardım sözü verdi. Bunun üzerine 553 (1158) yılında emîr öldürüldüyse de Mütevekkil-Alellah beklenen yardımı yapamadı ve Zebîd'i almaya muvaffak olan Ali b. Mehdî, Necâhî hâkimiyetini sona erdirdi (14 Receb 554 / 1 Ağustos 1159).

Necâhîler, vezir ve kumandanların yönetime hâkim olup devletin sonunu getiren süreci başlatmaları yönüyle Mısır'daki Fâtımîler'e, kendilerinden önceki Ziyâdîler'in köleleri oldukları halde yönetimi ele geçirip yeni bir devlet kurmaları bakımından Eyyûbîler'den sonra kurulan Memlükler'e

benzemektedir. Necâhîler'de emîrlerle vezirler arasında hâkimiyet alâmeti olmak üzere sikke darbı konusunda verilen mücadeleler kaynakların çoğunda yer almakla birlikte günümüze bu sikkelerden sadece dördü ulaşabilmiş ve N. M. Lowick tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Umâre el-Yemenî, el-Müfîd fî aẖbâri Ṣanʿâ ve Zebîd: Yaman: Its Early Medieval History (nşr. ve trc. H. C. Kay), London 1892, tür.yer.; İbnü'l-Mücâvir, Ṣıfatü bilâdi'l-Yemen ve Mekke ve baʿżi'l-Ḥicâz: Târîẖu'l-müstebṣır (nşr. O. Löfgren), Leiden 1954, s. 66, 71, 235; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXXIII, 108-120; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, Behcetü'z-zemen fî târîẖi'l-Yemen (nşr. Abdullah Muhammed el-Habeşî - Muhammed Ahmed es-Sinbânî), San'a 1988, s. 89-118; İbnü'd-Deyba', Buġyetü'l-müstefîd fî târîẖi medîneti Zebîd (nşr. Abdullah Muhammed el-Habeşî), San'a 1979, s. 57-64; a.mlf., Ḳurretü'l-ʿuyûn (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva'), Kahire 1978, I, 333 vd.; Yahyâ b. Hüseyin es-San'ânî, Ġāyetü'l-emânî fî aẖbâri'l-ḳuṭri'l-Yemânî (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968, I, 236 vd.; N. M. Lowick, "Coins of the Najâhids of Yemen: A Preliminary Investigation", Actes du 8ème Congrès international de numismatique, New York-Washington 1973, Paris 1976, s. 543-551; Eymen Fuâd Seyyid, Târîẖu'l-meẕâhibi'd-dîniyye fî bilâdi'l-Yemen, Kahire 1408/1988, s. 81-85; Zâhir Riyâd, "Devle Ḥabeşiyye fi'l-Yemen: Devletü Benî Necâḥ (412-554/1021-1159)", el-Mecelletü't-târîẖiyyetü'l-Mıṣriyye, sy. 8, Kahire 1959, s. 101-130; Ramzi J. Bikhazi, "Coins of al-Yaman 132-569 AH", el-Ebḥâs̱, XXIII/1-4, Beyrut 1970, s. 106-107; Neşet Çağatay, "Suleyhîler", İA, XI, 20-21; R. Strothmann - [G. R. Smith], "Nadj̲āḥids", EI² (İng.), VII, 861-862.

Eymen Fuâd Seyyid

NECÂSET

(النجاسة)

Bazı nesnelerin dinen pis sayılması anlamında fıkıh terimi

(bk. TAHÂRET).

NECÂŞÎ, Ahmed b. Ali

(أحمد بن علي النجاشي)

Ebü'l-Hüseyn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Abbâs en-Necâşî el-Esedî (ö. 450/1058)

İmâmiyye Şîası'na mensup tarih ve biyografi âlimi.

372 yılı Saferinde (Ağustos 982) Bağdat'ta doğdu. Şiî âlimi Şeyh Sadûk'un öğrencisi olan babası gibi dedesi de ulemâdandı; atalarından Abdullah ise Ahvaz valilerindendi. Ailesinin Kûfe asıllı olması sebebiyle bazan İbnü'l-Kûfî diye anılmışsa da dedelerinden İbn Abbas en-Necâşî'ye nisbetle daha çok Necâşî nisbesiyle tanınmıştır. Öğrenimini Bağdat'ta babasından başka Şeyh Müfîd, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ubeydullah el-Gadâirî ve İbnü'l-Cündî diye tanınan Ebü'l-Hasan Ahmed b. Muhammed gibi Şiî âlimlerinin yanında yaptı; ayrıca arkadaşı Şeyhüttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî ile birlikte onun hocalarının derslerine katılarak kendini yetiştirdi. Dinlediği çok sayıda hocanın rivayetlerini ve kitaplarını nakletme icâzeti aldı. Hayatı boyunca başta Ahmed b. Nûh es-Seyrâfî, Ahmed b. Abdûn, Ahmed b. Cündî, Hüseyin b. Ubeydullah el-Gadâirî ve Küleynî'nin öğrencilerinden bir grup olmak üzere çok sayıda Şiî hadis ve ricâl âlimiyle irtibat kurdu ve onlardan rivayette bulundu. Öğrencilerinin en tanınmışları Ebû Ca'fer et-Tûsî, Ebü's-Samsâm Zülfikar b. Ma'bed el-Hasenî ve Ebü'l-Hasan Süleyman b. Hasan es-Sıhreştî'dir.

Hayatını Bağdat'ta geçiren Necâşî dinî ve ilmî amaçlarla bazı seyahatler gerçekleştirdi. İlkin 400 (1010) yılında Necef'e giderek Hz. Ali'nin kabrini ziyaret etti. Bu arada Ebû Abdullah Hüseyin el-Bûşencî'den onun ʿAmelü's-sulṭân adlı eserinin rivayeti konusunda icâzet aldı. Ayrıca Hibetullah b. Ahmed el-Kâtib isimli bir ricâl âliminden yararlandı (er-Ricâl, II, 408-409). Birkaç defa Kûfe'ye gitti ve başta Hasan b. Ahmed el-İclî olmak üzere ileri gelen hadisçilerle görüşüp rivayet nakli ve bilgi alışverişinde bulundu. Diğer taraftan onuncu ve on birinci imamlar Ali el-Hâdî ile Hasan el-Askerî'nin kabirlerinin yer aldığı Sâmerrâ'da Kādî Ebü'l-

Hasan Ali b. Muhammed b. Yûsuf'tan, Muhammed b. İbrâhim el-İmâm'ın Ca'fer es-Sâdık'tan naklettiği kitabının bir nüshasını dinledi (a.g.e., II, 54). Necâşî'nin hangi tarihte ve nerede öldüğü konusunda çağdaşları tarafından verilmiş herhangi bir bilgi yoktur. Daha sonraki İmâmiyye âlimleri, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin er-Ricâl (Ḫülâṣatü'l-aḳvâl) adlı eserine dayanarak onun 450 yılı Cemâziyelevvel ayında (Temmuz 1058) Sâmerrâ yakınlarında küçük bir yerleşim merkezi olan Matîrâbâd'da vefat ettiğini yazmaktadır.

Eserleri. 1. Ricâlü'n-Necâşî (Kitâbü'r-Ricâl, Fihrisü esmâʾi muṣannifi'ş-Şîʿa). Müellifin günümüze ulaşan tek eseridir. Necâşî mukaddimesinde Şîa muhaliflerinden birinin, "İmâmiyye'nin selefleri arasında eser veren müellif yoktur" şeklindeki sözü üzerine telif ettiğini söylediği bu çalışmasında sayıları 1270'e ulaşan Şiî-İmâmî musannif, müellif ve râvilerini eserleri, ilmî durumları ve başkalarının haklarında yaptıkları değerlendirmelerle birlikte ele almıştır. Şîa ricâliyle ilgili bilinen eserler içinde önemli bir yere sahip olan bu çalışma, bir kısım âlimler tarafından (meselâ bk. Hasan es-Sadr, s. 268) metodu ve kişileri inceleme tarzı itibariyle benzerlerinden üstün tutulmaktadır. 420 (1029) yılından sonra yazıldığı sanılan eserin ilk taş baskısı Bombay'da (1317), bir diğer taş baskısı İran'da Matbaa-i Mustafavî'de gerçekleştirilmiştir. Eserin ilmî neşri, Meşhed er-Ravzatü'r-Radaviyye ve Tebriz Mektebetü'l-Ehliyye yazma nüshalarına dayanılarak Muhammed Cevâd en-Nâînî tarafından iki cilt halinde yapılmış (Beyrut 1408/1988), çağdaş araştırmacılardan Muhammed Ali Ebtahî İsfahânî kitaba Tehẕîbü'l-maḳāl fî tenḳīḥi ʿilmi'r-ricâl adıyla geniş bir şerh yazmıştır (Tahran 1317). 2. el-Kûfe ve mâ fîhâ mine'l-âs̱âr ve'l-feżâʾil. 3. Ensâbü Benî Naṣr b. Ḳuʿayn ve eyyâmühüm ve eşʿârühüm. Eserde müellifin soyunun geldiği Benî Nasr ile ilgili olaylar ve şiirlere yer verilmektedir. 4. el-Cumʿa ve mâ verede fîhi mine'l-aʿmâl. 5. Muḫtaṣarü'l-envâr ve mevâżıʿı'n-nücûm elletî semmethâ el-ʿArab. 6. Aḫbârü'l-vükelâʾi'l-erbaʿa. İmâmiyye'nin on ikinci imamının gaybûbetinden sonra onun vekilleri kabul edilen dört sefirle ilgilidir (er-Ricâl, I, 254; Tebrîzî, VI, 135).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Ali en-Necâşî, er-Ricâl (nşr. M. Cevâd en-Nâînî), Beyrut 1408/1988, I, 252-254; II, 54, 408-409; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 5-38, 52-56; Bahrülulûm-i Tabâtabâî, Ricâlü's-seyyid Baḥri'l-ʿulûm: el-Fevâʾidü'r-ricâliyye (nşr. M. Sâdık Bahrülulûm - Hüseyin Bahrülulûm), Tahran 1944, II, 35-43; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz, ts., VI, 134-135; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü'ş-Şîʿa, Beyrut 1401/1981, s. 267-268; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, X,154; Ebü'l-Kāsım el-Hûî, Muʿcemü ricâli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1403/1983, II, 156-157; Muhammed b. Ali Erdebilî, Câmiʿu'r-ruvât, Beyrut 1403/1983, I, 54-55; Aʿyânü'ş-Şîʿa, III, 30-38; Nâhid Bâkırî, "Ricâl-i Necâşî", DMT, VI, 173-174.

Mustafa Öz

NECÂŞÎ, Kays b. Amr

(قيس بن عمرو النجاشي)

Ebü'l-Hâris (Ebü'l-Mehâsin) Kays b. Amr b. Mâlik el-Hârisî en-Necâşî (ö. 40/660 yılı civarı)

Muhadram hiciv şairi.

Câhiliye devrinde Yemen'in Necrân şehrinde doğdu. Soyu Kehlân'ın kolu Benî Hâris b. Kâ'b'a dayanır. Necâşî nisbesini annesinin Habeşistanlı oluşundan veya ten renginin Habeşler'inkine benzemesinden dolayı almıştır. Necran'dan ayrılıp önce Hicaz'a, ardından Kûfe'ye gidip yerleşti. Yemen'den Hz. Ömer'e gelen bir heyet içinde yer aldığı için onun Hicaz'a geliş tarihinin üçüncü halife dönemine rastladığı sanılmaktadır. Gerek Câhiliye devrinde gerek İslâm döneminde özellikle hiciv türü şiirleriyle ün yapmıştır.

Necâşî, Necran'da iken Medine'de evli bulunan akrabasından bir kadını şiirine konu ettiği gerekçesiyle Hassân b. Sâbit'in oğlu Abdurrahman'ı hicveden şiirler söyledi. Daha sonra Abdurrahman ile Zülmecâz panayırında ve Mekke'de karşılaşıp onunla atışmaya girdi. Mekke'deki atışmalarında Abdurrahman mağlûp olunca Hassân oğluna yardım etmek zorunda kaldı. Bazı kaynaklarda Abdurrahman'ın üstün geldiği de kaydedilir. Necâşî'nin Benî Aclân'dan İbn Mukbil diye tanınan Temîm b. Übey ile ağır hicivleşmeleri Hz. Ömer zamanında başladı ve Hz. Ali döneminin sonlarına kadar sürdü. Onun İbn Mukbil'e sataşmaları kabilesi olan Benî Aclân'a da yönelince kabile ileri gelenleri Hz. Ömer'e başvurdu. Hz. Ömer de Necâşî'nin hiciv söylemesini yasakladı, hatta söylemesi halinde onu dilini kesmekle tehdit etti veya hapse attırdı (İbn Mukbil, neşredenin girişi, s. 10-14; İbn Kuteybe, s. 247-248).

Necâşî müslüman olmuşsa da kaynaklarda inancı zayıf ve kendisi "fâsık" bir kişi olarak nitelendirilmiştir. Şaraba olan

düşkünlüğü sebebiyle Kûfe halkından dayak yiyince onları çok ağır bir dille hicvetti (İbn Kuteybe, s. 247). Hz. Ali ile Muâviye arasındaki mücadelede önceleri Ali'yi destekledi, Cemel Vak'ası ve Sıffîn Savaşı'nda onun yanında yer aldı, şiirleriyle ona arka çıktı. Sıffîn Savaşı'nda Muâviye b. Ebû Süfyân taraftarlarını ve onlar arasında yer alan İbn Mukbil'in kabilesi Benî Aclân'ı hicveden bir "Nûniyye" yazdı, İbn Mukbil de buna cevap verdi (İbn Mukbil, neşredenin girişi, s. 14-15). Ancak içki içmesi yüzünden Hz. Ali'nin adamları tarafından kırbaç cezasına çarptırılınca Kûfe'yi terkederek Muâviye'nin yanına gitti, ona methiyeler söyledi ve Hz. Ali'yi hicvetti. Kaynakların çoğunda onun 40 (660) yılı dolaylarında öldüğü kaydedilirse de Hz. Hasan (ö. 49/669) için mersiye yazdığı, hatta Hz. Hüseyin'in şehâdetine (ö. 61/680) yetiştiği ve bundan bir süre sonra öldüğü de rivayet edilir (Ömer Ferruh, I, 314). Kardeşi Hadîc'in (Hudeyc) söylediği bir mersiyeden onun hayatının sonlarına doğru Yemen'e döndüğü ve Yemen'in Lahac şehrinde öldüğü anlaşılmaktadır (a.g.e., a.y.).

Necâşî'nin şiirleri derlenerek Selîm en-Naîmî tarafından Şiʿrü'n-Necâşî el-Ḥâriṣî adıyla yayımlanmıştır (MMİIr., XIII [Bağdad 1966], s. 95-127). Ayrıca Sâlih el-Bekkâr, Tayyib el-Aşşâş ve Sa'd Gurâb şairin haber ve şiirlerini derleyip neşretmişlerdir (bk. bibl.). Nasr b. Müzâhim el-Minkarî'nin Vaḳʿatü Ṣıffîn adlı eserinde bu savaş sırasında Necâşî'nin söylediği birçok kaside ile bazı parçalar (165 beyit) yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mukbil, Dîvân (nşr. Ahmet İhsan Türek), Ankara 1967, neşredenin girişi, s. 8-16; Nasr b. Müzâhim, Vaḳʿatü Ṣıffîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1401/1981, s. 51, 58, 137, 180, 307, 357, 360, 372, 396, 409, 453, 454, 465, 486, 524; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1964, s. 246-250; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 173-174; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XIV, 117; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 582-583; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, II, 105-107; Brockelmann, GAL Suppl., I, 73; a.mlf., "Necâşî", İA, IX, 153-154; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, I, 313-315; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü'ş-Şîʿa, Beyrut 1401/1981, s. 187-188; Aʿyânü'ş-

Şîʿa, VIII, 457; Kusay eş-Şeyh Asker, en-Necâşî: Şâʿiru Ṣıffîn, Beyrut 1988; F. Schulthess, “Über den Dichter al-Nağāšī und Einige Zeitgenossen”, ZDMG, LIV (1900), s. 421-474; Sâlih el-Bekkâr v.dğr., “en-Necâşî el-Ḥâriṡî: Aḫbârühû ve eşʿârüh”, Ḥavliyyâtü’l-Câmiʿati’t-Tûnisiyye, XXI, Tunus 1982, s. 105-201; G. J. H. van Gelder, “al-Najāshī”, Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 575.

Rahmi Er

NECÂŞÎ ASHAME

(النجاشي أصحمة)

en-Necâşî Ashame b. Ebcer (ö. 9/630)

Muhacirleri himaye eden ve Hz. Peygamber'in davetini kabul edip müslüman olan Habeşistan kralı.

Habeşçe'de "hükümdar" anlamına gelen ve Batı dillerinde negus imlâsıyla yazılan negâsî kelimesinin Arapçalaşmış şekli olan necâşî Habeş kralları için kullanılan bir unvandır. Arapça kitâbelerde bunun karşılığı olarak "melikü'l-Habeşe" ve "melikü Aksum" unvanı yazılmıştır. Necâşî, Arap kaynaklarında özel isim olarak da geçmekle birlikte bu durum unvanın lakaplaşmasından kaynaklanmakta ve Resûl-i Ekrem'in gıyabî dostluk kurduğu necâşînin adının Ashame olduğu bilinmektedir.

İslâm öncesinde Araplar'ın Habeş kralları ile ilişki içinde bulundukları, Kusayy'ın çocuklarından Hâşim veya kardeşinin Necâşî'den Habeşistan'da ticaret yapma imtiyazı elde ettiği ve bu imtiyazın uzun zaman onun ailesinde kaldığı, ayrıca Abdülmuttalib ile Harb b. Ümeyye arasındaki bir anlaşmazlıkta Necâşî'nin hakemliğine başvurulduğu bilinmektedir (İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 90-91; Belâzürî, I, 73). Hayatı Hakkında fazla bilgi bulunmayan Necâşî Ashame'nin tahta ne zaman çıktığı belli değildir. Bilinen husus, babası Necâşî Ebcer'in kardeşi tarafından tahttan indirilerek öldürüldüğü ve henüz çocuk yaşta olan tek oğlu Ashame'nin Arabistan'a gönderilerek Bedir yöresinde yaşayan Damreoğulları'ndan bir kişiye satılmış ve uzun süre orada kalmış olduğudur.

Hz. Peygamber'in, Mekke'de eziyet gören müslümanlara "Orada ülkesinde hiç kimseye zulmedilmeyen bir hükümdar iş başındadır; gidin ve Allah içinde bulunduğunuz durumdan bir çıkış yolu gösterinceye kadar o doğruluk ülkesinde kalın" tavsiyesi üzerine (İbn Hişâm, I, 321-322), 615 yılında dördü kadın olmak üzere on beş kişi Habeşistan'a hicret etmiş, bu ilk muhacirlerin Ashame tarafından iyi karşılanmasıyla bir yıl sonra daha

kalabalık bir grup oraya gitmiştir. Kureyşliler, sayıları artan bu muhacirlerin ardından Habeşistan'a bir heyet göndererek Necâşî Ashame'den onları iade etmesini istemişlerse de Necâşî, Kureyş heyetiyle Ca'fer b. Ebû Tâlib başkanlığındaki muhacirlerin temsilcilerini tartışmaya davet etmiş ve sonuçta müslümanları davalarında haklı bularak misafirliklerinin devamına karar vermiştir. Onların Bedir Savaşı'ndan sonraki benzeri teklifini de geri çevirmiştir.

Hz. Peygamber 7. yılın başında (Mayıs 628) Necâşî Ashame'ye, kendisini Damreoğulları'nın yanındaki kölelik günlerinden tanıyan Amr b. Ümeyye ed-Damrî ile, biri onu İslâm'a davet eden, diğeri, ülkesindeki muhacirler arasında bulunan Ebû Süfyân'ın kızı Ümmü Habîbe ile nikâhının kıyılmasını ve onunla birlikte muhacirlerin Medine'ye gönderilmesini isteyen iki mektup ve bazı hediyeler gönderdi. Daveti kabul eden Ashame İslâm'a girdi, Ümmü Habîbe'yi Resûl-i Ekrem'e nikâhladı ve muhacirleri iki yelkenli gemiyle geri yolladı. Bu arada Hz. Peygamber'e de bir çift mest, Mısır işi bir elbise, sarık, iç giysisi, üç tane kısa mızrak (kargı), bir yüzük ve bir katır hediye yolladığı bilinmektedir. Ayrıca oğlu Erhâ altmış kişilik bir grupla ve ayrı bir gemiyle onlara refakat ederken (bu gemi batmış ve bütün yolcular boğulmuştur) yetmiş kişilik bir Habeş heyeti de muhacirlere katıldı. Resûlullah, Medine'ye gelen bu kişilere Yâsîn sûresini okudu, kalplerinde oluşan İslâm'a karşı sevgi üzerine de Mâide sûresinin 82. âyeti indi (Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, s. 156). Resûl-i Ekrem, Necâşî Ashame'nin muhacirlere gösterdiği sıcak ilginin bir karşılığı olarak bu heyete bizzat kendisi hizmet etti (Beyhakī, II, 307).

Necâşî Ashame'nin Hz. Peygamber'i görmeden, herhangi bir mûcizesine şahit olmadan uzaktan iman etmesi İslâm âlimlerinin dikkat çektiği bir husus olmuş ve kendisi iman ve amelle ilgili bazı konularda delil olmak üzere örnek gösterilmiştir (İbn Hazm, III, 199; İbn Ebü'l-İz, s. 466). Ashame 9 yılının Receb ayında (Ekim 630) vefat etti, bunun haberini Medineliler'e bizzat Resûl-i Ekrem vererek onun gıyabında Cennetü'l-bakī'da cenaze namazını kıldırdı. Resûl-i Ekrem'in Ashame'nin gıyabında cenaze namazı kıldırması da farklı görüşlerin tartışılmasına, dolayısıyla farklı uygulamalara yol açmıştır. Hattâbî gibi bazı âlimler meseleyi kişinin öldüğü yerde namazını kılacak kişilerin olmaması şartına bağlamış, Abdülvâhid b. İsmâil er-Rûyânî gibi diğer bazı âlimler de aynı şehirde

bulunanların şehrin başka bir yerinde gıyabî cenaze namazı kılamayacaklarını belirtmiştir (Âmirî, II, 68). Necâşî için kılınan namaz cenaze namazında tekbir sayısının dörtle sınırlanmasında da ilk örneği oluşturmuştur (Taberânî, V, 191; Âmirî, II, 67).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, I, 42-48, 224, 321-322, 330-350; II, 276-277, 359, 362; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 75, 78, 87, 91-92, 207-208, 259; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 86; a.mlf., el-Münemmaḳ, s. 90-91, 417; Belâzürî, Ensâb, I, 73; Taberânî, el-Muʿcemü'l-evsaṭ (nşr. Mahmûd b. Ahmed et-Tahhân), Riyad 1415/1995, V, 191; Kādî Abdülcebbâr, Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1386/1966, I, 20-21, 43, 49-50; II, 350, 441, 445, 504-509, 525-526; İbn Hazm, Resâʾil (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1987, III, 187-203; Beyhakī, Delâʾilü'n-nübüvve (nşr. Abdülmu‘tî Kal‘acî), Beyrut 1405/1985; II, 285-310; IV, 410-412; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Delâʾilü'n-nübüvve (nşr. M. Ravvâs Kal'acî - Abdülber Abbas), Beyrut 1991, I-II, 243-253; İbn Abdülber enNemerî, ed-Dürer fî iḫtiṣâri'l-meġāzî ve's-siyer (nşr. Mustafa Dîb el-Bugā), Beyrut 1984, s. 134-144, 240-241; İbn Ebü'l-İz, Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'ṭ-Ṭaḥâviyye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1413/1993, s. 145, 170, 466; Âmirî, Behcetü'l-meḥâfil ve buġyetü'l-emâs̱il, Kahire 1330-31, I, 94-102; II, 67-68; Süyûtî, Refʿu şeʾni'l-Ḥubşân, Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Ktp., Kurşûnîzâde, nr. 143, vr. 80a-139b; a.mlf., Ezhârü'l-ʿurûş fî aḫbâri'l-Ḥubûş, Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Ktp., Kurşûnîzâde, nr. 143, vr. 50a-69b; Ahmed b. Zeynî Dahlân, es-Sîretü'n-nebeviyye ve'l-âs̱ârü'l-Muḥammediyye, Kahire 1310, I, 127-132; II, 123-124, 172-173; Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, Ḥüccetüllāh ʿale'l-ʿâlemîn, Diyarbakır, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), s. 154-157; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 109-112; Levent Öztürk, Etiyopya'da İslâmiyet I: Asr-ı Saâdette Habeşistan'la Münasebetler, İstanbul 2001, tür.yer.; a.mlf., "İslâmiyet'in Yayılmasında Hicretin Önemi: Habeş Hicretleri Örneği", Sakarya Üniversitesi İlâhiyat

Fakültesi Dergisi, IV, Adapazarı 2002, s. 7-25; A. J. Wensinck, “Necâşî”, İA, IX, 153; E. van Donzel, “al-Nad̲j̲ās̲h̲ī”, EI^{2} (İng.), VII, 862-864.

Levent Öztürk

NECAT

(bk. FELÂH).

en-NECÂT

(النجاة)

İbn Sînâ’nın (ö. 428/1037) felsefenin temel konularına dair eseri

(bk. İBN SÎNÂ).

NECÂTÎ BEY

(ö. 914/1509)

Divan şiirinin temelini atan en büyük sanatkârlardan.

Edirne'de Fâtih Sultan Mehmed'in ilk saltanat yıllarında (1444-1446) doğduğu tahmin edilmektedir. Asıl adı Îsâ'dır. Ailesi Hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte çocukken Edirneli yaşlı bir hanım tarafından köle olarak alınıp sonradan evlât edinildiği ve yetişmesinde Sâilî adlı bir şairin katkısı olduğu bilinmektedir. Şiir ve nesir yazmaya yöneldiği gençlik yıllarında Edirne'den ayrılıp Kastamonu'ya gitti, orada hatla da ilgilendi. "Necâtî" mahlasıyla yazdığı şiirleriyle ününü duyurmaya başladı. "Döne döne" redifli gazelinin Bursa'da şair Ahmed Paşa'ya ulaşması ve beğenilmesi bu döneme rastlar. Şiirleriyle Fâtih'in dikkatini çekince İstanbul'a giderek divan kâtipliğiyle görevlendirildi ve sultan için kasideler yazdı. Fâtih'in vefatının ardından II. Bayezid'in takdirini kazanan Necâtî, Şehzade Abdullah Karaman sancağına tayin edilince onun divan kâtibi oldu. Üç yıl sonra şehzade âniden ölünce şairin görevi ve mutlu günlerinin de nihayete erdiği anlaşılmaktadır. Nitekim çok sevdiği bu şehzadenin ölümünden duyduğu acıyı bir nevi tâziye olarak sultana takdim ettiği ünlü mersiyesinde dile getirmiştir. Şair, İstanbul'da bulunduğu bu süre içinde başta padişah olmak üzere devlet erkânına, devrin diğer meşhur kişilerine kasideler sundu, yeni dostlar edindi. Bunlardan biri olan ve "Hâtemî" mahlasıyla şiirler de yazan Kazasker Müeyyedzâde Abdurrahman Çelebi'nin aracı olmasıyla, Sultan Bayezid diğer oğlu Şehzade Mahmud'u Manisa sancağına tayin ettiğinde şairi de nişancılık göreviyle şehzadenin yanında gönderdi, bundan sonra Necâtî "bey" olarak anıldı. Devrin ileri gelen bazı şairlerinin de bulunduğu Manisa'daki görevi uzun sürmedi ve Şehzade Mahmud da genç yaşta ölünce Necâtî bu şehzade için de bir mersiye yazarak tekrar İstanbul'a döndü. Yeni bir görev kabul etmeyip kendisine bağlanan 1000 akçe aylıkla Vefa semtindeki evinde ilim ve sanat sohbetleri düzenleyerek yaşamayı tercih etti. 25 Zilkade 914'te (17 Mart 1509) vefat etti. Mezarını öğrencisi Sehî Bey mermerden yaptırmış, üzerine de, "Nakl-i Necâtî âleme târîh olmağın / Târîhini Sehî dedi: Gitti Necâtî

hây" tarih beytiyle şairin, "Bir seng-dil firâkına ölen Necâtî'nin / Billâhi mermer ile yapasız mezârını" beytini yazdırmıştır. Öğrencilerinden Sun'î ise tarih ibaresini, "Gittin Necâtî âh" şekline dönüştürerek bir başka tarih düşürmüştür. Şairin mezarı İstanbul Unkapanı'nda Manifaturacılar Çarşısı'nın inşası esnasında ortadan kalkmışsa da daha sonra çarşı ortasında yeniden ihya edilen Hızır Bey hazîresine bir mezar taşı diktirilerek üzerine yukarıdaki beyitler yazdırılmıştır.

Sehî Bey tezkiresinde (s. 76) hocası Necâtî'yi abartılı ifadelerle över, güzel ve âşıkane gazelleriyle çok beğenilmiş matla'ları olduğunu, kıtalarının inciler saçtığını ve divanının halk arasında dillerde dolaştığını söyler. Ayrıca şairin şeyhlere yakışır parlak mutasavvıfane şiirleri ve son derece güzel sözleri bulunduğunu kaydeder. Latîfî'ye göre Necâtî şiirde atasözü söylemeyi olgunluğa eriştiren, gazel tarzında yeni bir çığır açan ve kendisinden önceki şairlerin üslûbunu hükümsüz bırakan bir şairdir (Tezkire, s. 325). Kınalızâde Hasan Çelebi de Necâtî'nin "eşi, benzeri olmayan" bir şair olduğunu söyler ve babası Ali Çelebi'nin "Haşre dek her şâir ü kâmil dese şi'r ü gazel / Gelmeye kimse Necâtî gibi mâhir fi'l-mesel" (Tezkire, II, 971) beytiyle bu fikrini destekler. Hasan Çelebi ayrıca şairin "döne döne" redifli gazeliyle nasıl üne kavuştuğunu uzun uzadıya anlatır. Âlî Mustafa ise bir zamanlar Necâtî'nin divanından güzel parçaları seçmekle görevlendirildiğini ve kırktan fazla "dört başı mâmur" gazelini belirlediğini yazar (Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı, s. 167).

Necâtî'nin dili bilhassa gazellerinde oldukça sade, üslûbu güçlü ve etkileyicidir. Kendine has zengin hayallerle süslü şiirlerinde önemli ölçüde mahallî renk ve özellik görülür. Bu mahallîlik sadece kullandığı dilde değil benzetmelerinde, tabiat ve av sahnelerine ait son derece canlı tasvirlerinde de güçlü bir şekilde hissedilir. Halk diline ve psikolojisine yakın nükteli ifade ile güçlü bir dil hâkimiyeti vardır. Kelime hazinesindeki zenginlik, kullandığı teşbih ve mecaz unsurlarındaki orijinallik, ifadesindeki rahatlık, rindâne edası, söylediklerini yeri geldikçe atasözü ve deyimlerle süslemesi, kafiye ve rediflerini çoğunlukla Türkçe kelimelerden seçmesi, daha XV. yüzyılda konuşma diliyle şiir yazmada başarı göstermesi, Türkçe'yi büyük bir başarıyla

aruza uygulayabilmesi de onun önemli özelliklerindendir.

Necâtî, Türk şairleri içinde en çok Şeyhî'yi, İran şairlerinden Kemâleddîn-i İsfahânî, Nizâmî, Selmân-ı Sâvecî ve Câmî'yi beğenmektedir. Onun şiirleriyle çağdaşlarından Edirneli Revânî, Bursalı Ahmed Paşa ve Şeyhî'nin şiirleri içinde aynı redifte yazılmış olan örneklerin sayısı az değildir. Gerek kendi döneminde gerekse önceki dönemdeki şairlerin şiirlerine nazîreler yazan Necâtî bazı beyitlerinde kendini Şeyhî'ye benzetir ve onu üstat olarak gördüğünü ifade eder.

Pek çok şair için şiirlerine nazîre yazılması bir övünç kaynağı iken Necâtî bunlara iltifat etmez; hatta nazîrelerini beğenmediği Mihrî Hatun gibi bazı şairlere de kızar.

Necâtî'nin çağdaşları üzerinde olduğu gibi sonraki yüzyıllarda yaşamış şairler üzerinde de etkisi vardır. Tezkirelerdeki kayıtlardan ve divanlardaki örneklerden hareketle onun daha yaşadığı dönemde üstat kabul edildiği, sonraki asırlarda da Türk şiirinin belli başlı üstatları arasında anıldığı söylenebilir. Necâtî'nin şiirlerine nazîre yazan veya şiirlerini tahmîs edenler arasında şu isimleri saymak mümkündür: Mihrî Hatun, Âhî, Revânî, Üsküplü İshak Çelebi, Tokatlı Vâlihî, Mürekkepçi Enverî, Sehî Bey, İznikli Kurbî, Fuzûlî, Hayâlî, Ispartalı Mîrî Efendi, Nihânî, Rahmî (Bursalı Nakkaş Bâlî), Filibeli Rızâyî, Yahyâ Bey, Âlî Mustafa Efendi, Bâkî, Neşâtî, Nedim, Şevkî, Sun'î (Necâtî Sun'î'si), Üsküplü Zârî, Sâkî, Verdî, Vasfî Şâver, Mesîhî, Şeyhoğlu Cemâlî, Sa'dî, Subhî (Mustafa Çelebi), Sûzî-yi Nakşibendî ve Âsaf (Damad Mahmud Paşa). Cumhuriyet dönemin şair ve yazarlarından Behçet Necatigil'in de "Gönül" olan soyadını şaire karşı duyduğu sevgiden dolayı değiştirdiği ileri sürülmektedir.

Necâtî Bey'in günümüze ulaşan tek eseri divanıdır. Şair, divanını yakın dostu ve hâmisi Müeyyedzâde Abdurrahman Çelebi adına tertip etmiştir. Çok sayıda nüshası bulunan eseri (meselâ bk. İÜ Ktp. TY, nr. 784; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1769; TSMK, Revan Köşkü, nr. 783; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 424) Ali Nihad Tarlan yirmi nüshasını karşılaştırarak neşretmiştir (İstanbul 1963). Tevhid, na't, mi'râciye, methiye türü şiirlerle muhtelif beyit, müfret, kıta, nazım, rubâî ve nesir örnekleri de bulunan bu neşirde Tarlan'ın numaralandırmasına göre yirmi beş kaside ve

650 gazel bulunmaktadır. Mehmed Çavuşoğlu bu metinden hareketle divanı önce tahlil etmiş (İstanbul 1971), ardından seçmeler hazırlamıştır (İstanbul, ts.). Necâtî Bey'in şiirlerinden pek çok araştırmacı ve şiir meraklısınca da farklı hacimlerde seçmeler yapılmıştır.

Sehî Bey, Necâtî'nin Münâzara-i Gül ü Hüsrev adlı bir mesnevisi olduğundan bahsederek beş beytini örnek verdikten sonra eserin kayıp olduğunu söyler. Âşık Çelebi, şairin Manisa'da bulunduğu sırada Şehzade Mahmud'un emri üzerine İmam Gazzâlî'nin Kimyâ-yı Saʿâdet'i ile Avfî'nin Cevâmiʿu'l-ḥikâyât'ını tercüme ettiğini, ayrıca Leylâ ve Mecnûn adlı bir mesnevi yazdığını belirtir (Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 131b). Latîfî ise Necâtî'nin divanından başka herhangi bir eseri olmadığını, öğrencilerinden Sun'î ve Sehî'nin Gül ü Sabâ ile Mihr ü Mâh'tan bahsettiklerini, ancak bu kitapları gören olmadığını bildirir.

BİBLİYOGRAFYA

Necatî Beg Divanı (haz. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1963, hazırlayanın önsözü, s. VIII-XXVIII; Sehî, Tezkire, s. 75-77; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 130a-132a; a.e., Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 772, vr. 175b-177b; Latîfî, Tezkire, s. 325-330; a.e. (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 515-522; Beyânî, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 757, vr. 105a-106b; Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 164-167; Kınalızâde, Tezkire, II, 971; a.e., Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, nr. 315, vr. 338a-342b; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3871, vr. 105a-106b; Ziya Paşa, Harâbât, İstanbul 1291-92, I, 71, 80-83; II, 61, 107, 138, 142, 154 vd.; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1293, IV, 321; V, 101-151, 269-319, 392 vd.; Sicill-i Osmânî, IV, 541; Osmanlı Müellifleri, II, 435; Gibb, HOP, II, 93-122; Ali Nihad Tarlan, Şiir Mecmualarında XVI ve XVII. Asır Divan Şiiri, İstanbul 1949, seri I, fas. 4, s. 10; Hasibe Mazıoğlu, "Necati'nin Şiirlerinde Türkçenin Zenginliği", Uluslararası Türk Dili Kongresi: 1992 (26 Eylül 1992 - 1 Ekim 1992), Ankara 1996, s. 95-110; a.mlf., "Necati'nin Türk Dili ve Edebiyatının Gelişmesindeki Yeri", TDl., X/114 (1961), s. 366-369; Mine

Mengi, “Necâtî’nin Şiirlerinde Atasözlerinin Kullanımı”, Erdem (Atatürk Kültür Merkezi Dergisi), II/4, Ankara 1986, s. 47-56; Cemal Kurnaz, “Necati Beğ, Ahmed Paşa, Hayâli Beğ ve Nev’i Divanlarındaki Teşbih ve Mecaz Unsurları”, TKA, XXV/1 (1987), s. 127-173; Fevziye Abdullah Tansel, “Necâtî Bey”, İA, IX, 154-156; Abdülkadir Karahan, “Necâtî”, TA, XXV, 166-167; Th. Menzel, “Nedjātī Bey”, EI[2] (İng.), VIII, 1-2; “Necâtî İsa Bey”, TDEA, VI, 548-550.

Bayram Ali Kaya

NECATİGİL, Behçet

(1916-1979)

Cumhuriyet dönemi şair ve yazarı.

İstanbul'da Fatih'te doğdu. Esas adı Mehmet Behçet'tir. Babası, Sarıyer ve Beyoğlu müftülükleri yapmış olan müderris Mehmet Necati Efendi, annesi Geyveli İbrâhim Hakkı Efendi'nin kızı Fatma Bedriye Hanım'dır. İbrâhim Hakkı Efendi Fâtih ve Dolmabahçe camilerinde başimamlık ve Tedkīkāt-ı Mesâhif ve Müellefât-ı Şer'iyye Meclisi üyeliği yapmıştır. Henüz iki yaşında iken annesini kaybeden Necatigil,

Beşiktaş Cevrî Usta İlkokulu'nda başladığı öğrenimine babasının memuriyeti dolayısıyla bir süre Kastamonu'da devam etti, ardından İstanbul Kabataş Lisesi'ni bitirdi (1936). 1940'ta Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun oldu. 1937 yılında henüz öğrenci iken Berlin Üniversitesi dil kurslarına katılmak için dört ay Almanya'da bulundu; ayrıca Kabataş Lisesi'ndeki öğretmenliği sırasında iki yıl Edebiyat Fakültesi Alman Filolojisi'nde okudu. 1940'ta edebiyat öğretmeni olarak Kars Lisesi'ne, buranın hava şartlarına uyum sağlayamadığı için ertesi yıl Zonguldak Çelikel Lisesi'ne tayin edildi. 1943'te İstanbul Pertevniyal Lisesi'ne geçti. İlk soyadı Gönül olan ve ilk şiirlerinde Behçet Necati imzası bulunan şair bu tarihten itibaren Necatigil soyadını kullandı. Bu soyadını almasında hem baba adının hem divan şairi Necâtî Bey'e duyduğu hayranlığın etkisi olmuştur. Askerlikten sonra 1960'a kadar görev yapacağı Kabataş Lisesi'ne tayin edildi. 1960-1972 yılları arasında Çapa Eğitim Enstitüsü'nde çalıştı. 1972'de emekli olmasının ardından İstanbul Üniversitesi Gazetecilik ve Halkla İlişkiler Enstitüsü ile Yıldız Yüksek Teknik Okulu'nda kompozisyon dersleri verdi. 13 Aralık 1979'da öldü, mezarı Zincirlikuyu'dadır.

Edebiyata ve özellikle şiire küçük yaşlardan itibaren ilgi duyan Necatigil daha ilkokul sıralarında şiir yazmaya başlamış, ortaokul öğrencisi iken edebiyat hocası Zeki Ömer Defne tarafından teşvik edilmiştir. "Gece ve

Yas" adlı ilk şiiri 1935'te Varlık dergisinde yayımlanmış, bunu başta Varlık olmak üzere çeşitli dergilerde diğer şiirleri izlemiştir. Uzun yıllar edebiyat öğretmenliğiyle birlikte şiir, radyo oyunları ve şiirle ilgili yazılar yazan, çeviriler yapan Necatigil edebiyat tarihlerinde daha çok bir şair olarak tanınmaktadır. Kendi şiir anlayışını "toplumcu realist" diye tanımlayan Necatigil hiçbir edebî gruba katılmamış; daha çok ev, aile, çevre, sosyal olaylar, gündelik hayat, orta halli insanın meseleleri, aşk, ölüm, çocukluk özlemi, yalnızlık, yaşlılık ve kentleşmenin ortaya çıkardığı problemleri şiirine yansıtmıştır. Şiirlerinde karamsarlık, hüzün, acı, sıkıntı ve bedbinlik yoğun şekilde hâkimdir. Hayatı boyunca şiirin ideolojiden uzak tutulması gerektiğini savunan şair orta halli ve yoksul insanların sosyal ve ekonomik problemleriyle kendini özdeşleştirmiş, ancak bunları ideolojik anlamda değil tamamen insanî kaygılardan dolayı gerekli görmüştür.

Kendi hayatında edindiği tecrübeyle içinde yaşadığı çağın getirdiği kültürel değişimdeki yıkımı, yozlaşmayı ve trajediyi derinden kavrayan sayılı şairlerden biri olan Necatigil, şiirlerinde büyük şehirde tutunmaya çalışan yoksul ve orta halli insanların dramatik hayatına yer vermiş, onların acılarını ve çıkmazlarını dile getirmiştir. Bu yanıyla Garipçiler'le bir benzerlik göstermekle beraber şiirin esas öğelerinden sayılan edebî sanatları ve bir âhenk unsuru olarak zaman zaman vezin ve kafiyeyi kullanmak suretiyle onlardan ayrılmıştır.

Necatigil modern Türk şiirinde geleneğe büyük önem vermiş, divan şiirinden halk ve tasavvuf şiirine kadar çok geniş bir sanat birikiminden kendine özgü biçimde yararlanmıştır. Gelenek ve gelenekten faydalanma konusunda yazdığı yazılarda kendisinin Batı uygarlığından ve Yunan antikitesinden gelmediğini, mayasında Yûnus Emre'lerin, Âşık Paşa'ların, Fuzûlî ve Karacaoğlan'ların bulunduğunu belirtmiş, bununla birlikte klasiğin ve geleneksel in çağın motifleriyle süslenerek modern ve evrensel olanla kaynaşması gerektiğini vurgulamıştır.

Şiirlerinde kelimeleri özenle seçen, zengin çağrışımlara yer veren, eski kelimelerin anlam zenginliğinden ve ses özelliklerinden büyük bir ustalıkla faydalanan şair modern Türk şiirinde kültürel birikimi en iyi kullananlardan biridir. Fert için sanat, toplum için sanat gibi ayırımlara karşı çıkan Necatigil'in şiiri esas itibariyle iki döneme ayrılmaktadır. 1955 yılına kadar

olan ilk döneme ait şiirleri anlatım ve hikâye öğeleri öne çıkan, daha açık ve daha kolay anlaşılır niteliktedir. Bu tarihten sonra yazdıkları ise genellikle birden fazla anlam boyutu taşıyan kelimelerle kurulmuş, geleneksel şiire daha yakın, daha kapalı ve güç anlaşılan, hikâye ve anlatımdan uzak, duygu bakımından yoğun şiirlerdir.

Necatigil bütün şairlerin şiirde üç temel dönem yaşadıklarını söyler. Bunlar sırasıyla “gurbet burcu, hasret burcu, hikmet burcu”dur. İlkinde şair ne yazdığının ve nasıl yazdığının farkında değildir; taklitler yapar, daha çok aşktan söz eder; karşısına iyi veya kötü örnekler çıkabilir. Bu dönem rastgele ve acemice yürüyüş dönemidir. İkinci dönem özentiden, taklitten ve bocalamadan çıkış dönemidir. Şair hasret burcunda kendi kendisi olduğu bir döneme geçmektedir. Hikmet burcunda ise hakikatlerle yüzleşmiş, neyin gerçekleşip neyin gerçekleşemediğini yaşayarak görmüştür; eserlerinde nutuk, ideoloji ve hamaset geride kalmıştır.

Uzun yıllar edebiyat öğretmenliği tecrübesi dolayısıyla okullar için, edebî şahsiyetler ve eserlerle ilgili el kitabı tarzında sözlük ve antolojiler de hazırlayan Necatigil radyo oyunları yazmış, eski yazarlardan uyarlamalar yapmış, ayrıca Knut Hamsun başta olmak üzere Rainer Marie Rilke, Hermann Hesse, Thomas Mann, Miguel de Unamuno, Stefan Zweig ve Heinrich Heine gibi Batılı şair ve yazarların çok sayıda eserini Türkçe’ye kazandırmıştır. Ölümünden sonra Beşiktaş’ta oturduğu evin bulunduğu sokağa şairin adı verilmiş, 1980 yılından itibaren ailesi “Behçet Necatigil Şiir Ödülü” adıyla bir ödül koymuştur. Behçet Necatigil’le ilgili olarak Nurullah Çetin doktora (1995, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Altan Alperen (1987, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), İbrahim Demirer (1990, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü), Gonca Gökalp (1992, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Hüseyin Alacatlı (1994, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü) birer yüksek lisans tezi hazırlamışlardır.

Eserleri. Şiir. Kapalı Çarşı (1945), Çevre (1951), Evler (1953), Eski Toprak (1956), Arada (1958), Dar Çağ (1960), Yaz Dönemi (1963), Divançe (1965), İki Başına Yürümek (1968), En/Cam (1970), Zebra (1973), Kareler Aklar (1975), Sevgilerde (bütün şiirlerinden seçmeler, 1976), Beyler (1978), Söyleriz (1980), Yayımlanmamış Şiirler (1985). Radyo Oyunu.

Yıldızlara Bakmak, Kadın ve Kedi (1965), Gece Aşevi (1967), Üç Turunçlar (1970), Pencere (1975), Ertuğrul Faciası (1995). Yazılar. Bile/Yazdı (1979), Düzyazılar 1 (haz. Ali Tanyeri - Hilmi Yavuz, 1983), Düzyazılar 2 (1983). Sözlük. Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü (1960), Edebiyatımızda Eserler Sözlüğü (1971). Diğer Eserleri. Atatürk Şiirleri (antoloji, 1963), 100 Soruda Mitologya (1969), Musullu Süleyman (Ahmet Mithat Efendi'den sadeleştirme, 1971), Mektuplar (1989),

Serin Mavi (eşine mektuplar, 1999). Çevirileri. Türk Halk Kitapları (Otto Spies'ten), Dünya Nimeti (K. Hamsun'dan, I-II, 1949-1950), Venedik'te Ölüm (T. Mann'dan, 1952), Yaman Adam (Unamuno'dan, 1954), Garp Cephesinde Yeni Bir Şey Yok (Remarque'tan, 1956), Martı (Çehov'dan, 1963), Malte Laurids Brigge'nin Notları (Rilke'den, 1966), Ve O Hiçbir Şey Demedi (H. Böll'den, 1966), Şarkılar Kitabı (H. Heine'den, 1972), Andersen Masalları 1 (Andersen'den, 1977), Kör Baykuş (Sâdık Hidâyet'ten, 1977). Ölümünden sonra Necatigil'in bütün şiirleri, oyunları, yazıları ve konuşmaları Ali Tanyeri ve Hilmi Yavuz tarafından yedi cilt halinde yayımlanmıştır (1981-1985).

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Cöntürk, Behçet Necatigil ve Edip Cansever Üstüne, Ankara 1964; Mehmet Kaplan, Cumhuriyet Devri Türk Şiiri, İstanbul 1975, s. 212-233; Hilmi Yavuz, Yazın Üzerine, İstanbul 1987, s. 116-134; İnci Enginün, Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul 1991, s. 250-261; Fatma Türe, Bir Usta, Bir Dünya: Behçet Necatigil, İstanbul 1993; Murat Belge, Edebiyat Üstüne Yazılar, İstanbul 1994, s. 257-268; Nurullah Çetin, Behçet Necatigil: Hayatı, Sanatı, Eserleri, Ankara 1997; Selim İleri, Kırık İnceliklerin Şairi: Behçet Necatigil, İstanbul 1999; Ayşe Sarısayın, Çok Şey Yarım Hâlâ: Ayşe Sarısayın Babası Behçet Necatigil'i Anlatıyor, İstanbul 2001; Rahim Tarım, Kültür, Dil, Kimlik-Behçet Necatigil'in Şiir Dünyası, İstanbul 2002; Yılmaz Taşçıoğlu, Dar Vakitlerde Geniş Zamanlar-Behçet Necatigil'in Şiiri, İstanbul 2006; Hasan Akay, Kare-Deniz (Behçet Necatigil'in Şiiri Üzerine), İstanbul 2006; Mustafa Kutlu, "Necatigil,

Behçet”, TDEA, VI, 550-554; “Necatigil, Behçet”, Tanzimat’tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi, İstanbul 2001, II, 597-601.

Ferman Karaçam

NECCÂD

(النجّاد)

Ebû Bekr en-Neccâd Ahmed b. Selmân (Süleymân) b. Hasen el-Bağdâdî (ö. 348/960)

Hadis hâfızı ve Hanbelî fakihi.

253'te (867) doğdu. Ebû Dâvûd es-Sicistânî, İbn Ebü'd-Dünyâ, Hâris b. Ebû Üsâme, Harbî, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel ve Keccî gibi âlimlerden faydalandı. Ebû Dâvûd'un Nâsiḫu'l-Ḳurʾân ve mensûḫ'u ile İbn Ebü'd-Dünyâ'nın İṣṭınâʿu'l-maʿrûf, eş-Şükr ve Ṣıfatü'l-cenne adlı eserleri Neccâd'ın kendilerinden rivayeti olarak günümüze ulaştı. Katîî, Dârekutnî, İbn Şâhin, Hattâbî, İbn Batta, Hâkim en-Nîsâbûrî, İbn Merdûye, İbn Hâmid, İbn Ebü'l-Fevâris ve İbn Şâzân el-Bağdâdî ondan hadis alan bazı talebeleridir. Neccâd'ın, cuma günleri Câmiu'l-Mansûr'da biri namazdan önce fetva sormak için toplananların meselelerini Hanbelî mezhebine göre çözmek, diğeri namazdan sonra talebelere hadis yazdırmak üzere iki ders halkası tertip ettiği belirtilmekte, hadis dinlemek için gelenlerin çok kalabalık olmasından dolayı camide izdiham yaşandığı kaydedilmektedir. Neccâdin, zengin hadis bilgisi yanında hadis dinlemek üzere derse giderken yalınayak yürüdüğü, gündüzleri oruç tutup akşamları kuru ekmekle iftar ettiği zikredilmektedir. Sadûk ve ârif olarak tanıtılan Neccâd'ı talebesi Dârekutnî kendisine ait olmayan hadisleri rivayet etmekle itham etmiş, ancak Hatîb el-Bağdâdî bu durumun, onun ömrünün sonlarına doğru gözlerini kaybetmesinin ardından bazı öğrencilerinin bu tür hadisleri kıraat yoluyla ondan rivayet etmeleri sebebiyle gerçekleşmiş olabileceğini söylemiştir (Târîḫu Baġdâd, IV, 191). Neccâd 20 Zilhicce 348 (21 Şubat 960) tarihinde Bağdat'ta vefat etti ve Bâbüharb Kabristanı'nda Bişr el-Hâfî'nin yanına defnedildi.

Eserleri. 1. Müsnedü ʿÖmeri'bni'l-Ḫaṭṭâb. Neccâd'ın telif ettiği belirtilen geniş Müsned'inin bir bölümünden ibaret olması muhtemel eserin ancak yedinci cüzünün bir kısmı günümüze ulaşmış olup eldeki nüshanın tamamı

Nâfi‘-İbn Ömer-Hz. Ömer tarikiyle gelen hadislerden oluşmaktadır. Sened ve metin Hakkında bazı yerlerdeki kısa notlar dışında herhangi bir değerlendirme yapılmadan derlenen hadislerden meydana gelen ve seksen beş rivayet içeren bu cüz Mahfûzurrahman Zeynullah tarafından yayımlanmıştır (Medine 1415/1994). 2. er-Red ʿalâ men yeḳūlü'l-Ḳurʾân maḫlûḳ (nşr. Rızâullah Muhammed İdrîs, Küveyt 1400/1980). 3. el-Ḥadîs̱. Muhtelif cüzleri günümüze kadar gelmiştir (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 31, 115; Hadis, nr. 248). 4. el-Emâlî. Eserin müellif tarafından talebelerine beş oturumda (mecliste) okunan bir bölümü Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de olup (Mecmua, nr. 61) aynı kütüphanede birer meclislik iki nüsha daha mevcuttur (Mecmua, nr. 94, 106). 5. Fevâʾidü'l-ḥâc. Bazı bölümleri zamanımıza ulaşmıştır (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 111; Hadis, nr. 234). 6. Ẕikru men kânet lehü'l-âyât min hâẕihi'l-ümme ve men tekelleme baʿde mevtihî min ehli'l-yaḳīn (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 76). 7. el-Fevâʾidü'l-ḥisân el-münteḳātü ʿan şüyûḫi's̱-s̱iḳāt (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 234). Neccâd'ın bunların dışında es-Sünen, Müsnedü'l-muḳıllîn mine'ṣ-ṣaḥâbe mimmen ravâ ʿani'n-nebiyyi ṣalla'llāhu ʿaleyhi ve sellem, Kitâbü'l-Ḫilâf, Cüzʾü't-terâcim adlı eserlerinin bulunduğu belirtilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Neccâd, Müsnedü ʿÖmeri'bni'l-Ḫaṭṭâb (nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah), Medine 1415/1994, neşredenin girişi, s. 5-7, 9-18, 34-37; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IV, 189-192; İbn Ebû Ya‘lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, II, 7-12; İbnü'l-Cevzî, Menâḳıbü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1977, s. 512; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 868-869; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 502-505; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, I, 180-181; a.mlf., el-Muʿcemü'l-müfehres (nşr. M. Şekkûr el-Meydânî), Beyrut 1418/1998, s. 65, 100, 109, 125, 142, 149, 250-251, 371-372; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed (nşr. Abdülkādir el-Arnaût - Riyâd Abdülhamîd Murâd), Beyrut 1997, II, 252-256; Sezgin, GAS, I, 513-514; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 140-141; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 29, 175; G. Makdisi, "Autograph Diary of an Eleventh Century Historian of Ba<u>gh</u>dād", BSOAS,

XVIII/1 (1956), s. 22; Yusuf Şevki Yavuz, “Halku’l-Kur’ân”, DİA, XV, 375.

Abdülkadir Şenel

NECCÂR (Benî Neccâr)

(بنو النجّار)

Hazrec kabilesinin bir kolu.

Kahtânîler'e mensup olan kabilenin adını aldığı Neccâr'ın Hazrec'e kadar nesebi Neccâr b. Sa'lebe b. Amr b. Hazrec şeklindedir ve Ezd üzerinden Kahtân'a ulaşır. Kaynaklarda asıl adının Teymullah veya Teymü'l-Lât olduğu, devamlı keser kullanmasından veya keserle bir şahsı yaralamasından dolayı "Neccâr" (marangoz) lakabıyla tanındığı kayıtlıdır. Neccâr'ın soyu Mâzin, Dînâr, Mâlik ve Adî adlı dört oğlundan kollara ayrılarak çoğalmıştır; bunlardan Mâlik b. Neccâr'ın nesli daha kalabalıktır. Kabilenin tarihi Hazrec'le iç içedir, bundan dolayı mensupları Neccârî kadar Hazrecî ve Ensârî nisbeleriyle de anılır.

Neccâroğulları ile Hz. Peygamber arasında soy yakınlığı mevcuttur. Abdülmuttalib b. Hâşim'in annesi, Adî b. Neccâr'ın neslinden Selmâ bint Amr idi, dolayısıyla kabile mensupları Abdülmuttalib'in dayılarıdır. Neccâroğulları'nın Resûl-i Ekrem'in ailesiyle dayanışmasının ve akrabalık ilişkilerinin Abdülmuttalib'den itibaren başladığı görülmektedir. Bir defasında Abdülmuttalib, Mekke'deki arsasına amcası Nevfel b. Abdümenâf'ın el koyması münasebetiyle Neccâroğulları'na bir mektup yazarak yardım istemiş, onların seksen kişiyle Mekke'ye gelmesi üzerine Nevfel arsayı iade etmek zorunda kalmıştır. Hz. Peygamber'in babası Abdullah, Adî b. Neccâr yurdunda bir ay kadar hasta yattıktan sonra burada vefat etmiş, Hz. Muhammed de altı yaşında iken annesiyle birlikte Neccâroğulları'nın yanında bir ay kalmıştır.

Benî Neccâr'ın İslâm tarihi sahnesine çıkışı İslâm'ın Mekke döneminde Akabe biatları günlerine rastlar. Bazı Neccârlılar, Akabe biatlarına katılarak Müslümanlığı kabul edip biatların gerçekleşmesinde ve Medine'de İslâm'ın gelişmesinde önemli rol oynadılar. Resûl-i Ekrem, Akabe biatlarında Neccâroğulları'nın nakibi olarak Es'ad b. Zürâre'yi seçti ve kendisini diğer

on bir nakibin başına getirdi. Hicret sırasında Hz. Peygamber'in, yuları serbest bırakılan devesi Neccâroğulları'ndan Sehl b. Râfi' ve Süheyl b. Râfi' adlı iki yetime ait bir arsanın üzerine çöktü. Devenin çöktüğü yere en yakın ev ise yine Neccâroğulları'ndan Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye aitti. Hicretin 1. yılında (622) Es'ad b. Zürâre'nin vefatının ardından Neccâroğulları Resûl-i Ekrem'e gelerek kendilerine yeni bir nakib tayin etmesini istediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Sizler benim dayılarımsınız, ben sizdenim, sizin nakibiniz benim" diyerek onları sevindirdi. İçlerinden cesaret ve kahramanlıklarıyla tanınmış birçok şahsiyetin çıktığı Neccâroğulları bütün gazve ve seriyyelere katıldılar. Haklarında âyet nâzil olan bekkâînden Abdurrahman b. Kâ'b el-Ensârî de Benî Neccâr'ın Mâzin kolundandır.

Hz. Ebû Bekir tarafından Müseylimetülkezzâb üzerine düzenlenen sefer başta olmak üzere Hulefâ-yi Râşidîn döneminde meydana gelen bütün savaşlara Neccârlılar da katıldı ve daha çok Yemâme'de Müseylimetülkezzâb'la yapılan Akrabâ savaşı ile Köprü Vak'ası'nda şehid verdi. Özellikle Harre Savaşı'nda öldürülenler arasında Hassân b. Sâbit, Ebû Talha el-Ensârî, Zeyd b. Sâbit ve Yezîd b. Sâbit'in nesilleri başta olmak üzere Neccâroğulları'nın dört kolunun her birinden çok sayıda şahsiyet bulunuyordu.

Yukarıda adları geçenlerden başka Birinci Akabe Biatı'nda kabilesini temsil eden ve Hz. Peygamber'in kabrini kazan Ebû Talha, Hassân b. Sâbit'in kardeşleri Evs ve Übey, Enes b. Mâlik, kardeşi Berâ, annesi Ümmü Süleym, amcası Uhud şehidlerinden Enes b. Nadr, vahiy kâtiplerinden Zeyd b. Sâbit ve Übey b. Kâ'b, Resûlullah'ın oğlu İbrâhim'in sütannesi Ümmü Bürde ve kocası Berâ b. Evs, cengâverlikleriyle ünlü Muâz b. Hâris (Afrâ) ve kardeşleri Muavviz ile Avf da Neccâroğulları'na mensup önemli kişiler arasındadır. Benî Neccâr'dan daha sonra çok sayıda fakih ve muhaddis yetişmiştir. Daha ziyade Medine'de oturan Neccâroğulları'ndan Mısır ve Basra'ya yerleşenler de olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "dvr", "ncr" md.leri; Tâcü'l-ʿarûs, "ncr" md.; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 94, 124, 240, 253; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 136, 218-220; III, 484 vd.; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 70, 247-249; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 109; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 110; Belâzürî, Ensâb, I, 64, 69, 70, 92, 94, 239, 243, 244, 407; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 248-250, 354, 355, 377, 398, 609, 617; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 448, 449; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 459-460; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1991, s. 76; Süyûtî, Lübbü'l-Lübâb fî taḥrîri'l-ensâb (nşr. M. Ahmed Abdülazîz - Eşref Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1411/1991, II, 292; F. Wüstenfeld, Genealogische Tabellen der Arabischen Stämme und Familien: Uebersichts-Tabelle der Ismâ'îlitischen Stämme, Göttingen 1852, s. 19-20; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, I, 485; III, 280; Ömer Rıza Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1991, III, 1173; İsmail Hakkı Ünal, "Es'ad b. Zürâre", DİA, XI, 352.

İbrahim Sarıçam

NECCÂR, Hüseyin b. Muhammed

(الحسين بن محمّد النجّار)

Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Muhammed b. Abdillâh en-Neccâr er-Râzî (ö. 230/845 civarı)

Neccâriyye fırkasının kurucusu.

Kirman'ın Bam bölgesinde doğdu. İbnü'n-Nedîm'e göre Kum asıllıdır (el-Fihrist, s. 229). Kendi memleketinde yetişen Neccâr'ın, Abbas b. Muhammed el-Hâşimî'nin işlemeli resmî elbiseler imal edilen iş yerinde (dârü't-tırâz) dokumacı (örücü) veya madenî eşya ve terazi imal eden bir imalâthanede işçi olarak çalıştığı rivayet edilir. Öğrenimi Hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin talebesi olduğu bilinmektedir (Kureşî, I, 447). Mu'tezile âlimlerinden Ebû Mûsâ el-Murdâr ile Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin onun aleyhinde kitap yazdığı bilinmekte, Ebü'l-Hüzeyl'in de en azından onun görüşlerine âşina olduğu sanılmaktadır. Eş'arî, Neccâr'ın Mu'tezile âlimleri arasında insan iradesinin özellikleri konusundaki tartışmalarla ilgili önemli bir nakline yer verir (Maḳālât, s. 415-416). Bişr el-Merîsî'den gördüğü öğrenim sayesinde Mu'tezile'nin düşünce sistemine vâkıf olan Neccâr zaman zaman onlarla tartışmalara girmiş ve İbnü'n-Nedîm'in nakline göre özellikle Nazzâm ile tartışmaları olmuştur. Onunla, Allah'ın yaratma sıfatı konusunda yaptığı ve mağlûp olduğu bir münakaşadan kısa bir müddet sonra üzüntüsünden vefat etmiştir (el-Fihrist, s. 229). Bu rivayet doğru kabul edilirse Neccâr'ın Nazzâm'ın ölüm tarihi olarak gösterilen 221 (836) ile 231 (846) yılları arasında öldüğü düşünülebilir. Henrik Samuel Nyberg ve Halil Asâmine'ye göre Neccâr'ın vefatı III. (IX.) yüzyılın üçüncü on yılının sonuna rastlamaktadır (EI² [İng.], VII, 867).

Neccâr'ın doktrini (bk. NECCÂRİYYE), Abbâsî Halifesi Me'mûn döneminin (813-833) sonlarına doğru Tâhirî valilerinin idaresindeki doğu vilâyetlerinden Rey ve çevresinde geniş ölçüde yaygınlık kazanmıştır. Bu devirde Mu'tezile ileri gelenleri tarafından başlatılan Kur'an'ın mahlûk

olduğu konusundaki resmî destekli harekete onun ve hocası Bişr'in bilfiil katılıp katılmadığı konusunda bilgi bulunmasa da konuyla ilgili görüşlerinin Mu'tezile'ye uygun olması dolayısıyla mensuplarının bu hareketi desteklediğine kesin nazarıyla bakılmalıdır.

Bişr b. Gıyâs'ın öğrencisi olmasına ve onun tesirinde kalmasına rağmen Neccâr, Mürcie'ye karşı muhtelif reddiyeler yazmış bulunan Dırâr b. Amr'ın çeşitli konulardaki görüşlerinden etkilenmiştir. Meselâ kıyamette Allah'ın görülmesi hususunda Dırâr'ın ortaya attığı altıncı bir duyu düşüncesine karşı, "Göze bilme gücü verilebilir" şeklinde muhalif bir tez ileri sürmüştür. Dırâr'ın istitâat ile fiil arasındaki geçici ilişkinin ne olduğunu araştırmamasına rağmen Neccâr, kesb kavramını kabul etmekle birlikte istitâatin fiille beraber olduğunu söyleyerek (Mâtürîdî, s. 512-514; İbn Hazm, III, 33) bu kavramı daha kaderci bir tarzda ele almıştır. Diğer taraftan cisimler ve arazlar Hakkındaki düşüncelerinde Dırâr'ı takip etmiştir. Bununla beraber fikirlerinden istifade ettiği kimseler Bişr ve Dırâr ile sınırlı değildir. Onun ayrıca İbâzî ve Hanefî mezhebindeki bir kısım âlimlerin görüşlerinden geniş ölçüde faydalandığı kaydedilmektedir.

Neccâr'ın İslâm mezhepleri tarihi literatüründeki tasviri ve Hakkındaki değerlendirmeler birbirinden farklıdır. Eş'arî kendisini Mürcie içinde mütalaa ederken (Maḳālât, s. 135-136) Abdülkāhir el-Bağdâdî onu birçok esasta Eş'arî ile uzlaşan, diğerlerinde Mu'tezile'ye uyan ve bazı konularda münferit fikirler ileri süren bir kimse olarak nitelemektedir (el-Farḳ, s. 207-208). İbn Hazm ise Neccâr'ı Mu'tezile'den saymakla birlikte kurucusu olduğu Neccâriyye fırkasının düşünceleri itibariyle Ehl-i sünnet'e en yakın gruplardan biri olduğunu belirtir (el-Faṣl, II, 266). Şehristânî,

Neccâr'ın kurduğu sistemi Cehmiyye ve Dırâriyye ile birlikte Cebriyye başlığı altında ele alarak Rey yöresinde bulunan Mu'tezile'nin çoğunluğunun kendisine bağlı bulunduğunu kaydeder (el-Milel, I, 88). Diğerleri, onu Mu'tezile'ye ilhak ettiği gibi ehl-i isbât yani Allah'ın sıfatlarını, kaderi yahut Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul eden bir kimse olarak da göstermektedir. Neccâr'ın fikirlerinden bir kısmı Ehl-i sünnet'in ve Mu'tezile'nin, bir kısmı da diğer fırkaların düşünceleriyle uygunluk arzetmektedir. Neccâr, bazı konularda Mu'tezile'ye kesin muhalefet etmiş bulunmasına rağmen bir kısım düşünceleri teşekkül devrindeki i'tizâl ekolü

üzerinde etkili olmuş, ortaya koyduğu aklî deliller Sünnî âlimlerine kendi sistemlerini savunmaları hususunda kolaylık sağlamıştır. Bütün bunlar dikkate alındığı takdirde Neccâr'ın ve kurduğu ekolün belirli bir mezhep bünyesinde yer almadığı ve kendi düşünceleri çerçevesinde münferit bir konum taşıdığı görülür. İbnü'n-Nedîm, Neccâr'a nisbet edilen ve hepsinin kelâmla ilgili olduğu anlaşılan yirmi dört eserin listesini vermektedir (el-Fihrist, s. 229).

BİBLİYOGRAFYA

Hayyât, el-İntiṣâr, s. 16, 98; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 135-136, 415-416, ayrıca bk. İndeks; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 512-514; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 229; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 207-211; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), II, 266; III, 33; IV, 80; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), bk. İndeks; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 88-90; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 447; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 250-253; A. S. Tritton, İslâm Kelâmı (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 74-76; H. S. Nyberg - [Khalīl ʿ Athāmina], "al-Nadjdjār", EI² (İng.), VII, 866-868; Mustafa Öz, "Dırâr b. Amr", DİA, IX, 275.

Mustafa Öz

NECCÂR, Muhammed Ali

(محمّد علي النجّار)

Muhammed b. Alî en-Neccâr (1895-1965)

Arap diline ve sözlüğe dair çalışmalarıyla tanınan Mısırlı âlim.

20 Aralık 1895'te Mısır'ın Buhayre vilâyetine (muhafaza) bağlı Îtâyilbârûd kazasının Muînâ köyünde doğdu. İlk eğitimini burada aldı. Babasının Ezher'e hoca olarak tayin edilmesi üzerine ailesiyle birlikte Kahire'ye gitti. Kur'ân-ı Kerîm hıfzını tamamladıktan sonra 1908'de Ezher'e kaydoldu. Buradaki öğrenimini 1925'te tamamladı ve 1926'da Zekāzîḳ'taki Maʻhedü'l-Ezher'e İslâm tarihi hocası tayin edildi. Ardından Kahire'ye nakledilerek Külliyyetü'l-lugati'l-Arabiyye'de ders verdi ve 1960 yılında emekli oluncaya kadar burada çalıştı. 1956'da Kahire Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'ye üye seçilen Muhammed Ali, üniversite hocalığının yanı sıra sözlük çalışmaları ile Arap dili ve edebiyatına dair araştırmalar yaptı, çeşitli komisyonlarda görev aldı. 1965 yılında Bağdat'ta gerçekleştirilen Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye toplantısından dönerken uçağa bineceği esnada vefat etti.

Eserleri. A) Telif. 1. Luġaviyyât. Müellifin Arap dili ve edebiyatı Hakkındaki yazılarından oluşmaktadır (Kahire 1950, 1986). 2. Muḥâḍarât ʿani'l-aḫṭâʾi'l-luġaviyyeti'ş-şâʾiʿa (I-II, baskı yeri yok, 1959-1960]). Dirâsâtü'l-Arabiyye ve'l-lugaviyye bölümünde verdiği derslerin notlarıdır. B) Tahkik. 1. Tâceddin es-Sübkî, Muʿîdü'n-niʿam ve mübîdü'n-niḳam (Ebû Zeyd Şelebî ve Muhammed Ebü'l-Uyûn ile birlikte; Kahire 1948, 1993). 2. İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ (I-III, Kahire 1371-1376/1952-1956; Beyrut 1983). 3. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Meʿâni'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm ve iʿrâbuh (Ahmed Yûsuf Necâtî ile birlikte, I-II, Kahire 1955, 1966, 2001; Beyrut, ts.). III. cilt Abdülfettâh İsmâil Şelebî ve Ali Necdî Nâsıf tarafından tahkik edilmiştir. 4. Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî (11. cilt, Abdülhalîm en-Neccâr ile birlikte, Kahire 1385/1965). 5. Fîrûzâbâdî, Beṣâʾirü ẕevi't-temyîz fî leṭâʾifi'l-kitâbi'l-ʿazîz (I-VI, Kahire 1964-1973; Beyrut, ts.; V ve VI. ciltleri

Abdülalîm et-Tahâvî tarafından tahkik edilmiştir). 6. İbn Sîde, el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-aʿẓam (Kahire 1393/1973; Neccâr eserin VII. cildinin tahkikini yapmıştır). C) Gözden geçirdiği tahkikler. 1. Mufaddal b. Seleme, el-Fâḫir fi'l-emṡâl (nşr. Abdülalîm et-Tahâvî, Kahire 1380/1960). 2. Muhyiddin b. Abdüzzâhir, Teşrîfü'l-eyyâm ve'l-ʿuṣûr fî sîreti'l-Meliki'l-Manṣûr (nşr. Murâd Kâmil, Kahire 1961). 3. İbn Hacer el-Askalânî, Tebṣîrü'l-müntebih bi-taḥrîri'l-müştebih (nşr. Ali Muhammed el-Becâvî, Kahire 1383-1386/1964-1967). 4. Ebû Ali el-Fârisî, el-Ḥücce fî ʿilleti'l-ḳırâʾati's-sebʿ (nşr. Ali Necdî Nâsıf - Abdülhalîm en-Neccâr - Abdülfettâh Şiblî, Kahire [1964]). 5. Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, Tehẕîbü'l-luġa (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1964-1967). Muhammed Ali, Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye tarafından neşredilen el-Muʿcemü'l-vasîṭ, el-Muʿcemü'l-kebîr ve Muʿcemü elfâẓi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm'i hazırlayan komisyonda yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 308; M. Mehdî Allâm, el-Mecmaʿiyyûn fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1406/1986, s. 299-301; M. Muhyiddin Abdülhamîd, "eş-Şeyḫ Muḥammed ʿAlî en-Neccâr", MMLA, XXII/1 (1967), s. 213-217; Mahmûd Şît Hattâb, "eş-Şeyḫ Muḥammed ʿAlî en-Neccâr", a.e., s. 226-228.

Hilal Görgün

NECCÂRİYYE

(النجّاريّة)

Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'ın (ö. 230/845 civarı) kurduğu kelâm ekolü.

Kurucusunun adına nisbetle Hüseyniyye olarak da anılır. Abbâsî halifelerinden Me'mûn döneminde (813-833) gelişip tanınmış bir fırkadır. Mezhepler tarihi müellifleri, Neccâriyye'nin fırka sınıflandırmasındaki yeri konusunda farklı görüşler ileri sürmüş, bazıları onu Mu'tezile'den, bazıları Mürcie'den yahut Cebriyye'den saymıştır. Bu durum, Neccâriyye doktrininin diğer fırkaların düşünce sistemindeki meselelerle önemli ölçüde paralellik, hatta bazan aynîlik göstermesinden ve belirli bir mezhep bünyesinde yer almayıp kendi düşünceleri çerçevesinde münferit bir fırka oluşundan kaynaklanmaktadır. Neccâriyye'de birçok hususta Mu'tezile'den farklı düşünülmesine rağmen halku'l-Kur'ân meselesinde paralel fikirler ileri sürülmüş ve temsilcileri mihne hareketine katılmıştır. Bu ekol mensupları, Mütevekkil-Alellah devrinde (847-861) mihneye son verilerek başlatılan karşı hareket sonucunda Bağdat ve Irak sınırlarının dışına çıkarılmaları üzerine Rey, Taberistan ve Cürcân yörelerine gitmişlerdir. Buralarda yerleşen ve halkın büyük kısmını kendisine bağlayan Neccâriyye IV. (X.) yüzyılda bu bölgelerdeki büyük gruplardan biri olarak görülmektedir. Bu arada Bağdat'ta kalan fırka mensupları kendi aralarında küçük gruplara ayrılmalarına rağmen burada Neccâriyye doktrini tamamen ortadan kalkmış değildi.

Allah'ın birliği telakkisi, ayrıca hayat, ilim, kudret, irade gibi sıfat kalıbında olmayan mâna sıfatlarının nefyi konusunda Mu'tezile'nin düşüncesini benimseyen Neccâriyye, kader ve kulların fiilleriyle ilgili hususlarda Mürcie ve Ehl-i sünnet'e yaklaşmaktadır. Buna göre Allah hayır, şer, fayda ve zararın dileyicisidir. O'nun mürid olması başkası tarafından zorlanmaması ve hâkimiyet altına alınmaması demektir. Allah'ın mülkünde O'nun dilediğinden başka hiçbir şey cereyan etmez, vaktinde olacağını

bildiği şeyler vakti gelince ortaya çıkar, olmayacağını bildiği şeyler de vücuda gelmez. Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğunu kabul eden Neccâriyye, O'nun kalpte bulunan mârifeti göze tahvil etmesi ve kulun bununla Allah'ı bilmesinin rü'yet diye isimlendirilmesinin câiz olduğu görüşündedir. Allah'ın kelâmının hâdis olduğu hususunda Mu'tezile ile aynı fikri paylaşmalarına rağmen bazı konularda onlardan ayrılmışlardır. Bizzat Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'ın ifadesine göre Allah, kelâmdan âciz olmamak mânasında her zaman (bi'l-kuvve) mütekellim olup O'nun beşerî idrake sunulan kelâmı muhdes konumundadır. İlâhî kelâm okunduğunda araz, yazıldığında ise cisimdir (Şehristânî, I, 89). İnsanların işlemiş olduğu iyi ve kötü fiiller Allah tarafından yaratılır, kul ise bu fiilleri iktisap eder. Kulun hâdis kudretinin tesirini benimseyen Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr buna tıpkı Eş'arî'de olduğu gibi kesb adını vermektedir. İstitâat (fiili yapabilme gücü) ise fiilden önce olmayıp Mâtürîdî ve Eş'arî'de görüldüğü gibi fiille beraberdir. Allah'ın yardımı fiilin ortaya çıkacağı esnada onunla birlikte doğar. Hayır ve şerrin kudret veya istitâatı ayrı ayrı şeylerdir. Bir anlık mevcudiyeti bulunan istitâat var olduğunda fiil var olur, yok olduğunda fiil de yok olur. İmanı ortaya çıkaran istitâat tevfik, istikamet, fazilet, nimet, ihsan ve hidayettir; küfrü ortaya çıkaran istitâat ise sapıklık, yardımsız bırakılma (hızlân), belâ ve şerdir. Mümin inanan ve doğru yola eriştirilmiş olan bir kimsedir; Allah ona yardım ve hidayet lutfetmiştir. Kâfir ise terkedilmiştir, Allah onu dalâlete sevketmiş, kalbini mühürlemiş, küfrünü yaratmış ve ona salah vermemiştir.

Allah'ın âhirette çocuklara azap etmesi câiz olduğu gibi azap etmeyerek sonsuz lutufta bulunması da câizdir. Allah bütün kâfirlere lutufla muamele etseydi hepsi iman ederdi. O'nun kâfirleri nazarî olarak böyle bir muameleye tâbi tutması imkân dahilindedir. Allah kâfirlere üstesinden gelemeyecekleri ameller yüklemiştir, ancak bu onların tabiatında mevcut olan herhangi bir acz veya kusurdan dolayı değildir. İnsanın irade, ilim, küfür, iman, hareket ve sükûn türünden fiilleri başkasından değil kendinden meydana gelir, tevellüd yoluyla hiçbir şey gerçekleşmez. İman tasdikten ibarettir. Büyük günah işleyen ve bu hal üzere ölen kimseler bundan dolayı ceza görmelerine rağmen cehennemden çıkmaları gerekir, zira ebedî olarak orada kalma konusunda kâfirlerle aynı muameleye tâbi tutulmaları adaletsizliktir. Ölen veya öldürülen kimse eceliyle ölmüş veya öldürülmüş olur. Allah insanları hem helâl hem haramla rızıklandırır.

Neccâriyye, hemen her fırkada görüldüğü gibi temel meselelerde mezhebe bağlı kalmakla birlikte tâli hususlarda değişik fikirler ileri süren Burgūsiyye, Za‘ferâniyye ve Müstedrike adlı fırkalara ayrılmıştır. Muhammed b. Îsâ el-Burgūs’a nisbet edilen Burgūsiyye dolaylı fiilleri Allah’ın objelerde gizlediği tabiata hamletmiş, ayrıca bir fiili iktisap edenin o fiilin fâili olarak adlandırılamayacağını ileri sürüp mezhebin bu noktadaki doktrinine muhalefet etmiştir. Ebû Abdullah İbnü’z-Za‘ferânî’ye mensup olanların oluşturduğu Za‘ferâniyye, ilâhî kelâmın mahlûk olduğunu söyleyen Neccâriyye doktrinine karşı çıkarak Allah’ın gayri olan her şeyin mahlûk sayıldığını, fakat zâtın gayri olan kelâmın mahlûk olduğunu söylemenin küfre götüreceğini iddia etmek gibi çelişkili bir fikir ileri sürmüş ve bu konuda Rey civarındaki Mu‘tezile’ye aşırı bir düşmanlık göstermiştir. Za‘ferâniyye’den doğduğu anlaşılan ve seleflerinin kavrayamadığı şeyleri kendilerinin bildiğini söyleyen Müstedrike mensupları ise Kur’an’ın mahlûk olduğunu söylemeyi câiz görmüşler, bu arada ilk müslüman nesillere karşı büyük bir hayranlık duyduklarını belirtmişlerdir. Neccâriyye, görüşleri sonraki dönemlere intikal etmeden ortadan kalkmış bir ekoldür.

BİBLİYOGRAFYA

Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 283-285; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 512, 513; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 207-211; a.mlf., Uṣûlü’d-dîn, İstanbul 1346, s. 334; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Kevserî), s. 14, 16, 61-62; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 67-68; a.mlf., eş-Şâmil (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr.), İskenderiye 1969, s. 148, 292-293; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 88-90; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 250-253, 255; W. Madelung, Religious Trends in Early Islamic Iran, Albany 1988, s. 29; M. Cevâd Meşkûr, Mevsûʿatü’l-fıraḳı’l-İslâmiyye, Beyrut 1415/1995, s. 498-499; Khalīl ʿ Athāmina, “al-Nad̲j̲d̲j̲āriyya”, EI² (İng.), VII, 868; Abbâs Ziryâb, “Burġūs̱iyye”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1378/2000, III, 127-129.

Mustafa Öz

NECCÂRZÂDE RIZÂ EFENDİ

(ö. 1159/1746)

Nakşibendî-Müceddidî şeyhi, şair.

1090 (1679) yılında dünyaya geldi. Asıl adı Mustafa Rızâ'dır. Müridlerinden Ömer Nüzhet Efendi onun Şebinkarahisar'da doğduğunu, aynı yıl ailesinin İstanbul'a göç ettiğini, babası İbrâhim Efendi'nin bu sırada öldüğünü kaydeder. Râmiz ve Sâlim gibi tezkire müellifleri ise İstanbul Beşiktaş'ta doğduğu konusunda birleşir. Neccârzâde, Üsküdar'da başladığı tahsilini Beşiktaş'ta Sinan Paşa Medresesi'nde sürdürdü. Bir yandan da hat dersleri alarak bu alanda kendini yetiştirdi. Hüdâyî Âsitanesi şeyhi Yâkub Afvî'nin tavsiyesiyle Celvetî şeyhi Mustafa Fenâyî'ye intisap etti, seyrü sülûkünü tamamlayıp hilâfet aldı. Beşiktaş Mevlevîhânesi şeyhi Mesnevîhan Mehmed Memiş Efendi'den Meṣnevî okudu. Bu yıllarda kitap istinsah ederek geçimini sağlamaya çalıştı.

1121'de (1710) Ruslar'a karşı savaş ilân edildiğinde gazâya katılmak üzere Osmanlı kuvvetlerinin toplandığı Edirne'ye gitti. Burada Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Arapzâde Mehmed İlmî Efendi'nin müridi oldu ve Şevval 1123'te (Kasım 1711) hilâfet aldı. Ertesi yıl İstanbul'a döndü. Bir süre Beşiktaş'taki Sinan Paşa Camii'nde imamlık yaptı. Caminin yanında bulunan ve daha sonra kendi adıyla anılacak olan tekkeyi ihya ederek irşad faaliyetine başladı. Uzun yıllar faaliyetini sürdüren Neccârzâde 1153'te (1740) deniz yoluyla hacca gitmek üzere oğlu ve halifesi Mehmed Sıddık Efendi ile birlikte İstanbul'dan ayrıldı. Gemi Mısır'a uğradığında Vali Hekimoğlu Ali Paşa tarafından misafir edildi. Hac dönüşü Şam'da Hz. Yahyâ ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin türbelerini ziyaret etti. Ardından Anadolu'ya geçti ve Mevlânâ, Nasreddin Hoca, Seyyid Battal Gazi ve Eşrefoğlu Rûmî'nin türbelerini ziyaret edip İstanbul'a ulaştı. Neccârzâde 15 Muharrem 1159'da (7 Şubat 1746) vefat etti ve tekkesinin hazîresine defnedildi. Vefatına, "Rızâ göçtü cihandan" ibaresi tarih düşürülmüş, kabrinin üzerine daha sonra bir türbe inşa edilmiştir. Türbenin kitâbesinden 1286 (1869) yılında yenilendiği anlaşılmaktadır. Neccârzâde çok sayıdaki

na‘tlarıyla tanınır. Onun ayrıca inşa, mûsiki ve hat sanatlarında geniş bilgi sahibi olduğu kaydedilmektedir. Ömer Nüzhet Efendi, Menkıbetü’l-evliyâiyye fî ahvâli’r-Rızâiyye adıyla bir eser kaleme almış ve bu eser Neccârzâde’nin Terceme-i Muhtasarü’l-velâye’siyle birlikte basılmıştır (İstanbul 1273, s. 67-108). Neccârzâde’den sonra oğlu Mehmed Sıddık Efendi ve Sıddık Efendi’nin damadı İsmâil Hakkı Efendi tekkede postnişin olmuşlardır.

Eserleri. 1. Divan (İstanbul 1262). Tevhid, münâcât ve na‘t tarzı şiirler içeren

eser “Tuhfetü’l-irşâd, Vâridât-ı Gaybiyye, Zuhûrât-ı Mekkiyye, Hâtimetü’l-vâridât” adlı dört bölümden meydana gelir. Şairin diğer bazı şiirleri eseri neşreden Mehmed Said Efendi tarafından eklenmiştir. Divan üzerine iki yüksek lisans tezi yapılmıştır (Tülin Danacı, Neccârzâde Şeyh Rıza ve Dîvânı, 1988, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mehmet Özdemir, Neccârzâde Rıza Dîvânı’nın Edisyon Kritiği, 1999, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 2. er-Risâle fî beyâni’l-iʿtiḳād ve’l-aḫlâḳ ve’l-ʿamel. Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Lâleli, nr. 3749/4) bulunan nüshanın müellif hattı olması kuvvetle muhtemeldir. 3. Terceme-i Muhtasarü’l-velâye. Arapzâde Mehmed İlmî’nin mürşidi Muhammed Semerkandî’ye ait Muḫtaṣarü’l-velâye adlı Farsça manzum eserinin tercümesidir (İstanbul 1273).

Neccârzâde, divanındaki Arapça bir şiirde şeyhi Arapzâde Mehmed İlmî Efendi’nin kendisine Muhyiddin İbnü’l-Arabî olarak zuhur ettiğini, İbnü’l-Arabî’nin eriştiği makamı şeyhine ve kendisine miras bıraktığını söylemesi, mensubu bulunduğu tarikatın pîri İmâm-ı Rabbânî’nin görüşlerinden ziyade İbnü’l-Arabî’nin görüşlerini benimsemesi, ayrıca tekkesinde hatm-i hâcegânın yanı sıra cehrî Celvetî zikrini icra etmesi ve Meṣnevî okutması onun sıra dışı bir Nakşî-Müceddidî şeyhi olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, II, 413; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 305; Ömer Nüzhet, Menkıbetü’l-evliyâiyye fî ahvâli’r-Rızâiyye, İstanbul 1273; Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ’sı: İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük (haz. Sadık Erdem), Ankara 1994, s. 132; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, II, 91-92; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 471; Muallim Naci, Osmanlı Şairleri (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1986, s. 154; Sicill-i Osmânî, IV, 429; Osmanlı Müellifleri, II, 187; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 78-86; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşî), s. 47; Halil İbrahim Şimşek, Osmanlı’da Müceddidîlik: XII/XVIII. Yüzyıl, İstanbul 2004, s. 159-163; a.mlf., “Mesnevihan Bir Müceddidî Şeyhi: Neccarzâde Mustafa Rıza’nın Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri”, Tasavvuf, sy. 14, Ankara 2005, s. 159-178; M. Baha Tanman, “Neccârzâde Tekkesi”, DBİst.A, VI, 59-60.

Halil İbrahim Şimşek

NECDE b. ÂMİR

(نجدة بن عامر)

Necde b. Âmir b. Abdillâh b. Seyyâr el-Hanefî el-Harûrî (ö. 72/691 [?])

Bahreyn ve Yemâme’de yayılan bir tâli Hâricî fırkasının lideri.

Büyük ihtimalle Yemâme’de dünyaya geldi. Belâzürî doğum tarihini 36 (656) olarak kaydeder (el-Ensâb, VII, 174). Hanefî ve Harûrî nisbelerinden Benî Hanîfe’ye mensubiyeti ve ilk Hâricî hareketlerine katılmış olduğu anlaşılmaktadır. Mekke’de bulunduğu esnada arkadaşı Nâfi‘ b. Ezrak’la birlikte Abdullah b. Abbas’ın derslerine devam etti. İlk defa 61 (680) yılında Yemâme’deki isyanı ile tanınan Necde, 64’te (683) Mekke’de Emevîler tarafından kuşatılan Abdullah b. Zübeyr’e askerî destek sağladı. Kuşatmanın kaldırılmasından sonra Nâfi‘ b. Ezrak ve Abdullah b. İbâz gibi Hâricî liderleriyle Basra’ya gitti. Burada 65 (684) yılında Nâfi‘ b. Ezrak’ın kumandasında, Abdullah b. Zübeyr’in gönderdiği Mekkeli kuvvetlerin kumandanı Müslim b. Ubeys’e karşı yapılan huruç harekâtına iştirak etti. Daha sonra Ezârika’nın karargâhı Ahvaz’da bir süre kaldı. Kendilerine katılmayıp bulundukları yerde kalanlarla (kaade) ilgisini kestiği ve onları müslüman kabul etmediği, kendi saflarına katılanların ise samimiyet açısından imtihan edilmesinin gerektiğini söylediği ve kavminin bulunduğu yerde takıyyeyi reddettiği için bazı taraftarlarıyla Nâfi‘ b. Ezrak’tan ayrılarak Yemâme’ye gitti (a.g.e., VII, 173). Buradaki Hâricîler kendi aralarından Ebû Tâlût Sâlim b. Matar’ı lider seçmişlerdi. Ebû Tâlût 65 (684) yılında, daha önce Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından ele geçirilip arazisi savaşa katılanlara paylaştırılmış olan Cevnelhadârim’i zaptetmişti. Ertesi yıl Necde, Bahreyn’den (yahut Basra) Mekke’deki Abdullah b. Zübeyr’e gönderilen büyük bir kervanı Cebele’de ele geçirerek Ebû Tâlût’un bulunduğu Cevnelhadârim’e getirdi ve mevcut malları paylaştırmalarını istedi. Orada bulunanlar Ebû Tâlût’a şartlı olarak biat ettiklerini ve Necde’nin ondan daha hayırlı olduğunu belirterek kendisine itaat edeceklerini söylediler. 66 (685) yılında Necde b. Âmir’e biat ettiler. Taraftarları hızla artmaya başlayan Necde, kısa bir süre sonra Zülmecâz’da

bulunan Benî Kâ‘b b. Rebîa kabilesi üzerine yürüdü, kanlı bir çarpışmanın ardından onları mağlûp ederek arazilerini ele geçirdi. Bu hadise, Abdullah b. Zübeyr’in zaafa düşmesiyle kısa zamanda Arabistan yarımadasının neredeyse bütününe hâkim olacak Hâricîler’in kazandığı kesintisiz zaferlerin başlangıcı olmuştur. Hatta bu sırada yapılan müzakereler sonuçsuz kalsa da Abdülmelik b. Mervân’ın Necde’yi Orta Arabistan’da kendisine vekil tayin etmeyi düşündüğü bilinmektedir.

Necde, Yemâme’ye döndüğünde halk arasında ihtilâf çıkmasından endişe ettiği için yerine Umâre b. Selmâ’yı bırakıp 3000 civarındaki askeriyle birlikte Bahreyn’e gitti (67/686). Burada Ezd kabilesi, kendi idarecilerinin halka zulmettiğini ve Necde’nin zulme karşı olduğunu söyleyerek onun

hâkimiyetini benimsedi; ancak Abdülkays kabilesi Hz. Ali’ye ilk karşı çıkanlardan biri (Harûrî) olduğu için ona cephe aldı. Katîf’te cereyan eden savaşta Abdülkays kabilesi ileri gelenlerinden çoğu öldürüldü ve Katîf Necde’nin hâkimiyetine girdi. 69 (688) yılında Basra’ya gelen Mus‘ab b. Zübeyr (diğer bir rivayette Hamza b. Abdullah b. Zübeyr), Abdullah b. Umeyr el-Leysî kumandasında, sayısı 14.000 ile 20.000 arasında değişen bir orduyu Bahreyn’de bulunan Necde’nin üzerine sevketti. Katîf’te meydana gelen savaşta çok fazla zayiat veren Mus‘ab’ın ordusu Abdullah b. Umeyr’in savaştan kaçması üzerine mağlûp oldu. Bu şekilde Necde bölgedeki hâkimiyetini pekiştirdi. Hemen ardından Atıyye b. Esved el-Hanefî’yi Abbâd b. Abdullah’ın hâkim olduğu Uman’a sevketti. Burayı ele geçiren Atıyye birkaç ay sonra Ebü’l-Kāsım adlı bir kişiyi vekil bırakarak Uman’dan ayrıldı. Çok geçmeden Abbâd b. Abdullah’ın oğulları ve Umanlılar isyan edip vekili öldürdüler. Tekrar Uman’a dönen Atıyye bu defa başarı sağlayamayıp deniz yoluyla Kirman’a gitti. Atıyye’nin mensupları Kirman ve daha sonra Sicistan’da Ataviyye ismini alarak Necde ile ilgilerini kestiler. Bu sırada hâkimiyet alanını Bahreyn’in kuzeyindeki Kâzıme’ye kadar genişleten Necde, Benî Temîm’i kendisine zekât ödemeye mecbur etti. Aynı yıl yardımcısı Ebû Füdeyk ile San‘a dahil Yemen’in bir kısmını ele geçirerek ahalisinden biat aldı ve zekâtlarını topladı. Bir süre sonra Ebû Füdeyk’i Hadramut’a gönderip oradaki halkı da kendisine bağladı. 68 (687) veya 70 (689) yılında çok sayıdaki mensubu ile birlikte hacca gitti ve bazı şartlar ileri sürerek Abdullah b. Zübeyr ile barış yaptı. Medine’ye yöneldiğinde başta Abdullah b. Ömer olmak üzere halkın

silâhlandığını öğrenince Tâif'e dönüp Tebâle'ye kadar olan yerleri ele geçirdi. Böylece Arabistan yarımadasının büyük kısmına hâkim oldu. Necde'nin iktidarının zirvesine ulaştığı bu devrede bölgedeki nüfuzunun Abdullah b. Zübeyr'inkinden daha fazla olduğu görülmektedir. Bu arada Necde'nin görevlendirdiği ikinci derecedeki idareciler arasında Atıyye b. Esved örneğinde olduğu gibi itikadî ve siyasî anlamda tartışmalar ve anlaşmazlıklar ortaya çıktı. Sonunda Necde, yardımcılarından Bahreyn Valisi Ebû Füdeyk'in planladığı bir suikast neticesinde Hacr'da öldürüldü. Nâfi' b. Ezrak'ın liderliğindeki Ezârika'ya mensup olan Necde bu fırkanın, Hâricî olup hicret etmeyenleri kâfir sayması üzerine Hâricîlik içinde yeni bir oluşuma öncülük etmiştir. Temel Hâricî anlayışları korumakla birlikte daha mutedil düşüncelere sahip olan bu oluşum Necdiyye ve Necedât diye anılmıştır (bk. NECEDÂT).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), VII, 173-187; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 89-92; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 87; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 122-123; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXI, 54-57; Zehebî, el-ʿİber, I, 74, 77; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 354; Ahmed Zeki Safvet, Cemheretü resâʾili'l-ʿArab fî ʿuṣûri'l-ʿArabiyyeti'z-zahire, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), II, 90-93; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 27-30; R. Rubinacci, "Naḏjadāt", EI² (İng.), VII, 858-859.

Mustafa Öz

NECDİYYE

(bk. NECEDÂT).

NECEDÂT

(النجدات)

I. (VII.) yüzyılın sonlarına doğru özellikle Bahreyn ve Yemâme bölgelerinde yayılmış Hâricî bir fırka.

Necdiyye ismiyle de anılan fırka adını kurucusu Necde b. Âmir el-Hanefî'den alır (ö. 72/691 [?]). Daha önce Necde ile aynı görüşte olduğu belirtilen Nâfi' b. Ezrak'ın fikir değiştirerek kendilerinin bulunduğu yere hicret etmeyenleri kâfir, muhaliflerinin kadın ve çocuklarını öldürmeyi meşrû kabul etmesi üzerine Ebû Füdeyk, Râşid et-Tavîl ve Atıyye b. Esved gibi Hâricî ileri gelenleri Nâfi'den ayrılıp Yemâme'ye gittiler. Onları Nâfi'e katılmak isteyen Necde başkanlığındaki bir Hâricî ordusu karşıladı. Nâfi'in yeni düşünceleri kendilerine anlatıldığında orada hazır bulunanlar Necde b. Âmir'e biat etti. Böylece Nâfi'in görüşlerini reddeden yeni bir fırka ortaya çıkmış oldu.

66 (685) yılından itibaren Necde'nin liderliğinde yedi sekiz yıl gibi kısa bir süre içinde Bahreyn, Uman, Hadramut, Yemen'in bir bölümü, Tâif, Tebâle gibi yerleri ele geçiren ve Orta Arabistan'a hâkim olan Necedât o günkü şartlarda önemli bir fırka olma özelliğini kazandı. Necde'nin Katîf'i ele geçirmek üzere sevkettiği ordunun başında bulunan oğlu Mutarrah'ın ganimetin paylaşılmasından önce esir kadınları kendisi için ayırması fırka bünyesinde büyük bir ihtilâfa sebep oldu. Durum Necde'ye bildirildiğinde oğlunun cahilliği yüzünden hatalı davrandığını ve mâzur görülmesi gerektiğini belirtti. Bu hadiseden dolayı bazı müellifler (meselâ bk. Şehristânî, I, 122) Necedât'ı Âziriyye (özür dileyenler) sıfatıyla zikretmiştir.

Ele geçirdikleri geniş alanlarda düzeni sağlamak isteyen Necedât'ı ilk meşgul eden şey dinde temel esaslarla fer'î meseleler arasında ayırım yapmak oldu. Necde b. Âmir'e göre dinin temel esasları Allah'ı ve peygamberleri tanımak, semavî kitapları benimsemek, her müslümanın can ve mal dokunulmazlığını kabul etmektir. Bu hususları bilip tasdik etmeyen kimse kesinlikle mâzur görülemez. Bunun yanında helâl veya haram olduğu

konusunda kati hüküm bulunmayan meselelerde bilgisizlik mâzur görülebilir. Böylece Kur'an'ın zâhirinin bütün amelî ihtiyaçları karşılayacağı kanaatini taşıyan Ezârika'nın aksine Necedât yaşanan hayatın karmaşıklığını farketmiş, Kur'an esaslarının özel durumlara uygulanmasında ictihada duyulan ihtiyacı kabul etmiştir. Bu noktadan hareketle fırka mensupları aksine bir delil bulunmadıkça ahkâm konusunda hatalı olmayı kabullenmiş görünmektedir. Bir başka mesele de hırsızlık, zina ve içki gibi günahlar konusunda zuhur etmiştir. Onlara göre bu tür günahları işleyenlerin mümin toplumun dışına atılması doğru değildir, çünkü bu fiiller onları cehennemlik yapmaz. Ancak küçük de olsa günahta ısrar etmek kişinin zamanla müşrik olmasına ve İslâm ümmetinden çıkmasına sebep teşkil edebilir. Günahta direnmeyen kimse suçunun derecesine göre Allah tarafından cezalandırılır. Necde b. Âmir ve mensuplarına göre söz ve fiilde takıyye câizdir. Bu konuda Ezârika'ya muhalefet eden ve görüşlerini Kur'an'a dayandıran Necedât (Âl-i İmrân 3/28; el-Mü'min 40/28), düşmanları arasında bulunan ve bilindiği takdirde öldürülme ihtimali olan kimsenin gerçek inancını gizlemesine izin vermiş görünmektedir. Kendileriyle hasımları arasındaki savaşa katılmayanları kâfir sayan Ezârika'ya muhalefet eden Necedât, Tevbe sûresindeki âyete (9/91) dayanarak şartların müsait bulunması halinde cihada katılmayı gerekli saymakla birlikte katılmamanın da câiz olduğunu ileri sürmüştür. Bununla birlikte Necde'nin bu kişileri münafık saydığı konusunda bazı rivayetler de mevcuttur. Necedât'a göre insanlar birbirine karşı iyi davranıp hak ve görevlerine riayet etmeleri halinde kendilerini yönetecek bir devlet başkanına ihtiyaç duyulmaz. Bu durumda yapılacak şey Kur'an'ın emirlerini yerine getirmektir. Ancak bazı hususların yerine getirilmesi bir devlet başkanının yönlendirmesiyle mümkün olacaksa

bu takdirde böyle birinin görevlendirilmesi zaruridir.

Necde b. Âmir'in ölümünden önce Atıyye b. Esved ve taraftarları ondan ayrılarak İran'ın Kirman ve Sicistan vilâyetlerinde Ataviyye'yi teşkil etmişler, ölümünden sonra da Râşid et-Tavîl, Ebû Beyhes, Ebû Şemrâh, Necde'yi tekfir edip onun katili olan Ebû Füdeyk'e tâbi olmuşlardır (Füdeykiyye). Yemâme'den uzaklaşıp Basra taraflarına çekilen bir cemaat de Necde'nin düşünceleri ve icraatlarında kesin bir delil olmadan hüküm verilemeyeceğini belirtmiştir. Necedât'ın tâli fırkalarının ne zamana kadar

devam ettiği hususunda yeterli bilgi bulunmamaktadır (bk. ATIYYE b. ESVED).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), VII, 173-187; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 86, 89-92, 101, 125, 127; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 87-90; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), V, 53; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 122-125; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 354; Ahmed Muhammed el-Havfî, Edebü’s-siyâse fi’l-‘aṣri’l-Ümevî, Beyrut, ts. (Dârü’l-kalem), s. 98-100; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 27-30; R. Rubinacci, “Nad̲jadāt”, EI² (İng.), VII, 858-860.

Mustafa Öz

NECEF

(النجف)

Irak’ta Şiîler’ce kutsal sayılan tarihî şehir.

Tarihte Gırâ (Guryân), Rabve ve Vâdisselâm isimleriyle de bilinen şehir ilk devirlerde en-Necefü’l-eşref diye anılmış, bu adın yanı sıra Hz. Ali’nin şehâdet mahalli olması dolayısıyla Meşhed ismi de yaygınlık kazanmıştır. Necef, Kûfe’nin 10 km. batısında kuzeyden ve doğudan bugün içinde türbeler ve kabirler bulunan geniş bir düzlüğe, batıdan ve güneyden derin bir vadiye bakan yüksek bir plato üzerinde yer alır. Su kaynağı ve akarsuyu olmayan bu yüksek ve tepelik arazi Sâsânîler, Lahmîler zamanında ve Abbâsîler’in ilk döneminde bahar mevsiminde bir gezinti mahalli idi (Taberî, II, 67). Yaygın geleneğe göre Hz. Ali’nin gizlice buraya gömülmesinden dolayı ayrı bir önem kazanarak olaydan yaklaşık bir buçuk asır sonra bir yerleşim merkezine dönüşmeye başladı. Kabrin yerinin belirlenmesiyle ilgili farklı rivayetler bulunmakla birlikte ağırlıklı görüşe göre bu olay Abbâsîler’in ilk döneminde gerçekleşmiştir. Nitekim mezar üzerine Abbâsî hânedanından Dâvûd b. Ali’nin (ö. 133/750) bir sanduka koydurduğu bilinmektedir. Bununla beraber Şiîler baştan beri Hz. Ali evlâdı ile yakın çevresinin bunu bildiğini ifade etmektedir. Nakledildiğine göre Bağdat kurulmadan önce Abbâsî Halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr tarafından Kûfe’ye çağrılan Ca‘fer es-Sâdık kabrin bulunduğu yere gelince devesinden inmiş, gusledip elbisesini değiştirerek dedesinin şehâdet mahalli olduğunu belirttiği kabrin başında durup onu selâmlamış ve kabrin üzerine kapanarak üzüntüsünü dile getirmiştir. Yanındakilerden Safvân el-Cemmâl’in ondan izin alıp bu durumu Kûfe’de bulunan mensuplarına haber vermesiyle mezarın yeri daha geniş bir kitle tarafından öğrenilmiştir (Ebû Muhammed Hasan b. Muhammed ed-Deylemî, s. 441-442). Kabrin yerinin resmen tanınıp ilân edilmesi ve türbenin devlet eliyle tamir edilmesi Hârûnürreşîd devrine (786-809) rastlamaktadır. Buna göre Necef’in bir yerleşim birimi olarak ortaya çıkışının bu tarihte gerçekleştiği söylenebilir.

Necef’in Şiî öğretimi ve Şiî hadislerinin yayılma merkezi kabul edilmesiyle

nüfusu artmaya başladı; IV. (X.) yüzyıl başlarında burası mâmur bir şehir olma özelliği gösteriyordu. Hamdânîler'in kurucusu Abdullah b. Hamdân (ö. 317/929) Hz. Ali'nin kabri üzerine kıymetli halı ve perdelerle döşeli bir türbe inşa ettirdi. Daha sonra Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle (978-983) kendisi ve oğulları için bir türbe yaptırdı; rivayete göre bu sıralarda Necef çevresi 2500 adımı bulan bir yerleşim merkeziydi. 443'te (1051) Hz. Ali'nin türbesi Bağdatlı mutaassıp Şiî muhalifleri tarafından yakılmışsa da çok geçmeden onarıldı. 479 (1087) yılında bölgeye gelen Selçuklu Sultanı Melikşah ve veziri Nizâmülmülk kabri ziyaret ettiler. İlhanlılar'dan Gāzân Han ziyarete gitmemekle birlikte şehrin imarına çalıştı. Necef VII (XIII) ve VIII. (XIV.) yüzyıllarda mescidleri ve medreseleriyle Irak'ın başta gelen şehirlerinden biriydi. İbn Battûta Necef'i ziyaret ettiğini, buraya Bâbülhadrâ denilen bir kapıdan girdiğini belirtip türbeyi ve şehri tasvir eder. Şehirde dükkânlar, yemekhaneler ve fırınların yanında meyve pazarı, terziler ve attarların yer aldığı bir çarşının bulunduğunu söyler (er-Riḥle, s. 176).

X. (XVI.) yüzyılın başlarında şehri ziyaret eden Şah İsmâil döneminde, daha önce İlhanlılar tarafından şehre Fırat'ın suyunu getirmek için kazdırılan, fakat zaman içinde kumlarla dolan kanal temizlettirilerek hizmete sokuldu. Osmanlılar'ın Irak'a hâkim olmasının ardından 941 (1534-35) yılında Necef'e gelen Kanûnî Sultan Süleyman şehrin imarı için gereken emirleri verdi. Daha sonra II. Abdülhamid'in de bölgede imar faaliyetlerinde bulunduğu ve özellikle şehre su getiren iki kanal açtırdığı bilinmektedir. Ancak bu kanallar da kısa sürede kumla dolduğundan 1912'de şehre demir borularla su getirildi. Osmanlılar'ın son devirlerinde Bağdat vilâyetinin Kerbelâ sancağına bağlı bir kazanın merkezi olan Necef 7 Mart 1917 tarihinde İngilizler tarafından işgal edildi, 1920'de kurulan monarşi idaresiyle de Irak sınırları içine alındı.

Necef'in XIX. yüzyılın sonlarında 5000 civarında tahmin edilen nüfusu I. Dünya Savaşı yıllarında 30.000'e yükselmiş ve 2005 yılında nüfus 480.000'i bulmuştur. Günümüzde Irak'ın idarî birimlerinden Necef muhafazasının merkezi olan Necef ile yakınındaki Kûfe'nin arasında eskiden 10 km. kadar bir uzaklık bulunurken şimdi iki şehir âdeta birleşmiş durumdadır.

Atebât'ın en büyüğü olmasından dolayı Necef tarih boyunca önemli bir yerleşim merkezi olarak kabul edilmiştir. Özellikle V. (XI.) yüzyılın ortalarından itibaren başta Şeyhüttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî olmak üzere birçok âlim çeşitli sebeplerle Bağdat'tan uzaklaşarak medreselerini Necef'te kurmuşlardır. Böylece şehir içtimaî ve ilmî mânada büyük bir gelişme kaydederek Şiî

ilim merkezleri arasında üstün bir konuma gelmiştir. Burada yer alan medreselerde doktora seviyesine kadar öğrenim verilmektedir (Mevsûʿâtü'n-Necefi'l-eşref, VI, 403-412). Necef'in bir özelliği de en büyük merci-i taklîdin genellikle burada yaşamış olmasıdır.

Şiî kültüründe, Hz. Ali'nin türbesinin bulunduğu mekânın kutsallığından dolayı burada kılınan namazın başka yerlere nisbetle 200.000 kat daha faziletli ve bir gece kalmanın 700 yıllık ibadete denk olduğu, buraya defnedilen cenazeden kabir azabının kalkacağı ve Münker ile Nekir'in sorularından muaf tutulacağı gibi çok sayıda rivayet mevcuttur (Ca'fer Bâkır Âl-i Mahbûbe, I, 14-16). Bu tür rivayetler, Necef'in sürekli göç alan bir şehir olmasına ve burada Vâdisselâm adıyla anılan çok büyük bir kabristanın teşekkülüne yol açmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 67; ayrıca bk. İndeks; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 213-214; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 176-178; Ebû Muhammed Hasan b. Muhammed ed-Deylemî, İrşâdü'l-ḳulûb, Beyrut 1398/1978, s. 441-442; Ca'fer Bâkır Âl-i Mahbûbe, Mâżi'n-Necef ve ḥâżıruhâ, Beyrut 1406/1986, I, 14-16; ayrıca bk. tür.yer.; Ali Ahmed el-Behâdilî, el-Ḥavzatü'l-ʿilmiyye fi'n-Necef, Beyrut 1413/1993, tür.yer.; Fādil Jamāli, "The Theological Colleges of Najaf", MW, L/1 (1968), s. 15-22; E. Honigmann - [Besim Darkot], "Necef", İA, IX, 157-159; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "al-Nadjaf", EI² (İng.), VII, 859-861; Hasan el-Emîn, Dâʾiretü'l-maʿârifi'l-İslâmiyyeti'ş-Şîʿiyye, Beyrut 1401/1981, III, 413-425; Mustafa Cevâd, "en-

Necef ḳadîmen”, Mevsûʿatü’l-ʿatebâti’l-muḳaddese (der. Ca‘fer el-Halîlî), Beyrut 1407/1987, VI, 9-19; Muhammed Bahrülulûm, “ed-Dirâse ve târîḫuhâ fi’n-Necef”, a.e., VII, 9-110; ayrıca bk. tür.yer.; Muhammed el-Halîlî, “Medârisü’n-Necefi’l-ḳadîme ve’l-ḥadîs̱e”, Mevsûʿatü’n-Necefi’l-eşref (der. Ca‘fer ed-Düceylî), Beyrut 1415/1995, VI, 403-412; Abdulaziz Sachedina, “Najaf”, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, III, 223-224.

Mustafa Öz

NECEFÎ

(النجفي)

Ebü’l-Mecd Rızâ b. Muhammed Hüseyn b. Muhammed Bâkır b. Muhammed Takī el-İsfahânî en-Necefî (1870-1943)

İmâmiyye Şîası fakih ve ediplerinden.

20 Muharrem 1287 (22 Nisan 1870) tarihinde Necef’te doğdu. Aslen İsfahanlı olan ailesinin fertleri ilimle uğraşan kimseler olarak tanınmıştır. İlk öğrenimine Necef’te başladı; dokuz yaşında babası ile birlikte İsfahan’a gidip bir süre kaldıktan sonra tekrar Necef’e döndü. Burada başta babası olmak üzere devrin önde gelen âlimlerinden dinî ilimleri tahsil etti. Bu arada Seyyid Ca‘fer el-Hillî’den edebiyat, Mirza Habîbullah el-Irâkī’den matematik ve astronomi öğrendi. Muhsin el-Emîn, Necef’te ikameti esnasında tanıdığı Rızâ Necefî’nin Ca‘fer el-Kerrâm ve Seyyid Ca‘fer el-Hillî, Seyyid İbrâhim Tabâtabâî ve Cevâd eş-Şebîbî gibi ediplerle yakın ilişki içinde bulunduğunu belirtmektedir (Aʿyânü’ş-Şîʿa, VII, 16). 1915 yılına kadar doğduğu şehirde kalan Necefî, I. Dünya Savaşı’nın sebep olduğu karışıklıklar yüzünden ailesiyle birlikte Necef’ten ayrılarak İsfahan’a yerleşti. Hayatının geri kalan kısmını bazı kısa seyahatler dışında burada geçirdi, öğretim ve telif çalışmalarını sürdürdü. 31 Ocak 1943 tarihinde İsfahan’da vefat etti ve Taht-ı Fulâz Mezarlığı’na defnedildi. Arapça ve Farsça şiirler yazan Necefî telif çalışmaları yanında birçok öğrenci yetiştirmiştir. Biyografik eserlerde ondan ilim öğrenen ve rivayette bulunan bazı kimselerden söz ediliyorsa da (meselâ bk. a.g.e., VII, 16) yetiştirdiği öğrenciler arasında sadece Seyyid Şehâbeddin el-Mar‘aşî’nin ismi öne çıkmıştır.

Eserleri. 1. Vikāyetü’l-ezhân ve’l-elbâb fî uṣûli’s-sünne ve’l-kitâb. Müellifin en önemli çalışmasıdır (İsfahan 1337, 1346). 2. Tenbîhâtü delîli’l-insidâd. Metodik olarak bazı yollarla desteklenen zannın delil olabileceği konusunu ele alan bir çalışma olup Vikāyetü’l-ezhân’ın on ikinci bölümünün müstakil neşridir (İsfahan 1346). 3. Ẕeḫâʾirü’l-müctehidîn fî

şerḥi Meʿâlimi'd-dîn fî fıḳhı Âl-i Yâsîn. Şemseddin Muhammed b. Şücâʻ el-Kattân'a ait metnin tahâret ve nikâhla ilgili iki kısmının şerhidir (Âgā Büzürg-i Tahrânî, Ṭabaḳāt, II, 751). 4. Risâle fi'r-red ʿalâ Faṣli'l-ḳażâʾ fî ʿademi ḥücciyyeti fıḳhi'r-Rıżâ. Hasan es-Sadr tarafından kaleme alınan esere reddiye olarak telif edilmiştir. 5. Risâletü'l-ḳıble. 6. Naḳżu felsefeti Darvîn. Darwin nazariyesinin İran'da yayılma temayülü göstermesi üzerine kaleme alınmış üç ciltlik bir kitap olup ilk iki cildi yayımlanmıştır (Bağdat 1331). 7. el-Ḳavlü'l-cemîl ilâ ṣadîḳī el-Cemîl. Bir önceki eserde yer alan düşüncelere karşı çıkan Cemîl Sıdkī ez-Zehâvî'ye cevap niteliğindedir (Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa, XVII, 209; XXIV, 277). 8. Kitâb fi'r-red ʿale'l-Bahâʾiyye. 9. Risâle fi'l-ġınâ (son iki eser için bk. Aʿyânü'ş-Şîʿa, VII, 16-17; Âgā Büzürg-i Tahrânî, Ṭabaḳāt, II, 752). 10. Celiyyetü'l-ḥâl (Simṭü'l-leʾâl) fî maʿrifeti'l-vażʿ ve'l-istiʿmâl. Dilde kavramların vazediliş ve kullanılışıyla ilgili bir eserdir (Tahran 1337; İsfahan 1346, Viḳāyetü'l-eẕhân'la birlikte). 11. Ġāliyetü'l-ʿıṭr fî ḥükmi'ş-şiʿr (Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa, XVI, 2). 12. Şerḥu Urcûzeti'l-ʿarûż ve'l-ḳāfiye. Müctehid Tebrîzî diye bilinen arkadaşı el-Hâc Mustafa'nın yazdığı eserin şerhidir. 13. er-Ravżü'l-erîż. Arapça divanıdır (Necefî'nin Arapça şiir örnekleri için bk. Aʿyânü'ş-Şîʿa, VII, 16-19). 14. Ḥuliyyü'd-dehri'l-ʿâṭıl fî-men edrektühû mine'l-efâżıl. Necefî'nin kendi akrabalarının ve tanıdığı önemli kişilerin biyografilerini ihtiva eden neşredilmemiş bir çalışması olup Âgā Büzürg-i Tahrânî kendisinde müellif hattı bir nüshasının bulunduğunu belirtmektedir (eẕ-Ẕerîʿa, VII, 79). 15. Dîvânü'ş-Şeyḫ Muḥammed Rıżâ el-İṣfahânî. Vârislerinde olduğu bildirilen Farsça divanıdır (a.g.e., IX, 363). Necefî ayrıca hadis ve fıkıhla ilgili bazı eserlere önemli hâşiyeler yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 163; Hânbâbâ Müşâr, Fihristi Kitâbhâ-yi Çâpî-yi ʿArabî, Tahran 1344 hş., s. 220, 524, 539, 965, 998; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VII, 16-19; Âgā Büzürg-i Tahrânî,

eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, IV, 213, 452; V, 127; VII, 79; VIII, 259; IX, 363; XI, 66; XII, 382; XIV, 92, 101; XVI, 2, 62; XVII,

209; XXIV, 277; XXV, 133; a.mlf., Ṭabaḳātü aʿlâmi'ş-Şîʿa, Meşhed 1404, II, 747-753; Ali Fâzıl el-Kāinî en-Necefî, Muʿcemü müʾellifi'ş-Şîʿa, Kum 1405, s. 38; Muhammed Hüseyin Rûhânî, "Celiyyetü'l-ḥâl", DMT, V, 422.

Mustafa Öz

NECEŞ

(النجش)

Alma niyeti olmadığı halde malın fiyatını arttıran bir teklifte bulunma anlamında fıkıh terimi

(bk. MÜZAYEDE).

NECİB AHMED PAŞA, Yesârîzâde

(1815-1883)

Bestekâr ve nota koleksiyoncusu.

İstanbul'da doğdu. Ünlü hattat Yesârîzâde Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin büyük oğludur. 1824'te Enderun'a alındı. Babasının ve dedesinin görev yaptığı Enderun'da başladığı eğitimine 1831'de Muzıka-i Hümâyun'a geçerek devam etti. 1846'da mülâzım rütbesiyle saray bandosuna flütist olarak alındı. Aynı yıl yüzbaşı, kolağası ve binbaşı, 1854'te kaymakam, ardından miralay oldu. Bir yıl sonra mirlivâlığa, 1859'da ferikliğe terfi ettirildi. Giuseppe Donizetti'nin 1856'da ölümü üzerine Muzıka-i Hümâyun kumandanlığına getirilen Necib Ahmed Paşa, Sultan Abdülaziz'in tahta çıkmasıyla mâbeyin orkestra ve bandolarını kaldırıp yerine saz takımları kurdurmasını hoş karşılamadığı için azledilerek mîrimîran rütbesiyle Rüsûmat meclisi üyeliğine getirildi. II. Abdülhamid'in tahta geçmesi üzerine yeniden ferik rütbesiyle Muzıka-i Hümâyun kumandanlığına döndü ve bu görevde iken 28 Nisan 1883 tarihinde vefat etti. Padişahın isteğiyle II. Mahmud Türbesi hazîresine defnedildi.

Dönemin mûsiki çevrelerinde önemli yeri bulunan Necib Paşa bestekârlığı ve yöneticiliğinin yanı sıra özellikle nota koleksiyonculuğu ile tanınmıştır. Küçük yaşlarda babasından ve onun arkadaşları olan mûsiki üstatlarından aldığı derslerle mûsiki çalışmalarına başlamış, Muzıka-i Hümâyun'a geçince buradaki hocalardan ve özellikle G. Donizetti'den flüt, keman ve piyano dersleri almıştır. Ayrıca armoni ve bando konusunda bilgi edinmiş, Sultan Abdülmecid'in huzurunda yapılan Batı müziği icralarında padişahın hoşlanacağı opera parçalarının arasına bazı yeni parçalar koyarak programları zenginleştirmiştir. Yine böyle bir programda padişah hoşuna giden bir bölümü tekrar çaldırarak bunun kime ait olduğunu sormuş, eserin Necib Paşa'ya ait olduğu söylendiğinde onu huzuruna çağırıp miralaylığa terfi ettirmiştir. İkinci defa Muzıka-i Hümâyun kumandanlığına getirildiği yıl bestelediği, "Ey velîni'met-i âlem şehinşâh-ı cihan" mısraıyla başlayan

Hamidiye (I. Meşrutiyet) Marşı, 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânına kadar Osmanlı Devleti'nin resmî marşı olmuştur. Marşın en önemli özelliği güftesi bulunan ilk resmî marş olmasıdır.

Batı müziğiyle Türk müziğinin aynı seviyede gelişimini sürdürmesi hususunda büyük gayret gösteren Necib Paşa bu yönüyle tipik bir Tanzimat mûsikişinasıdır. Göreve geldiğinde Muzıka-i Hümâyun'daki kadroyu 750 kişiden 350 (veya 325) kişiye indirmiş, saray orkestrası altmış, saray bandosu altmış, saray korosu da kırk kişiyle sınırlandırılmıştır. Onun döneminde Guatelli, Lombardi ve d'Arenda paşalar Muzıka-i Hümâyun'da hoca olarak çalışmıştır. Necib Paşa bu çalışmaları esnasında pek çok talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında viyolonselist Cemil Bey, flütist Saffet (Atabinen) Bey, viyolonist Vondra Bey'le Zâti (Arca) Bey en meşhurlarıdır. Hamidiye Marşı'ndan başka Mecidiye ve Aziziye adlı iki marş daha bestelediği söylenen Necib Paşa, Türk mûsikisi formundaki bestelerinin dışında piyano için bazı polka ve mazurkalar da bestelemiştir. Yılmaz Öztuna onun eserlerinden iki peşrev, bir saz semâisi ve dokuz şarkıdan müteşekkil bir liste neşretmiştir; Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu repertuvarında ise bunlardan ancak yedisi kayıtlıdır. Nihat Ergin bu listelerde bulunmayan iki şarkısını notalarıyla birlikte yayımlamıştır (Yıldız Sarayı'nda Müzik, s. 71-82).

Necib Ahmed Paşa, yaşadığı döneme kadar ulaşan Türk mûsikisi repertuvarını büyük maddî fedâkarlıklarla notaya aldırmış, ölümüyle dağılan bu müzik külliyatı sonradan Hüseyin Sadeddin Arel tarafından kısmen toplanmıştır. Müzik çevrelerince tutulmayan yeni bir müzik yazısı da icat eden Necib Paşa, Batı müziği terimlerine Türkçe karşılıklar bulmak için

çalışmalar yapmış, bugün kullanılan Türkçe bazı müzik terimleri bu çalışmanın sonucu olarak tesbit edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1293, III, 110; Lutfî, Târih, X, 22, 25-26; Sicill-i Osmânî, IV, 546; Mahmut Ragıp Gazimihal, Türkiye-Avrupa Musiki Münasebetleri, İstanbul 1939, I, 112-114; a.mlf., Türk Askerî Muzıkaları Tarihi, İstanbul 1955, s. 65-69; Ziya Şakir, İkinci Sultan Hamid: Şahsiyeti ve Hususiyetleri, İstanbul 1943, s. 158; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 568; Refik Ahmet Sevengil, Türk Tiyatrosu Tarihi, İstanbul 1962, IV, 104-105, 184-185, 214; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 6; Kip, TSM Saz Eserleri, s. 20; Ayşe Osmanoğlu, Babam Sultan Abdülhamid: Hâtıralarım, İstanbul 1986, s. 29; TSM Sözlü Eserler, s. 110, 143, 174, 226, 277, 370; Süleyman Kâni İrtem, Osmanlı Sarayı ve Haremin İçyüzü, İstanbul 1999, s. 300-304; Nihat Ergin, Yıldız Sarayı'nda Müzik: Abdülhamid II Dönemi, Ankara 1999, s. 13-15, 71-82; M. Nazmi Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, İstanbul 2000, I, 579-581; Bahattin Öztuncay, Hâtıra-i Uhuvvet Portre Fotoğrafların Câzibesi: 1846-1950, İstanbul 2000, s. 130-131; Ercümend Ekrem Talu, "Tanzimat Devrinde Bir Müzik Üstadı", Radyo, II/21, Ankara 1943, s. 5; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Ali Suâvi ve Çırağan Sarayı Vak'ası", TTK Belleten, VIII/29 (1944), s. 86; Bülent Aksoy, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Musiki ve Batılılaşma", TCTA, V, 1221, 1224; "Her Ay Bir Marş Hamidiyye Marşı", TT, VI/32 (1986), s. 16-17; Suha Umur, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Resmî Marşlar (Padişah Marşları)", a.e., VI/35 (1986), s. 8; Nuri Özcan, "Muzıka-i Hümâyun", DİA, XXXI, 422; Öztuna, BTMA, II, 103-104.

Nuri Özcan

NECÎBÜDDİN b. BÜZGAŞ

(نجيب الدين بن بزغش)

Necîbüddîn Alî b. Büzgaş b. Abdillâh eş-Şîrâzî (ö. 678/1279)

Sühreverdiyye tarikatının Büzgaşiyye kolunun kurucusu.

594'te (1198) Şîraz'da doğdu. Tüccar olan babası Büzgaş b. Abdullah'ın Rûmî lakabıyla tanınması (Münzirî, II, 457; Fasîh-i Hâfî, II, 347) aslen Anadolulu olduğunu göstermektedir. İbn Nâsırüddin babasının adını "Büzguş" şeklinde harekelemiş (Tavżîḥu'l-Müştebih, IX, 211-212), birçok kaynakta da bu şekilde kaydedilmiş, Zebîdî ise "Büzgaş" olarak okumuştur (Tâcü'l-ʿarûs, "bzġş" md.). İkamet etmekte olduğu Şam'dan ticaret maksadıyla Şîraz'a giden Büzgaş, Kadı Şerefeddin Muhammed b. İshak el-Hasenî el-Hüseynî'nin kızıyla evlenip oraya yerleşti. Buna göre Necîbüddin Ali'nin anne tarafından soyu Hz. Peygamber'e dayanmaktadır. Eşinin hamileliği sırasında Hz. Ali'nin Büzgaş'a rüyasında sâlih ve necîb bir oğlunun olacağını müjdelediği, onun da bu sebeple oğluna Ali adını verdiği, lakabını da Necîbüddin koyduğu kaydedilmektedir.

Kaynaklarda "şeyhü'ş-şüyûh", "hakikat ve mârifet kaynağı" gibi vasıfların yanı sıra âlim ve muHakkık gibi vasıflarla anılan Necîbüddin'in tekkesinde hadis dersleri vermesi iyi bir dinî eğitim aldığını göstermektedir. Hocaları Hakkında yeterli bilgi bulunmamakta, sadece arkadaşı Şemseddin Safî'den bir süre fıkıh okuduğu, ayrıca müridlik döneminde şeyhi Şehâbeddin es-Sühreverdî'den kendi eserlerinin yanı sıra diğer bazı eserleri de okuduğu belirtilmektedir. Babasının zenginliğine ve geniş imkânlarına rağmen çocukluk ve gençlik yıllarını dervişler arasında geçirerek onlar gibi az yemeyi ve değersiz elbiseler giymeyi tercih eden Necîbüddin'in tarikata intisabı konusunda şöyle bir rivayet nakledilmektedir. Bir gece rüyasında Sühreverdiyye silsilesine mensup yedi şeyh ile ayrı ayrı musâfaha ettiğini, yedinci sıradaki şeyhle musâfaha ederken birinci sıradaki şeyhin ona, "Bu genç senin yanında Allah'ın emanetidir" dediğini görmüş, Şeyh İbrâhim adlı meczup bu rüyayı yorumlayarak mânevî eğitiminin yedinci şeyhe

emanet edildiğini, bu zatı bulup tasavvufî eğitimini onun yanında tamamlaması gerektiğini kendisine bildirmiş, bunun üzerine Necîbüddin babasından izin alarak arkadaşı Şemseddin Safî ile birlikte Hicaz'a gitmiş, orada karşılaştığı Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin rüyasında emanet edildiği şeyh olduğunu hatırlamış, Şehâbeddin es-Sühreverdî de gördüğü rüyanın ne anlama geldiğini açıklayarak onu ve arkadaşı Şemseddin Safî'yi müridliğe kabul etmiştir. Necîbüddin uzun yıllar Bağdat'ta şeyhin hizmetinde bulundu. Arkadaşıyla birlikte icâzet aldıktan sonra Şîraz'a döndü. Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin onları Şîraz'a gönderirken her birine yirmişer külâh verdiği ve bunları isimleri yazılı kişilere giydirmelerini söylediği belirtilmektedir. Şeyhinden başta ʿAvârifü'l-maʿârif'i ve diğer kitapları olmak üzere birçok eser okuyan ve bunları okutma icâzeti alan Necîbüddin, Şîraz'da kurduğu tekkesinde irşad faaliyetini sürdürdü. 678 Şâbanında (Aralık 1279) vefat etti ve Şîraz'da tekkesinin bulunduğu yerde defnedildi. Mahmud Şah'ın kızı Melek Hatun tarafından kabri üzerine türbe, etrafına medrese ve imarethâne yaptırıldı. Vefatında Kadı Seyyid Müctebâ el-Osmânî'nin söylediği altı beyitlik mersiye Cüneyd-i Şîrâzî tarafından kaydedilmiştir (Şeddü'l-izâr, s. 337-338). Gulâm Server diğer müelliflerin aksine Necîbüddin'in kabrinin Bağdat'ta olduğunu kaydeder (Ḫazînetü'l-aṣfiyâʾ, II, 51).

Cüneyd-i Şîrâzî, Necîbüddin'in o dönemde Şehâbeddin es-Sühreverdî, Sadreddin Eşnehî, Sadreddin Rûzbihân b. Ahmed, Tâceddin el-Hür, Şehâbeddin Beyzâvî ve Asîlüddin Abdullah ile birlikte yedi abdaldan biri olarak kabul edildiğini söyler (Şeddü'l-izâr, s. 307-309). Oğlu Zahîrüddin Abdurrahman, Nûreddin Abdüssamed Natanzî, Saîdüddin Fergānî, Kutbüddîn-i Şîrâzî, Şehâbeddin Zerkûb Şîrâzî, Ahmed b. Kannad, Şeyh Ahmed b. Abdullah, Şeyh Fahreddin b. Şeyh Şerefeddin, Şeyh Bahâeddin Ebû Bekir b. Cemâleddin, Şeyh Hasan b. Abdullah, Seyyid İzzeddin Ahmed b. Ca'fer, Mevlânâ Nûreddin Abdülkādir gibi şahsiyetler onun müridleri arasında zikredilebilir. Abdullah Balyânî, Tâceddin Düzlakī, Safiyyüddîn-i Erdebîlî gibi şeyhler, Muhibbüddin Ebû Mûsâ Ca'fer el-Mevsılî gibi âlimlerin yanı sıra dönemin yöneticileri de tekkesine gelerek kendisini ziyaret etmişlerdir. Moğol Emîri Engiyânû'nun ziyareti sırasında ona insanın hakikati, mülk ve melekût âlemleri gibi sorular yönelttiği, şeyhin bu sorulara tatmin edici cevaplar verdiği nakledilir (Vassâf, s. 112-113). Bu da onun zâhir ilimlerinde de yetkin bir kişiliğe sahip olduğunu

göstermektedir. Ulaştığı bazı tasavvufî bilgilerin kaynağını merak edip araştırdığını, sonunda Yûsuf el-Hemedânî'nin rüyasında bu bilgilerin kendi kitabından bir bölüm olduğunu söyleyerek ilgili kitabın ve diğer bazı kitaplarının adını verdiğini söylemesi onun araştırmacı kişiliğine işaret etmektedir. Şeyh Necîbüddin, Şîraz Emîri Atabeg Ebû Bekir'in güven ve itibarını da kazanmıştı. Atabeg, bazı şathiyeleri sebebiyle ulemânın küfrüne fetva verip idam edilmesini istediği Cemâleddin Lûrî'nin dönemin bir başka itibarlı şahsiyeti Muînüddin ile Şeyh Necîbüddin'e de sorulmasını, onların da aynı görüşü belirttikleri takdirde idam edilmesini söylemiş, Şeyh Necîbüddin adı geçenin meczup olduğunu söyleyince idamdan vazgeçilmiştir.

Şeyh Necîbüddin'in ardından Sühreverdiyye tarikatında babasının adına nisbetle Büzgaşiyye diye anılan bir kol meydana gelmiş ve silsilesi oğlu Zahîrüddin Abdurrahman ve torunu Muînüddin Nasrullah ile devam etmiştir. Bu koldan hilâfet alan Murtazâ ez-Zebîdî kendisine kadar Büzgaşiyye silsilesinde yer alan şeyhlerin adını kaydetmiştir (ʿİḳd, s. 41-42). Necîbüddin'in halifelerinden Nûreddin Abdüssamed Natanzî ile devam eden silsileden

Zeynüddin el-Hâfî (ö. 838/1435) tarafından kurulan Sühreverdiyye'nin Zeyniyye kolu doğmuştur. Bu kola mensup şeyhlerden Abdüllatîf Kudsî ve onun halifesi Şeyh Vefâ diye tanınan Muslihuddin Mustafa tarikat silsilesinde Şehâbeddin es-Sühreverdî'den sonra Şeyh Necîbüddin'i atlayıp Nûreddin Abdüssamed Natanzî'nin adını kaydetmişlerdir (Lâmiî, s. 551, 561). Ancak birçok kaynakta Necîbüddin'in adıda silsilede geçmektedir (Öngören, s. 12). Nûreddin Abdüssamed Natanzî ile devam eden bir başka silsileden ise Bedreddin el-Âdilî (ö. 970/1562) tarafından kurulan ve Âdiliyye (Bedriyye) adıyla bilinen kol meydana gelmiştir. Nûreddin Abdüssamed, Muhyiddin İbnü'l-Arabî mektebinin önemli temsilcilerinden Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin de şeyhidir. Necîbüddin'in birçok risâle kaleme aldığı belirtilmekteyse de bunlar günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Zebîdî, Tâcü'l-ʿarûs, “bzġş” md.; a.mlf., ʿİḳd, s. 41-42, 87; Münzirî, et-Tekmile, II, 457; Vassâf, Târîḫ (nşr. Abdülmuhammed Âyetî), Tahran 1346, s. 112-113; Zerkûb-i Şîrâzî, Şîrâznâme (nşr. İsmâil Vâiz Cevâdî), Tahran 1350 hş., s. 135, 177-178; Cüneyd-i Şîrâzî, Şeddü'l-izâr (nşr. Muhammedi Kazvînî - İkbâl-i Âştiyânî), Tahran 1328 hş., s. 61, 72, 83, 154, 171, 306-309, 334-338, 385, 392-393; a.mlf., Teẕkire-i Hezâr Mezâr Terceme-i Şeddü'l-izâr (trc. Îsâ b. Cüneyd-i Şîrâzî, nşr. Nûrânî Visâl), Şîraz 1364 hş., s. 372-375; İbn Nâsırüddin, Tavżîḥu'l-Müştebih (nşr. M. Naîm el-Araksûsî), Beyrut 1414/1993, IX, 211-212; Fasîh-i Hâfî, Mücmel-i Faṣîḥî (nşr. Mahmûd Ferrûh), Meşhed, ts., II, 347; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 302-303, 410, 528-530, 534-537, 551, 561; Dârâ Şükûh, Sefînetü'l-evliyâʾ, İstanbul 1326, s. 114; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 108b-109a; Gulâm Server Lâhûrî, Ḫazînetü'l-aṣfiyâʾ (trc. M. Zahîrüddin Batî), Lahor 1994, II, 50-51, 73; Reşat Öngören, Tarihte Bir Aydın Tarîkatı Zeynîler, İstanbul 2003, s. 12; Tahsin Yazıcı, “Tarîkat”, İA, XII/1, s. 6; Nihat Azamat, “Âdiliyye”, DİA, I, 384; Mahmud Erol Kılıç, “Fergānî, Saîdüddin”, a.e., XII, 378; Süleyman Uludağ, “Kâşânî, Abdürrezzâk”, a.e., XXV, 5; M. Cevâd Şems, “Bozġuş-i Şîrâzî”, DMBİ, XII, 89-91.

Reşat Öngören

NECÎBÜDDİN es-SEMERKANDÎ

(نجيب الدين السمرقندي)

Ebû Hâmid Muhammed b. Alî b. Ömer es-Semerkandî (ö. 619/1222)

XIII. yüzyılın önde gelen hekimlerinden.

Hayatına dair bilgi yoktur; sadece Fahreddin er-Râzî ile çağdaş olduğu ve Moğollar'ın Herat halkını Kılıçtan geçirdiği sırada öldürüldüğü bilinmektedir (İbn Ebû Usaybia, s. 472). Sayısı on civarındaki eserlerinin tamamı tıpla ilgilidir.

Eserleri. 1. el-Esbâb ve'l-ʿalâmât. Hastalıklara yol açan sebeplerle bunların belirtilerini konu edinen eserin sonraki hekimleri beş yüzyıl kadar etkilediğine inanılır (Sarton, II, 69). Türkiye kütüphanelerinde on sekiz nüshası bulunmaktadır (Şeşen, s. 369-370). Özellikle Nefîs b. İvaz el-Kirmânî'nin bu esere yazdığı şerh ile ondan önemli ölçüde alıntı yapan geç dönem müelliflerinden Erzânî'nin Tıbb-ı Ekberî adlı hacimli eseri, Semerkandî'nin tıp ve farmakoloji alanındaki görüşlerinin yaygınlık kazanmasında önemli rol oynamıştır (Leclerc, II, 127-128). el-Esbâb ve'l-ʿalâmât Kirmânî'nin şerhiyle birlikte yayımlanmış (I, Kalküta 1836; II, Leknev 1879), Medyen b. Abdurrahman el-Kûsûnî bu şerhe bir tekmile yazmıştır (Şeşen, s. 373). İbnü's-Süveydî tarafından da şerhedilen el-Esbâb ve'l-ʿalâmât'ı (Manisa İl Halk Ktp., nr. 1831) adı tesbit edilemeyen bir hekim Türkçe'ye çevirmiştir (a.g.e., s. 373). 2. el-Aḳrâbâẕîn. Eserin adı literatürde Ḳarâbâẕîn ve Kitâbü'l-Ḳarâbâẕîn fi'l-ʿilel şekillerinde de geçmekte ve İbn Ebû Usaybia bunları biri büyük, diğeri küçük iki ayrı eser olarak tanıtmaktadır (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 472). el-Aḳrâbâẕîn müfred ve mürekkep ilâçları konu alır. İçerdiği bitki, hayvan ve madenlerden elde edilen 600'den fazla madde ile kimya ve eczacılık tarihi bakımından önemli bir kaynak sayılmaktadır. Eserin günümüze ulaşan birçok nüshası mevcuttur (Şeşen, s. 375-376), bunlardan biri Martin Levy tarafından İngilizce çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır (Philadelphia 1967). 3. el-Edviyetü'l-müfrede (a.g.e., s. 368-369). 4. Uṣûlü terkîbi'l-edviye (a.g.e., s. 373-374). 5.

Eṭʿimetü'l-merżâ. Hastalara verilen diyet yemekleri Hakkındadır (a.g.e., s. 374-379). 6. Kitâbü'l-Aġẕiye ve'l-eşribe ve mâ yetteṣılü bihâ (el-Aġẕiye ve'l-eşribe li'l-aṣıḥḥâʾ). Sağlıklı beslenme kurallarıyla ilgilidir (a.g.e., s. 375). Semerkandî'nin 2, 4, 5 ve 6. eserleri en-Necîbiyyâtü's-Semerḳandiyye başlığı altında bir araya getirilmiş olup bir nüshası Patna'daki Hudâbahş Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ullmann, bk. bibl.). Semerkandî'nin diğer eserleri de şunlardır: Fî Müdânâti vecaʿi'l-mefâṣıl, Maḳāle fî keyfiyyeti terkîbi ṭabaḳāti'l-ʿayn, Nebẕe ʿani'l-aḳāḳīri's-sehleti't-tenâvül, Fî ʿİlâci men süḳıye's-sümûm ev neheşehü'l-hevâm, Fi'l-Edviyeti'l-müstaʿmele ʿinde'ṣ-ṣayâdile, Fi'ttiḫâẕi mâʾi'l-cibn ve menâfiʿih ve keyfiyyeti istiʿmâlih (Brockelmann, GAL Suppl., I, 896; Nûrî el-Hâlidî - M. Levy, XVII/1 [1964], s. 35-36).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 472; Safedî, el-Vâfî, IV, 184; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 77, 113; L. Leclerc, Histoire de la médicine arabe, Paris 1876, II, 117-128; Brockelmann, GAL, I, 646-647; Suppl., I, 895-896; Sarton, Introduction, II, 69; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 170, 308-309, 339-341; Zouhir M. Agha, Bibliography of Islamic Medicine Anel Pharmacy, London 1983, s. 81-82; Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti'ṭ-ṭıbbi'l-İslâmî, s. 368-376; Catologue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Khuda Bakhsh Oriantal Public Library, Patna 1992, IV, 85-87, 106-108, 187-189; Nûrî el-Hâlidî, "Aḳrâbâẕînü's-Semerḳandî", el-Meşriḳ, LVIII/3-4, Beyrut 1964, s. 411-420; a.mlf. - M. Levy, "el-Kîmyâʾ fî Aḳrâbâẕîni's-Semerḳandî", el-Ebḥâs̱, XVII/1, Beyrut 1964, s. 34-44; Sami Hamarneh, "Arabic Manuscripts of the National Library of Medicine, Washington, D.C.", MTUA, I/1 (1977), s. 99-100.

Mahmut Kaya

NECÎBÜDDİN TEBRÎZÎ

(نجيب الدين تبريزي)

Ebü'l-Mehâmid Necîbüddîn Muhammed Rızâ b. Muhammedi Tebrîzî İsfahânî (ö. 1100/1689'dan sonra)

Kübrevî-Zehebî şeyhi, şair.

İsfahan'da doğdu. Hayatı Hakkında bilinenler eserlerinde verdiği bilgilerle sınırlıdır. Aslen Tebrizli bir aileye mensup olduğu için daha çok Tebrîzî nisbesiyle tanınmıştır. Bir şiirinde 1100'de (1689) elli yaşını tamamladığını söylediğine göre 1050 (1640) yılı civarında doğmuş olmalıdır. Öğrenimiyle ilgili mâlûmat bulunmadığından bazı tezkire müellifleri onun ümmî olduğunu ileri sürmüştür. Bununla birlikte doğup büyüdüğü İsfahan'ın ilim çevresiyle yakın ilişki içinde olmasına ve özellikle Nûrü'l-hidâye adlı eserinin muhtevasına bakılarak iyi bir eğitim aldığı söylenebilir. On dört yaşında iken o sırada hacdan dönmekte olan Kübrevî-Zehebî şeyhi Muhammed Ali Müezzin-i Horasânî'ye intisap ederek onunla birlikte Meşhed'e giden Necîbüddin şeyhine on yıl hizmet etti. 1073 (1662) yılında halife tayin edilmesinin ardından irşad faaliyetine başladı. İsfahan ve Meşhed'den çok sayıda mürid edindi. 1078'de (1667-68) şeyhinin ölümü üzerine onun yerine geçti. Hayatının bundan sonraki dönemini irşad faaliyetiyle geçirdi; bir taraftan da telif çalışmalarını sürdürdü. İsfahan'da vefat etti ve orada defnedildi. Bir şiirinden 1100 (1689) yılında hayatta olduğu anlaşılan Necîbüddin'in ölümü konusunda

tezkirelerde farklı tarihler verilmektedir. Kübrevî-Zehebî tarikatı onun zamanında Horasan'dan Fars bölgesine intikal etmeye başlamış, halifesi Kutbüddin Tebrîzî döneminde bölgeye iyice yerleşmiş ve günümüze kadar mevcudiyetini sürdürmüştür.

Eserleri. 1. Dîvân. Cevherî, Necîb, Necîbüddin, Zerger mahlaslarını kullanan şairin divanı 4000'i aşkın beyit ihtiva eder. Eserin bir nüshası Tahran Meclis Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 390). 2. Sebʿu'l-meŝânî.

1020 beyitlik tasavvufî bir mesnevidir. Safevî Hükümdarı Süleyman Şah zamanında 1094 (1683) yılında yazılan eser Muhsin Hâlî İmâdülfukarâ tarafından taşbaskı olarak neşredilmiştir (Şîraz 1342). 3. Ḫulâṣatü'l-ḥaḳāyıḳ. Felsefî, irfanî ve tasavvufî konuları işleyen iki mesnevi Muhammed Kerim Tebrîzî'nin önsözüyle yayımlanmıştır (Şîraz 1338). 4. Nûrü'l-hidâye ve maṣdarü'l-vilâye. Bir mukaddime, yedi bölüm ve bir hâtimeden meydana gelen mensur eserde yaratılış, ilim ve âlimlerin tabakaları, Allah'ın zâtını bilmede insanın acziyeti, hak ve bâtıl mezhepler, usûl-i dîn gibi konular ele alınmıştır. Mukaddimede Safevî şahlarının şeceresini manzum olarak veren Necîbüddin Uṣûl-i Kâfî gibi hadis kitaplarını ve Şeyh Muhammed Ali Müezzin-i Horasânî'nin Tuḥfetü'l-ʿAbbâsiyye'sini, Attâr'ın Teẕkiretü'l-evliyâʾ ve İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾ adlı eserlerini, Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Maḳālât'ını ve kullandığı diğer eserlerin adını zikretmiştir. Sade bir Farsça'nın hâkim olduğu eserde Necîbüddin Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Şeyh Bahâî, Hâfız-ı Şîrâzî ve Sa'dî-i Şîrâzî gibi şairlerin şiirlerinin yanı sıra kendi şiirlerine de yer vermiştir (Şîraz 1336; Tahran 1365). Necîbüddin'in diğer eserleri arasında Maḳālât-ı Vâfiye (Tahran Üniversitesi Merkez Ktp., nr. 1570), Iṣṭılâḥât-ı Ṣûfiyân (Şîraz, Ahmediye Hankahı, nr. 65/3) ve bazı tezkire kitaplarında ismi anılan Destûr-ı Süleymân adlı eserleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Rızâ Kulı Han Hidâyet, Teẕkire-i Riyâżü'l-ʿârifîn, Tahran 1305, s. 133; Ma'sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, III, 216; Münzevî, Fihrist, II,1038, 1473; III, 2568; IV, 2797, 2901; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, VIII, 225; XII, 130; XXIV, 386; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 266; Abdürrefî' Hakīkat, Târîḫ-i ʿİrfân ve ʿÂrifân-ı Îrânî, Tahran 1372 hş., s. 661-662; Ahmed Temîm Dâri, ʿİrfân ve Edeb der ʿAṣr-ı Ṣafevî, Tahran 1372 hş., I, 340-364; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âẕerbâycân, Tahran, ts., s. 374; Ferhat Nâz, “Şeyḫ Necîbüddîn Rıża Tebrîzî ve Nûrü'l-hidâye”, Dâniş, sy. 32, İslâmâbâd 1993, s. 123-142.

Rıza Kurtuluş

NECİD

(نجد)

Orta Arabistan’da bir bölge.

Civarındaki çukur alanlara göre yüksek olan bölgenin adı Necd (yüksek yayla / plato) olup kaynaklarda Nücud şeklinde de geçer. Klasik kaynaklarda, Arabistan yarımadasının sahil şeridini teşkil eden Tihâme üzerinde yükselen bölge veya yüksek kısımları Tihâme ve Yemen’e, alçak kısımları Irak ve Suriye’ye bakan büyük bir bölümü çöl olan geniş arazi için kullanılmaktadır. Bu geniş anlamı dışında Hicaz ile Irak arasında kalan bölgeye de Necid denilir. XIX. yüzyıldan itibaren bir siyasî coğrafya olarak kuzeyden Cebelişemmer (Beriyyetüşşâm) ve Nüfûd çölü batıdan Hicaz, güneyden Rub‘ulhâlî çölü, doğudan Dehnâ çölü ve Ahsâ’nın arasında kalan bölge olarak tanımlanır. Büyük bir bölümü çölden oluşan Necid’de çöl iklimi hâkimdir. Üç taraftan çöllerle çevrili bu büyük alan, içinde 1400 metreye kadar yükselen volkanik lav akıntıları ve kireçli taşlarla örtülü bir kısım sıra dağlar ile parçalı bir görünüm arzeder. Cebelişemmer’den güneyde Vâdiddevâsir’e doğru tedrîcî olarak alçalan geniş bölge Âliyetünnecd, Tuveyk ve Arme dağlarını içine alan kısım da Sâfiletünnecd adıyla anılır. Kuzeydoğu istikametinde alçalan Necid bölgesinde yalnız ilkbaharda yeşillenen geniş vadiler bulunur. Vadiler boyunca birçok yerleşim alanı kurulmuştur. Bu vadiler Orta Arabistan’ın hem ulaşım yolları hem de ziraatı için önem arzetmiştir. XIX. yüzyıl Osmanlı kaynakları ve haritalarında bölge Necd-i Hicâzî ve Necd-i Ârızî (Urbânî) şeklinde gösterilir. Necd-i Hicâzî Kasîm, Cebelişemmer, Veşm, Mahmel ve Südeyr; Necd-i Ârızî ise Vehhâbîler’in ilk merkezi Dir‘iye’yi ve Suudi Arabistan’ın başşehri Riyad’ı da içine alan Vâdiihanîfe, Harc, Eflâc ve Vâdid-devâsir bölgelerinden oluşur.

Geniş Necid coğrafyası en eski göçebe Arap kabilelerinin yaşadığı bir mekân diye bilinir. Hazerî adı verilen ve geniş vahalar boyunca yerleşik yahud yarı yerleşik hayatı benimseyen bazı Arap kabilelerinin varlığına dair kayıtlara rastlanmakla birlikte bu coğrafyada tarihte etkin olmuş bir devlet

ortaya çıkmamıştır. Bunun tek istisnası, Yemen'deki Himyerîler'e bağlı olarak Necid ve Yemâme'de kurulan Kinde Devleti'dir. Hakkında çok az bilgi bulunan bu devlet İranlılar tarafından ortadan kaldırılmış, Kinde hânedanına mensup birçok kimse Hadramut taraflarına geçmiştir.

Hz. Peygamber'in İslâm'a davet mektubu gönderdiği devlet adamları arasında bu devletten kalan Yemâme hâkimi Hevze el-Hanefî'nin de bulunduğu bilinmektedir. Hevze, Resûl-i Ekrem'in elçisine iyi davranmışsa da İslâm'ı kabul etmemiştir. Daha sonra kabileleri birlikte idare ettikleri Sümâme b. Üsâl, Mekke'ye gidip müslüman olduğunu bildirmiş, böylece İslâm erken bir dönemde Necid içlerine kadar ulaşmıştır. Necid'le ilgili ilk ciddi hadise, Yemâme'de Müseylimetülkezzâb'ın peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkıp halkı kendisine biat etmeye çağırması ve Hz. Peygamber'in vefatı üzerine zekât ödemek istemeyen bazı Arap kabilelerini etrafına toplayarak ridde hareketlerini başlatmasıdır. Halife Ebû Bekir dönemindeki ridde savaşları da daha yoğun olarak bu coğrafyada cereyan etmiştir. Abbâsîler devrinde IV. (X.) yüzyıldan sonra zaman zaman Mekke şerifleri nüfuzlarını Necid'de kabul ettirdiler. Aslında bu durum Necid kabilelerinin zekât ve öşürlerini toplamaktan ibaretti. Çünkü Necid'de hüküm süren geleneksel yapı tam bir devlet idaresinin tesisine imkân vermemekteydi.

Necid çöllerinde dolaşan, çoğunlukla devecilik ve koyunculukla uğraşan bedevî Arap kabileleriyle çöllerle çevrili vaha ve vadilerde yaşayıp ziraatla uğraşan yerleşik

kabilelerin tanıdığı yegâne içtimaî ve siyasî birlik kabile idi. Birbirine kan bağı ile bağlı olan ailelerden meydana gelen kabilenin şeyhi (emîr) tek söz sahibi durumundaydı. Bazan kabileler arasında ittifak sağlanarak gevşek konfederasyonlar da oluşturulabilmekteydi. Coğrafyanın genişliğine rağmen iklim şartlarına göre ve hayvanlarına mera bulma maksadı ile hareket eden bu kabilelerin birbirlerinin alanlarına geçmeleri anlaşmazlıklara ve çatışmalara yol açıyordu. Zaman içinde bu çatışmalar hayatın bir parçası haline geldi ve "gazve" denilen askerî harekâtlarla birbirini yağmalama geleneğine dönüştü.

Osmanlı Devleti'nin Arap coğrafyasında Yavuz Sultan Selim ile başlayan hâkimiyetinin Kanûnî Sultan Süleyman'ın Irakeyn Seferi ile sağlam

temellere oturtulması sonucu Bağdat, Basra ve Lahsâ beylerbeylikleri ve Cidde Paşalığı'nın kurulmasının ardından Necid de idare altına alınmaya başlandı. Necid kabileleri yakın bulundukları eyaletlerin aracılığı ile geleneklerine dokunulmadan yönetilir oldu. Necid'de birçok Arap kabilesi bulunmakla beraber tarih boyunca varlıklarını sürdüren büyük kabileler veya kabile birliklerinin sayısı azdır. Mutayr, Ucmân, Mürre, Uteybe, Sebî', Şehûl, Devâsir, Harb, Aneze ve bunların kolları başlıca Necid kabileleridir. Zaman zaman askerî harekâtlarda civardaki Osmanlı valileri tarafından asker kaynağı olarak kullanılan bu kabilelerin arasından ön plana çıkanlara bazı imtiyazlar tanınmakta, böylece devlet geleneğinin yaygınlaşması amaçlanmaktaydı. Aslında Necid kabileleri modern anlamdaki bir devletle ilk defa Osmanlı döneminde karşılaşmışlardı. Fakat keskin geleneklerinden uzaklaştırılıp tebaa olarak itaatlerinin sağlanması zaman alacağından vergilerini vermeleri ve padişah adına hutbe okutmaları karşılığında Osmanlı Devleti bunların geleneksel idarelerinin devamına göz yumdu, aşırı hareketlerine karşılık da askerî tedbirler uygulamaktan geri durmadı. Ayrıca zaman içinde önemli kabile şeyhlerinin tayinine müdahale edilerek veya tayin edilenlere unvanlar, hil'atler verilerek devletin nüfuzunun yaygınlaşması sağlandı. Ortaçağ'lardan beri Mekke şeriflerinin nüfuzu altındaki Necid kabilelerinin statüsüne dokunulmadı. Bağdat'a yakın olan, sürekli konar-göçer durumundaki kabileler Bağdat eyaleti, bir kısmı da Lahsâ beylerbeyliği aracılığı ile yönetildi. Böylece Necid içlerinden geçen hac ve ticaret yollarının güvenliği sağlandı. Ayrıca Bağdat'ta güçlü bir kabile şeyhine tevdi edilmiş olan Bâbü'l-Arab kurumu ile kabile-devlet ilişkileri düzenlendi.

Bu yapı, XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren bölgede meydana gelen yeni akımlarla sarsıldı. Çoğunluğun Hanbelî mezhebini benimsediği Necid'de birçok din âlimi yetişmesine rağmen bölgede İslâmî hayat tam olarak hâkim olamadı. Müslümanlık'la eski inançlarının karışımı bir dinî hayat geliştiren Necid ahalisinin özellikle göçebe kısmı İslâm'dan hayli uzaklaşmıştı. Böyle bir ortamda Muhammed b. Abdülvehhâb Necid'de yeni bir dinî hareket başlattı. 1744'te Dir'iye Emîri Muhammed b. Suûd ile dinî-siyasî birlik oluşturup Necid'deki dengeleri tamamen sarstı. Dir'iye bu yeni hareketin merkezi oldu. Vehhâbîliğin Necid sınırlarını aşıp Hicaz ve Lahsâ'ya yayılması ile Osmanlı Devleti durumun vahametini kavradı. Ancak ilk ciddi askerî harekât 1792'de Lahsâ'yı alan Vehhâbîler'in 1801'de Kerbelâ'yı

basmaları ve 1803 yılında Hicaz'a uzanmaları üzerine yapıldı. Bağdat'tan Necid'e askerî seferler düzenlendiyse de sonuç alınamadı. Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa'nın 1818'de Necid'e yaptığı askerî seferle Dir'iye tahrip edilerek Vehhâbî Suud Devleti'nin oluşumu engellendi. Necid, Cidde ve Habeş İbrâhim Paşa'nın idaresine verildi. Onun 1819'da Mısır'a dönmesinin ardından Necid'de devam etmekte olan idarî düzenlemeler zayıfladı. Mısır'a sürgün edilen Suûd ailesinden Türkî b. Abdullah, 1824'te geri gelerek başına topladığı taraftarları ile Dir'iye yakınlarında Riyad'ı merkez edindi. Ardından Faysal b. Türkî zamanında Suûdîler'in toparlanıp Lahsâ üzerinden körfeze açılması Mehmed Ali Paşa'yı rahatsız etti. Mısır ve Cidde'den yapılan bazı müdahalelerle Necid Cidde'ye bağlandı, Faysal'a da kaymakamlık verilerek tekrar Cidde hazinesine vergi ödemekle mükellef tutuldu.

Osmanlı Devleti ile oldukça dengeli bir ilişki kuran ve nüfuzunu körfeze kadar yayan Faysal'ın 1865 sonlarında ölümüyle yerine geçen, devletin Necid kaymakamı unvanı verdiği oğlu Abdullah ile kardeşi Suûd arasında başlayan çekişmeler Necid tarihinde yeni bir dönem açtı. İki kardeşin çekişmelerinde İngilizler Suûd'u destekledi. Bu gelişmeler karşısında Abdullah devlete müracaat ederek kaymakamlığının tehditlerden korunmasını istedi. Bağdat Valisi Midhat Paşa'nın önerisiyle Lahsâ'yı (Ahsâ) ele geçiren Suûd'a karşı askerî harekât düzenlendi. Nâfiz Paşa kumandasındaki ordu Mayıs 1871'de Bağdat'tan hareketle Ahsâ seferine çıktı. Birkaç ay içinde tamamlanan bu seferin ardından merkezi Ahsâ olmak üzere Necid mutasarrıflığı teşkil edildi. Bunun amacı, Necid ve Ahsâ'yı İngilizler'in etkisindeki Suûd'un tasallutundan kurtarıp Abdullah b. Faysal'ın idaresine vermekti. Ancak Abdullah'ın son anda Ahsâ'dan ayrılıp Necid'e çekilmesi planları değiştirdi. Bu tarihten itibaren Necid / Ahsâ mutasarrıflığı merkezden yapılan tayinlerle idare edilmeye başlandı.

Osmanlılar, Necid'de Suûdîler'e karşı yeni bir gücü desteklediler. Necid içlerindeki istikrarsızlıktan faydalanarak başına topladığı kabilelerle Necid'in kuzeyinde Cebelişemmer'de bir güç halinde ortaya çıkan Reşîdîler Suûdîler'in bir alternatifi gibi görüldü. Abdullah b. Faysal'ın yerine Muhammed b. Reşîd Necid emîri olarak tanındı. Reşîdîler, önceleri iyi geçindikleri Suûdîler'i 1891'de Riyad'dan çıkarıp Küveyt'e çekilmek zorunda bıraktılar ve Necid'in idaresini tamamen ellerine geçirdiler.

1902’de Suûdîler’den Abdülazîz b. Suûd’un Riyad’ı ele geçirmesi Necid tarihinde yeni bir dönem başlattı. İbn Reşîd’in yardım isteklerine cevap vermek maksadıyla Necid içlerine Kasım Askerî Harekâtı diye bilinen bir sefer düzenlendi. Ancak zamansız ve hazırlıksız yapılan bu seferde binlerce Osmanlı askeri Necid çöllerinde açlık, susuzluk ve hastalıklardan yok oldu. Bundan cesaret alan Abdülazîz b. Suûd, modern Suudi Arabistan Devleti’nin kuruluşuna giden süreci başlattı. Önce rakibi Reşîdîler’i bertaraf etti, ardından hem Vehhabî öğretisini yaygınlaştırmak hem de yerleşik hayatı özendirmek için Necid’in çeşitli yerlerinde Hicer denilen yerleşim birimleri kurdu. İhvân diye isimlendirilen yerleşimciler gerektiğinde askerî güç olarak kullanılmak üzere eğitildi. Abdülazîz b. Suûd, Osmanlı Devleti’nin Balkan savaşları ile uğraşmasını fırsat bilerek sınırlı jandarma birliklerinin koruduğu Ahsâ’yı ele geçirdi. Bu fiilî durum karşısında Osmanlı hükümetiyle Abdülazîz b. Suûd arasında 1914 yılında bir antlaşma yapıldı ve kendisine Necid vali ve

kumandanı unvanı verildi. Ardından I. Dünya Savaşı’nın başlaması üzerine kendisine cihad çağrısı yapılmasına rağmen tarafsız kalan Abdülazîz b. Suûd savaş sonunda önce kendisini Necid sultanı ilân ettirdi, daha sonra Hicaz’ı kontrol eden Şerîf Hüseyin’in aleyhinde genişleyerek Hicaz bölgesini ele geçirdi; Necid, Hicaz ve Mülhakatı sultanı unvanını aldı. 1932’de Suudi Arabistan resmen kurulunca Riyad bu ülkenin başşehri yapıldı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 164, s. 206; BA, HH, nr. 3788 A, 3799 A, 3826; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 61, 10782; BA, İrade-Dahiliye, nr. 44002; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, V, 261-262; Bostan Çelebi, Süleymannâme, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3317, vr. 159a, 160b; İbn Gannâm, Târîḫu Necd (nşr. Nâsırüddin el-Esed), Beyrut 1405/1985, tür.yer.; Osman b. Bişr en-Necdî, ʿUnvânü’l-mecd fî târîḫi Necd (nşr. Abdurrahman b. Abdüllatîf Âlü’ş-Şeyh), Riyad 1402/1982, I, 33-35, 44-46; Mir’âtü’l-Haremeyn, III, 321-329; Eyüp Sabri Paşa, Târîh-i Vehhâbiyyân, İstanbul 1296, s. 2-23; Hüseyin

Hüsnü, Necid Kıtasının Ahvâl-i Umûmiyyesi, İstanbul 1328, s. 15-16; R. B. Winder, Saudi Arabia in the Nineteenth Century, New York 1965, s. 2-6; Hüseyin Halef eş-Şeyh Haz‘al, Târîḫu’l-Cezîreti’l-ʿArabiyye fî ʿaṣri’ş-Şeyḫ Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb, Beyrut, ts. (Matâbiu dâri’l-kütüb), s. 28-30; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Târîḫu Necd, Kahire 1343, s. 6-7, 19-20; Hitti, İslâm Tarihi, I, 128-130; Emîn er-Reyhânî, Necd ve mulḥaḳātüh, Riyad 1981, s. 21-30; Abdullah Yûsuf el-Guneym, İḳlîmü’l-Cezîreti’l-ʿArabiyye, Küveyt 1981, s. 47-55; Münîr el-Aclânî, Târîḫu’l-bilâdi’l-ʿArabiyyeti’s-Suʿûdiyye, Riyad 1993, I, 14-18, 375-380; İbrâhim b. Fasîh b. Sıbgatullah el-Haydarî el-Bağdâdî, ʿUnvânü’l-mecd fî beyâni aḥvâli Baġdâd ve’l-Baṣra ve Necd, London 1998, s. 188, 208-210; Zekeriya Kurşun, Necid ve Ahsa’da Osmanlı Hakimiyeti: Vehhabî Hareketi ve Suud Devleti’nin Ortaya Çıkışı, Ankara 1998, tür.yer.; a.mlf. - M. Mûsâ el-Kuraynî, Sevâhil Necd “el-Aḥsâʾ” fî arşîfi’l-ʿOs̱mânî, Beyrut 2005, tür.yer.; Aṭlasü’l-memleketi’l-ʿArabiyyeti’s-Suʿûdiyye, Riyad 1999, tür.yer.; Vedî‘ el-Bustânî, Nübẕe târîḫiyye ʿan Necd (nşr. Abdullah Sâlih el-Useymîn), Riyad 1419/1999, tür.yer.; Hâlid el-Huneyn, Necd ve Âṣdâʾü mefâtinihî fi’ş-şiʿr, Riyad 2003, I, 51-72, 97-109; M. Mûsâ el-Kuraynî, el-İdâretü’l-ʿOs̱mâniyye fî mutasarrifiyyeti’l-Aḥsâʾ, Riyad 1426, s. 74-96; Kāmûsü’l-a‘lâm, VI, 4562-4563; Adolf Grohmann - K. S. Mc-Lachlan, “Nad̲jd”, EI² (İng.), VII, 864-866; a.mlf. - [Besim Darkot], “Necid”, İA, IX, 159-162.

Zekeriya Kurşun

NECİP ÂSIM YAZIKSIZ

(1861-1935)

Türkiye'deki ilk Türkçüler'den, Türk tarih ve dil âlimi.

29 Aralık 1861'de Kilis'te doğdu. O çevrede Balhasanoğulları diye tanınan bir sipahi ailesinden gelmektedir. İlk ve orta öğrenimini memleketinde tamamladı. 1875'te Şam Askerî İdâdîsi'ne kaydoldu; bir süre sonra kaydını Kuleli Askerî İdâdîsi'ne aldırdı. 1879'da Mektebi Harbiyye'ye girdi, 1881'de mülâzım-ı sânî rütbesiyle buradan mezun oldu. İstanbul'da çeşitli askerî rüşdiyelerde ve Mektebi Harbiyye'de Fransızca, Türkçe ve tarih muallimliği yaptı. 1913 yılında miralaylıktan emekliye ayrılınca Maarif Nezâreti tarafından Dârülfünun'a Türk tarihi ve Türk dili müderrisi tayin edildi. 1927'de Erzurum mebusu olarak Büyük Millet Meclisi'ne girdi. 12 Aralık 1935'te İstanbul'da vefat etti. Mezarı Sahrâyıcedid Kabristanı'ndadır.

Necip Âsım, daha Şam İdâdîsi'nde okuduğu sırada Suriye'de bazı çevrelerde Türkler'e karşı takınılan menfi tavır onda millî şuurun erken yaşta uyanmasında etkili olmuştur. Kuleli Askerî İdâdîsi'nde talebe iken gidip geldiği Ahmed Midhat Efendi'nin Beykoz'daki evinde Veled Çelebi (İzbudak), Şemseddin Sâmi, Emrullah Efendi ve Fuad (Köseraif) gibi devrin Türkçüler'iyle tanışmış, ilk yazılarını Ahmed Midhat Efendi'nin Tercümân-ı Hakîkat gazetesinde yayımlamıştır. 1895'ten itibaren, devrin önde gelen Türkçü yazarlarının toplandığı İkdam gazetesinde yazılar yazmaya başlayan Necip Âsım'a Veled Çelebi ile birlikte, "Türk" kelimesini o dönemde kullanılan imlânın aksine "vav" ile yazdıklarından dolayı "Vavlı Türk" lakabı verilmişti. Daha sonra Maârif, Ma'lûmât, Mekteb ve Serveti Fünûn gibi dergilerde "Lisan Bahisleri", "Dilimize Hizmet" ve "Dilimiz" gibi başlıklar altında neşrettiği yazılarında bir yandan Türkçe'nin sadeleşmesini savunurken öte yandan dildeki yabancı terkiplerin çözülmesini ve biri Osmanlıca, diğeri Türkçe iki ayrı lugat hazırlanmasını teklif etmiştir. Ancak devrindeki bir kısım Türkçüler'den farklı şekilde tasfiyeci olmayan Necip Âsım, çeşitli yazılarında asıl amacının Türkçe'nin

de medenî dünya dilleri arasında belli bir yeri bulunduğunu ispat etmek ve ülkede herkesin yazdığını anlayacak bir dil kullanmasını sağlamak olduğunu söyler.

1908'de II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Türk Derneği'nin kurucuları arasında yer almış, ardından derneğin başkanlığına getirilmiştir. Aynı yıllarda Türk Yurdu, Bilgi Mecmuası, İctihâd, Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, Anadolu Mecmuası, Millî Tetebbûlar Mecmuası ile Türk Tarih Encümeni Mecmuası'nda Türk dili tarihiyle ilgili bazı makaleler yayımlamış ve Osmanlı Türkçesi'nin grameri üzerinde çalışmalar yapmıştır. Bir süre Anadolu diyalektolojisiyle de meşgul olan Necip Âsım, Macarlar'ın Peşte'de çıkardığı Keleti Szemle dergisinde Balhasanoğlu ve Balkanoğlu imzasıyla bu konuda Fransızca incelemeler neşretmiştir.

Necip Âsım, En Eski Türk Yazısı adıyla yayımladığı eserinde rünik Türk alfabesini tanıtmıştır. Ayrıca Orhun Âbideleri'nin metnini ve tercümesini neşretmiş, Eski Savlar adlı kitabıyla Türk atasözleri üzerinde durmuştur. Süleymaniye Kütüphanesi'nde Atebetü'l-hakāyık'ın Uygur ve Arap harfleriyle istinsah edilmiş bir nüshasını bularak eseri ilim âlemine tanıtmış ve bir önsöz ilâvesiyle yayımlamıştır. Ardından Kilisli Rifat (Bilge) aynı kütüphanede eserin bir başka nüshasını tesbit edince Necip Âsım her iki nüshayı karşılaştırıp aralarındaki farkları ortaya koymuş ve Hibetü'l-hakāyık adıyla yayımlamıştır.

Bunların yanında Necip Âsım genel dilbilimi ve özellikle Ural-Altay dilleriyle de uğraşmıştır. Ayrıca Târîh-i Osmânî Encümeni üyesi sıfatıyla Türk tarihi üzerinde incelemeler yapmış ve büyük bir eserin ilk cildi olarak, Osmanlı Devleti öncesi Türk tarihini içine alan Osmanlı Târihi'ni yayımlamıştır (Mehmed Ârif'le birlikte). Bu çalışmasında Léon Cahun'un Introduction à l'histoire de l'Asie. Les turcs et les mongoles adlı eserinden (Paris 1896) büyük ölçüde faydalanmış, aynı yazarın La Bannière blue. Aventures d'un musulman, d'un chrétien et d'un païen à l'époque des croisades et de la conquête des mongoles (Paris 1876) adlı romanını da Gök Sancak adıyla Türkçe'ye çevirmiştir.

Necip Âsım aynı zamanda Dârülfünun'da Türkoloji'yi kuran kişi kabul edilmektedir. Onun Türk dili alanında yaptığı çalışmalar Türkiye dışında da

takdir edilmiş ve bu münasebetle kendisine 1892'de Chicago Sergisi'nde bir madalya ile bir diploma verilmiş, 1895'te Paris'teki Société Asiatique'e üye seçilmiştir. Necip Âsım, Türk Dil Kurumu saflarına da katılmış ve ölümüne

kadar burada çalışmalarına devam etmiştir.

Eserleri. Ziyâ ve Harâret (İstanbul 1304); Güvercin Postası (İstanbul 1305, askerlikle ilgili); Ferîd (İstanbul 1306, Fransızca'dan çeviri); Yeni Tertip Muhtasar Osmanlı Sarfı (İstanbul 1306, 1308); Ev Kızı (İstanbul 1307, çocuklar için faydalı bilgiler); Muhtasar Osmanlı Nahvi (İstanbul 1308); Lugat-ı İlmiyye ve Fenniyye (İstanbul 1308, Hasan Tahsin'le birlikte); Osmanlı Sarfı (İstanbul 1310, 1313); Sitler (İstanbul 1310; İskitler'le ilgili); Mükemmel Sarf ve Nahv-i Osmânî (İstanbul 1311); Ural ve Altay Lisanları (İstanbul 1311); Lugat-ı Musâhabet (İstanbul 1311); Kitap (İstanbul 1311; kitap sevgisinden, kitabın meydana gelmesi için gerekli olan şeylerden, yazı, kâğıt, kitapçılık ve kütüphane gibi konulardan bahseder; haz. Türker Acaroğlu, İstanbul 1992 [sadeleştirilmiş]); En Eski Türk Yazısı (İstanbul 1315; Vilhelm Thomsen ve F. W. Radloff'un jübileleri şerefine, Pek Eski Türk Yazısı adıyla 2. bs. 1327); Türk Tarihi (İstanbul 1316); İlm-i Lisân (İstanbul 1327); Gök Sancak (İstanbul 1327, L. Cahun'dan çeviri); Millî Aruz (İstanbul 1329); Hibetü'l-hakāyık (İstanbul 1334); Osmanlı Târihi (İstanbul 1335, Mehmed Ârif'le birlikte); Eski Savlar (İstanbul 1338); Orhun Âbideleri (İstanbul 1340); Bektâşî İlmihâli (İstanbul 1343); Celâleddîn-i Harzemşah (İstanbul 1934, A. Nesevî'nin Moğol istilâsına dair eserinin çevirisi).

BİBLİYOGRAFYA

Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, Ankara 1972, tür.yer.; A. Y., "Necib Âsım Bey", TY, II (1328), s. 624-626; Faruk K. Timurtaş, "Büyük Türkçü Necip Âsım Yazıksız", a.e., II/291 (1960), s. 46-48; Hamdullah Suphi Tanrıöver, "Necip Asım Bey", a.e., VI/336 (1967), s. 3-4; A. Dilâçar, "İlk Dilcilerimizden: Necip Âsım Balhasanoğlu-Yazıksız",

TDl., XIX/210 (1969), s. 805-807; Himmet Uç, “Necip Âsım Bey”, Türk Dünyası Tarih Dergisi, V/54, İstanbul 1991, s. 26-28; Ahmet Yüksel, “Necip Âsım’ın Yazık Edilen ‘Kitab’ı”, Kebikeç, I/1, Ankara 1995, s. 83-90; Hasan Eren, “Necip Asım”, TA, XXV, 170; “Yazıksız, Necip Âsım”, TDEA, VIII, 572-573.

Abdullah Uçman

NECİP PAŞA KÜTÜPHANESİ

XIX. yüzyıl başlarında Tire'de yaptırılan kütüphane.

II. Mahmud devrinde İstanbul dışında kurulan kütüphanelerden olup 1243'te (1827-28), Şam ve özellikle Bağdat valiliklerindeki hizmetleriyle şöhret bulan Mehmed Necip Paşa tarafından inşa ettirilmiştir. Sahip olduğu tarihî zenginlikler bakımından Manisa ve Bursa gibi Osmanlı şehirleriyle benzerlikler gösteren Tire'de Beylikler döneminden beri ortaya konan pek çok eserin son önemli örneklerinden olan kütüphane Osmanlı âlimlerinden İbn Melek'in adıyla anılan eski küçük kütüphanenin yakınında ve İsmâil Efendi Medresesi'nin bulunduğu yerde kurulmuştur.

Üzerini sekizgen kasnağa oturan bir kubbenin örttüğü kare planlı yapının ön tarafında üç küçük kubbe ile örtülen bir revak vardır. Bu kısım daha sonraları camekânla kapatılarak okuma yeri olarak düzenlenmiştir. Bölgenin rutubetli ortamından kitapların etkilenmemesi için binanın zemini yerden yüksekte tutulmuştur. Girişte yarım daire şeklinde yedi basamak mevcuttur. İç kısmın ortasında halen el yazması ve diğer değerli basma eserlerin korunduğu, sonradan ilâve edildiği anlaşılan sekizgen piramit şeklinde ahşap bir bölüm bulunmaktadır.

Kütüphanenin kurulduğu yıllarda Baruthâne nâzırı olarak görev yaptığı anlaşılan Necip Paşa'nın vakfiyesi Üsküdar Şer'iyye Mahkemesi'nde Uncuzâde Mustafa Efendi tarafından 29 Şâban 1244'te (6 Mart 1829) tasdik edilmiş, Necip Paşa kütüphane için kendi mülkünden arazi ve dükkân gibi pek çok akar bırakmıştır. Kitâbesindeki, "Târîhini Es'ad etti te'lîf / Vakf etti kütüb Necîb Efendi" beytinden binanın 1243 (1827-28) yılında bitirildiği anlaşılmaktadır, ancak vakfiyesinin tasdik edildiği tarihte açılmıştır.

Kütüphanede halen 1147'si yazma, 1135'i basma olmak üzere toplam 2282 Arapça, Farsça ve Türkçe eser bulunmaktadır. Bunların 671'i Necip Paşa tarafından temin edilen ve bakımı yapıldıktan sonra kırmızı deri mahfazalar içinde korunan değerli eserlerdir. Muhtelif şahıs ve kuruluşlardan gelen hibelerle toplam kitap sayısı 11.330'a ulaşmıştır.

Vakfiyesinde kütüphanede mevcut kitapların tefsirler, kıraat kitapları, hadis, usûl-i hadis, fürû-i fıkıh, tasavvufî eserler, ahlâk, kelâm, hikmet ve ilm-i tıb kitapları, meânî, nahiv, sarf, lugat, mantık ve edebî eserlerle mecmualar, siyer, tarih, hey'et, hendese, hesap ve riyâziye kitapları olduğu belirtilmiştir. Kitapların kaybolmasının önlenmesi amacıyla her altı ayda bir Tire'nin önde gelen âlimlerinin kütüphaneye gelip demirbaş defterini kontrol etmeleri şart koşulmuştur. Tire'deki medresenin müderrisiyle eşrafın da hazır bulunacağı sayım işinde hâfız-ı kütübün ihmal ve kusuru sebebiyle kaybolduğu ortaya çıkan kitap olursa yenisinin aldırılmak suretiyle ödettirilmesi, kaza ile olduğu anlaşılırsa mütevelli tarafından vakfın geliri ile satın alınıp yerine konulması istenmektedir.

Koleksiyonun değerli eserleri olan 99 (717-18) tarihli, Hasan-ı Basrî tarafından kûfî hatla yazılmış 21 × 14,5 cm. ebadındaki Kur'ân-ı Kerîm ile ilk üç sayfasında kâğıt kesilerek yapılmış eşsiz süslemelerin (katı') yer aldığı Mehmed Selim Tahrânî'nin 23 × 13 cm. ebadındaki divanı vb. altı kitap, 1948'de Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından Ankara Merkez Kütüphanesi'ne alınmıştır. 1982 yılından itibaren bu eserler İstanbul Yazı Sanatları Müzesi'ne intikal ettirilmiş olup halen orada sergilenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Necip Paşa Vakfiyesi, Necip Paşa Ktp., nr. 677, s. 1-65; Rudolf M. Riefstahl, Cenubu Garbî Anadolu'da Türk Mimarisi (trc. Cezmi Tahir Berktin), İstanbul 1941, s. 28; Faik Tokluoğlu, Tire Tarihi ve Turistik Değerleri, İstanbul 1957, s. 9; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 115, 125, 265, 273; Ali Yardım, "Necip Paşa Kütüphanesi'nin Kültür Tarihimiz Açısından Önemi", Türk Kültüründe Tire (haz. Mehmet Şeker), Ankara 1994, s. 65-68; Mehmet Şeker, "Necip Paşa Kütüphanesi'nin Vakfiyesi", a.e., s. 69-75; Ali Haydar Bayat, "Necip Paşa Kütüphanesi Tıbbî Yazmaları", a.e., s. 77-80; Avni İlhan, "Tire Necip Paşa Kütüphanesinde Bulunan Kelam ve Mezhepler Tarihi ile İlgili Kitaplar", a.e., s. 81-82; Ayşe Üstün, "Necip Paşa Kütüphanesi'ndeki Yazmaların Tezhib Bakımından

Önemi", a.e., s. 83-86; "Necip Paşa Kütüphanesi", Yeşil Tire, sy. 2, İzmir 1931, s. 3, 10.

Ali İhsan Yıldırım

NECİS

(النجس)

Dinen pis sayılan nesne anlamında fıkıh terimi

(bk. TAHÂRET).

NECİYYULLAH

(نجي الله)

Allah tarafından tûfanda helâk olmaktan kurtarılan Hz. Nûh için kullanılan tabir

(bk. NÛH).

NECM

(bk. YILDIZ).

NECM SÛRESİ

(سورة النجم)

Kur'ân-ı Kerîm'in elli üçüncü sûresi.

Mekke döneminde İhlâs sûresinden sonra nâzil olmuştur. Tamamının veya bir kısmının Medine devrinde indiği ileri sürülmüşse de bu görüş mevcut rivayetler ile sûrenin üslûp ve muhtevası göz önünde bulundurularak itibar görmemiştir (Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, XVII, 55). Adını sûrenin başında yer alan necm (yıldız) kelimesinden alır; "Ve'n-Necm" sûresi olarak da isimlendirilir. Altmış iki âyet olup fâsılası "ا، ة، ن، و، ى" harfleridir.

İslâm akaidinin üç temel ilkesini oluşturan -sûredeki sıraya göre-nübüvvet, tevhid ve âhiret hayatını konu edinen Necm sûresinin muhtevasını bu çerçevede incelemek mümkündür. Hz. Muhammed'in hak peygamber, Kur'an'ın da vahiy ürünü olduğunu bildiren birinci bölüm, -verilecek mesaja dikkatçekmek amacıyla-hem Kur'an'ın ilk muhatapları olan Araplar hem de sonraki insanlar için önemli bir gök cismi sayılan yıldıza yemin etmekle başlar. Ardından yakınlık ve ülfet vesilesi olması için "arkadaşınız" diye nitelendirilen Hz. Peygamber'in müşriklerin iddiasının aksine doğru yoldan sapmadığı belirtilir. Onun tebliğ ettiği hususların kendi duygu ve düşüncelerinin ürünü değil Cebrâil vasıtasıyla gönderilen ilâhî vahiy olduğu vurgulanır. Resûlullah'ın Cebrâil ile olan ilişkisine temas edilerek bu konuda tartışmaya girmenin gereksizliği belirtilir (âyet: 1-18). İkinci bölümde şirk inancı ele alınarak o dönemde tapınılan ve Allah'ın kızları kabul edilen putlardan (Taberî, XXVII, 77) Lât, Uzzâ ve Menât'ın adı zikredilir. Daha sonra, kız babası olmayı kendilerine yakıştıramayan putperestlerin dişi tanrılara ibadet etmelerinin mantıksızlığına değinilir ve onların insanlara hiçbir fayda sağlayamayacağı ifade edilir (âyet: 19-26). Sûrenin üçüncü bölümü dünya hayatından başka hiçbir emeli olmayan, kesin bilgiden yoksun olup sadece zan ve tahmine dayanarak âhireti inkâr edenlerin melekleri dişi kabul edip bu vasıfta gördükleri putlara tapındıklarının tesbitiyle başlar. Ardından bütün kâinatın mülkiyet ve

tasarrufunun Allah'a ait olduğu, insan türünü yaratan, üreme kanununu koyan Cenâb-ı Hakk'ın kişileri dünyada yaptıkları davranışlardan sorumlu tutacağı ifade edilir ve bunun Hz. İbrâhim'den beri tebliğ edilen ilâhî bir hüküm olduğu hatırlatılır. Hz. Nûh'tan itibaren Allah elçilerinin mesajlarına karşı çıkanların helâke mâruz bırakıldığı anlatılır ve bunun herkes için bir uyarı ve ibret vesilesi olduğu vurgulanır. Aslında kıyamet gününün yaklaştığı, fakat zamanını Allah'tan başka kimsenin bilmediği ifade edilir (âyet: 27-58). Sûrenin son âyetlerinde Kur'an'ın vahiy ürünü olduğunu ortaya koyan başlangıçtaki konuya vurgu yapılarak müşriklere hitap edilir, onların bu ilâhî kelâm karşısında şaşkınlık veya lâubalilik göstermemeleri gerektiği anlatılır; müşrikler artık putlara değil Allah'a secde etmeye ve O'na tapınmaya çağrılır (âyet: 59-62).

Necm sûresinde ele alınan konular etkileyici ifadelerle insanların zihnine ve gönlüne yerleştirilir. Kaynakların belirttiğine göre bu sûre nüzûl sırasına göre içinde secde âyeti bulunan ilk sûredir. Hz. Peygamber sûreyi okurken son âyetindeki emir gereğince kendisi secde etmiş, okuyuşunu duyanlar da secde etmiştir (Buhârî, "Tefsîr", 53/4; Müslim, "Mesâcid", 105; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, VI, 445). Bazı tefsir kaynaklarında yer alan, Necm sûresini okuyan kimseye Mekke'de Muhammed'i tasdik veya inkâr eden her kişiye mukabil on sevap verileceğine dair hadisin (meselâ bk. Zemahşerî, IV, 35; Beyzâvî, IV, 211) mevzû olduğu kabul edilmiştir (Muhammed et-Trablusî, II, 722).

Necm sûresi üzerine yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Fevzi Efendi, Kudsiyyü'l-irfân fî tefsîri sûreti'n-Necm mine'l-Kur'ân (İstanbul 1304); Mustafa Abdülfettâh Ahmed Âmir, Sûretü'n-Necm: Tefsîr ve dirâse (Kahire 1415/1994);

Muhammed Ömer el-Mûrîtânî, el-Üsüsü'l-ʿaḳāʾidiyye ve't-teşrîʿiyye ve'l-aḫlâḳıyye kemâ tüṣavviruhâ sûretü'n-Necm (doktora tezi, 1403/1983, Câmiatü ümmi'l-kurâ [Mekke]).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ncm” md.; Buhârî, “Tefsîr”, 53/4; Müslim, “Mesâcid”, 105; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXVII, 77; Vâhidî, Esbâbü’n-nüzûl, Kahire 1379/1959, s. 226-227; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 27-35; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmiʿ li-aḥkâmi’l-Ḳurʾân, Beyrut 1408/1988, XVII, 55; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Beyrut 1410/1990, IV, 211; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, VI, 445; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 722; J. van Ess, “Vision and Ascension: Surat al-Najm and its Relationship with Muhammad’s Mi‘raj”, Journal of Qur’anic Studies, I/1, London 1999, s. 47-62; Mehmet Akif Koç, “53/Necm Sûresinin Tefsirinde Bazı Tarihî Sorunlar Üzerine”, İslâmiyât, VI/1, Ankara 2003, s. 165-171; Mahbûbe Müezzin, “Sûre-i Necm”, DMT, IX, 385.

M. Kâmil Yaşaroğlu

NECMEDDİN BAMMAT

(bk. BAMMAT, Necmeddin).

NECMEDDÎN-i DÂYE

(نجم الدين دايه)

Ebû Bekr Necmüddîn-i Dâye Abdullāh b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî (ö. 654/1256)

Kübrevî şeyhi, müfessir.

573'te (1177) Rey'de doğdu. Necmeddîn-i Râzî olarak da bilinir. Necmeddin adı mahlas olarak kullandığı "Necm / Necmâ" kelimesinden kaynaklanmakta, Dâye (sütanne) lakabı ise çok sayıda mürid yetiştirdiğine işaret etmektedir. Necmeddîn-i Dâye 599'da (1202) ilim tahsili için Rey'den ayrıldı. Ertesi yıl Mısır'da bulunduğu anlaşılmaktadır (Mirṣâdü'l-ʿibâd, s. 460). Oradan Hicaz'a geçti, hac dönüşü bir süre Bağdat'ta kaldı. Ardından Horasan bölgesine ve daha sonra Hârizm'e gitti. Hârizm'den Irak'a dönüp Bağdat'ı ve diğer şehirleri dolaştı, Azerbaycan'ı ziyaret etti. Özellikle hadis ve tefsir dersleri almak için tekrar Horasan'a döndü. Bir süre burada kaldıktan sonra Kübreviyye tarikatının pîri Necmeddîn-i Kübrâ'nın halkasına katılmak amacıyla Hârizm'e gitti. Necmeddîn-i Kübrâ onun tasavvufî eğitimiyle Mecdüddîn-i Bağdâdî'yi görevlendirdi. Hârizm'in Moğollar'ca istilâ edilmesinden önce veya Mecdüddîn-i Bağdâdî'nin Hârizmşah Alâeddin tarafından öldürülmesinin ardından Hârizm'den ayrılıp Rey'e döndü. Moğol tehlikesinin burayı da tehdit etmesi üzerine Hemedan'a geçti. Burada hem Moğol yağmasından uzak kalacak hem de Hârizm'i lekelediğini düşündüğü felsefecilerin baskısından kurtulup hürriyetine kavuşacaktı. Ancak kendisinin de itiraf ettiği gibi Rey'den ayrılarak ailesini Moğollar elinde ölüme terketmiş oldu (a.g.e., s. 19-20). Bir yıl Hemedan'da kaldıktan sonra Anadolu'ya hicret etmeyi uygun bulup Erbil ve Diyarbekir yoluyla Anadolu'ya geçti. Malatya'da Halife Nâsır-Lidînillâh'ın danışmanı Şeyh Şehâbeddin es-Sühreverdî ile tanıştı ve kendisinden Anadolu Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad'a sunulmak üzere bir tavsiye mektubu aldı. 618 Ramazanında (Kasım 1221) Kayseri'ye ulaştı. Ünlü eseri Mirṣâdü'l-ʿibâd'ı 620'de (1223) Sivas'ta Alâeddin Keykubad'a takdim etti. Abdurrahman-ı Câmî, onun Konya'da Mevlânâ

Celâleddîn-i Rûmî ve Sadreddin Konevî ile göRüştüğünü belirtir. Bu sırada akşam namazı vakti gelince imamlık yapan Necmeddin'in iki rek'atta da Kâfirûn sûresini okuduğu, Mevlânâ'nın Sadreddin'e, "Birini sizin için, birini bizim için okudu" diye şaka yaptığı şeklinde bir rivayeti nakleder (Nefeḥât, s. 465). Dâye, yaklaşık üç yıl Orta Anadolu'da kaldıktan sonra 621 (1224) yılında Mengücüklü Sultanı Alâeddin Dâvud Şah'ın hüküm sürdüğü Erzincan'a gitti. Mermûzât-ı Esedî der Mezmûrât-ı Dâvûdî adlı eserini burada onun adına kaleme aldı. Ancak Erzincan'da umduğu ilgiyi göremeyince Abbâsî halifeliğinin hizmetinde bulunmak üzere Anadolu'yu terkedip Bağdat'a gitti. 622'de (1225) Halife Zâhir-Biemrillâh tarafından Tebriz'e, Celâleddin Hârizmşah'a elçi olarak gönderildi. Bu yıllarda bir süre Tebriz'de ikamet eden Necmeddîn-i Dâye hayatının yaklaşık son otuz yıllık dönemini Bağdat'ta geçirdi. Baḥrü'l-ḥaḳāʾiḳ ve'l-meʿânî adlı tefsirini bu dönemde yazdı. 654'te (1256) burada vefat etti ve Şûnîziyye Kabristanı'nda Cüneyd-i Bağdâdî ile Serî es-Sakatî'nin mezarları yanına defnedildi. Kübreviyye tarikatı tarihinde önemli bir yeri olan Necmeddîn-i Dâye bir şeyh olarak tarikat ve irşad faaliyetiyle değil eserleriyle tanınmıştır. Dâye lakabı çok sayıda mürid yetiştirdiğine işaret etmekteyse de kaynaklarda sadece Deymûnî adlı bir müridinin adı geçmektedir.

Eserleri. 1. Mirṣâdü'l-ʿibâd mine'l-mebdeʾ ile'l-meʿâd. İran, Türkiye, Hindistan ve Orta Asya kütüphanelerinde çok sayıda nüshası bulunan eser mensur tasavvufî eserler içinde yaygın bir şekilde okunan kitaplardan biridir ve diğer Kübrevî müelliflerinin eserlerinden daha etkili olmuştur. Edebî ve tesirli bir Farsça ile yazılan Mirṣâdü'l-ʿibâd bir mukaddime ile beş bölümden meydana gelir. Yaratılış mertebeleri ve mertebelerin kökenleri, nübüvvet ve dinin farklı boyutları, tasavvuf âdâb ve erkânı, rüya ve müşâhedelerin, zikirden kaynaklanan ve ona eşlik eden nurun farklı renklerinin tahlili, insanın bâtınî sûreti, lâyıkıyla yapıldığında farklı iş ve mesleklerden kazanılan mânevî faydalar eserde ele alınan başlıca konular arasında zikredilebilir. Kitap, 825 (1422) yılında Karahisarlı Kāsım b. Muhammed tarafından İrşâdü'l-mürîd ile'l-Murâd adıyla Türkçe'ye tercüme edilip II. Murad'a ithaf edilmiştir. Çin müslümanlarının temel tasavvufî metinlerinden olan Mirṣâdü'l-ʿibâd'ı 1670'li yıllarda Wu Zixan on yıllık bir çalışma sonunda Çince'ye çevirmiştir. Guzihen Yaodao adıyla bilinen tercüme XX. yüzyıl başlarına kadar okunagelmiştir. Eseri Muhammed Emîn Riyâhî bir giriş ve incelemeyle birlikte neşretmiş (Tahran

1352 hş.; 1365 hş.), Hamid Algar The Path of God’s Bondsmen from Origin to Return adıyla İngilizce’ye tercüme etmiştir (New York 1982). 2. Baḥrü’l-ḥaḳāʾiḳ ve’l-meʿânî* fî tefsîri’s-sebʿi’l-mes̱ânî. Necmeddîn-i Dâye’nin, Anadolu’dan Bağdat’a dönmesinden sonraki uzun dönem içinde kaleme aldığı geniş hacimli bir tefsir olup ʿAynü’l-ḥayât ve et-Teʾvîlâtü’n-Necmiyye isimleriyle de anılır. Zâriyat sûresinin 18. âyetinde sona eren eser yine bir Kübrevî şeyhi olan Alâüddevle-i Simnânî tarafından tamamlanmıştır. Kur’an’ın zâhir ve bâtın anlamlarını meczeden, okuyucunun başka bir tefsire ihtiyaç duymayacağı bir tefsir yazmayı hedefleyen Necmeddîn-i Dâye’nin bu çalışması geniş çaplı etkisine rağmen henüz neşredilmemiştir. Bazı kaynaklarda Necmeddîn-i Kübrâ’ya ait olarak gösterilen eser üzerinde Mehmet Okuyan tarafından bir doktora tezi hazırlanmıştır (Necmüddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri, İstanbul 2001). 3. Mermûzât-ı Esedî der Mezmûrât-ı Dâvûdî. Müellifin Mengücüklü Sultanı Alâeddin Dâvud Şah’a ithaf ettiği eserin adındaki “Esedî” kendi nisbelerinden birine, “Dâvûdî” ise hem sultanın hem Dâvûd peygamberin adına işaret etmektedir. On bölümden meydana gelen kitabın ilk bölümünde kutsî hadis olarak rivayet edilen, “Ben gizli bir hazine idim” sözünün her kelimesi ayrı ayrı

şerhedilmiştir. Diğer bölümlerin her biri Hz. Dâvûd ile ilgili bir âyetle başlamaktadır. Mirṣâdü’l-ʿibâd’ın “özel bir edisyonu” niteliğinde olan Mermûzât’ta tasavvufî yorumlar özenle ayıklanmış, sultanın gücüne dair kısımlar genişletilmiştir. Eser Hermann Landolt’un İngilizce girişiyle birlikte Muhammed Rızâ Şefîî Kedkenî tarafından neşredilmiştir (Tahran 1352 hş.). 4. Menârâtü’s-sâʾirîn ve maḳāmâtü’ṭ-ṭâʾirîn. Müellifin hayatının muhtemelen son yıllarında yazdığı bu eser on bölümden meydana gelmekte olup Mirṣâdü’l-ʿibâd’ın Arapça bilmeyen okuyucular için yazılmış versiyonu niteliğindedir (nşr. Saîd Abdülfettâh, Kahire 1993). 5. Risâle-i ʿIşḳ u ʿAḳl. Harakānî’nin, “Sûfî mahlûk değildir” şeklindeki bir şathiyesinin şerhi olup Mirṣâdü’l-ʿibâd’dan önce yazıldığı tahmin edilmektedir. Miʿyârü’ṣ-ṣıdḳ fî miṣdâḳi’l-ʿışḳ adıyla da bilinir (nşr. Takī Tefaddulî, Tahran 1345 hş./1966). 6. Eşʿâr-ı Şeyẖ Necmüddîn Râzî. Dâye’nin eserlerinde geçen ve tezkirelerde yer alan şiirlerinden derlenmiştir (nşr. Mahmûd Müdebbirî, Tahran 1363 hş./1984). 7. Risâletü’ṭ-ṭuyûr. Necmeddîn-i Dâye, Rey şehrinde yaşanan zulmü anlattığı bu küçük risâleyi yaklaşık 590 (1194) yılında kaleme almıştır (nşr. Muhammed Emîn Riyâhî,

Tahran 1361 hş./1982). Necmeddîn-i Dâye'nin otuz fıkhî sorunun cevabını içeren Sirâcü'l-ḳulûb ve Ḥasretü'l-mülûk ve Tuḥfetü'l-Ḥabîb adlı iki risâlesi daha vardır (eserleri için ayrıca bk. Mirṣâdü'l-ʿibâd, neşredenin girişi, s. 50-55; Meier, XIV [1937], s. 30-39).

BİBLİYOGRAFYA

Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü'l-ʿibâd (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1352 hş., tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 13-59; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 671; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 111-113; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, IV, 136; Câmî, Nefeḥât, s. 465; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, IV, 169-170; Safâ, Edebiyyât, I, 168; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 140; Ma'sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 341-342; H. Corbin, L'homme de lumière dans le soufisme iranien, Paris 1971, s. 154-163; Süleyman Ateş, İşârî Tefsîr Okulu, Ankara 1974, s. 139; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1976, II, 393; Abdülhüseyin Zerrîn-kûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1336 hş., s. 105-108; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 330; F. Meier, "Stambuler Handschriften dreier persischer Mystiker: 'Ain al-quḍāt al-Hamadānī, Nağm ad-dīn al-Kubrā, Nağm ad-dīn ad-Dāja", Isl., XIV (1937), s. 30-39; H. Landolt, "Stufen der Gotteserkenntnis und das Lob der Torheit bei Najm-e Râzî", Erenos-Jahrbuch, XLVI (1977), s. 175-204; Derya Örs, "Necmuddin-i Râzî: Hayatı ve Eserleri", Nüsha, II/6 (2002), s. 19-34; Hamid Algar, "Nadjm al-Dīn Rāzī Dāya", EI² (İng.), VII, 870-871.

Mehmet Okuyan

NECMEDDİN el-GAZZÎ

(نجم الدين الغزّي)

Ebü'l-Mekârim (Ebü's-Suûd, Ebü'l-Mehâsin) Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî el-Gazzî ed-Dımaşkī (ö. 1061/1651)

Fıkıh, hadis ve biyografi âlimi.

13 Şâban 977'de (21 Ocak 1570) Dımaşk'ta doğdu. Gazze'den Dımaşk'a göç eden bir ulemâ ailesine mensuptur. İlk öğrenimine Dımaşk'ta babası Bedreddin el-Gazzî'nin yanında başladı. Yedi yaşında iken babası ölünce tahsiliyle annesi ilgilendi ve Zeynüddin Ömer b. Sultan, Şehâbeddin Ahmed b. Yûnus el-Îsâvî, Muhibbüddin b. Takıyyüddin diye bilinen Kadı Muhibbüddin Muhammed b. Ebû Bekir el-Ulvânî el-Hamevî, Osman el-Yemânî gibi âlimlerin derslerine devam etmesini sağladı. Necmeddin el-Gazzî 1001-1032 (1593-1623) yılları arasında Ba'lebek, Halep ve İstanbul gibi şehirleri ziyaret edip ulemâ ile göRüştü. Hac maksadıyla birkaç defa Hicaz'a gitti. 1025'te (1616) hocası Şehâbeddin el-Îsâvî'den sonra el-Medresetü'ş-Şâmiyye el-Berrâniyye'ye müderris tayin edildi. Emeviyye Camii'nde imamlık, ayrıca vâizlik ve müftülük gibi görevleri de ölümüne kadar sürdürdü. Rakiplerinin hasedi yüzünden müderrislikten azledildiyse de daha sonra tekrar görevine döndü. Bunun yanında Emeviyye Camii'nde Kubbetü'n-nesr'de ders vermeye başladı. 18 Cemâziyelâhir 1061'de (8 Haziran 1651) Dımaşk'ta vefat etti ve Şeyh Rislân (Arslan) ed-Dımaşkī Kabristanı'nda defnedildi. Dımaşklı birçok şair onun ölümü üzerine kasideler yazmış, Muhammed b. Yûsuf ed-Dımaşkī kasidesinin bir beytinde ölümüne tarih düşürmüştür. "Şeyhülislâm, hâfızü'l-asr, hâfızü'ş-Şâm, hâtimetü huffâzi'ş-Şâm, muhaddisü'ş-Şâm, muhaddisü'd-dünyâ" lakaplarıyla anılan Necmeddin el-Gazzî hadis ve fıkıhta devrinin önde gelen âlimlerinden olup zamanının Şâfiî'si diye kabul edilir. Tasavvufa ilgi duyduğu ve Suriye'de üç abdâldan biri olduğu kaydedilir (Muhibbî, IV, 199-200). Dinî ilimler yanında şiir, nahiv, edebiyat, tarih ve tıp gibi sahalarda da geniş bilgi sahibiydi. Öğrencileri arasında Kûrânî, İsmâil en-Nablusî, Abdülganî en-Nablusî, İbrâhim b. Mansûr el-Fettâl, Ahmed b.

Kemâleddin el-Bekrî, oğlu Suûdî b. Muhammed el-Gazzî, yeğeni Zeynelâbidîn b. Zekeriyyâ el-Gazzî, Abdurrahman b. Zeynelâbidîn el-Gazzî, Nakîbzâde Abdülkādir b. Yûsuf el-Halebî, torunu Abdülkerîm b. Suûdî, İbn Hamza Abdülkerîm b. Muhammed el-Hüseynî, Ebü'l-Mevâhib Muhammed b. Abdülbâkī ve İbn Hamza Muhammed b. Kemâleddin gibi âlimler bulunmaktadır.

Eserleri. Necmeddin el-Gazzî elliye yakın eser yazmışsa da bunların bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Başlıca eserleri şunlardır: 1. el-Kevâkibü's-sâ˒ire bi-menâḳıbi a˓yâni'l-mi˒eti'l-˓âşire. Gazzî eserin önsözünde, "Ümmetimden her asırda ileri gelenler bulunur" hadisi gereğince, yaşadığı X. (XVI.) yüzyılda da önemli şahsiyetler yetiştiğini, fakat bunlar Hakkında derli toplu bir eser bulunmadığını belirttikten sonra bu yüzyılda yaşamış şahsiyetlerin hal tercümesini içeren bir kitap yazmak için teşvik edildiğini, bu konuda

daha önce kaleme alınmış eser olarak sadece Şemseddin İbn Tolun el-Hanefî'nin et-Temettu˓ bi'l-iḳrân isimli kitabının bir parçasıyla yine onun Müfâkehetü'l-ẖillân adlı eserinin ilk iki cüzünü gördüğünü ve onun sadece, vefatlarına yetiştiği kimselerin vefat tarihini vermekle yetindiğini kaydetmektedir. Müellif el-Kevâkibü's-sâ˒ire'yi yazarken Suriye, Kahire ve Haremeyn bölgelerinde yetişen şahsiyetlerle ilgili bilgileri şifahî olarak derlemiş, Osmanlı devlet ricâlinin hal tercümelerini Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin eş-Şeḳā˒iḳu'n-nu˓mâniyye'siyle babası Bedreddin el-Gazzî'nin el-Meṭâli˓u'l-Bedriyye adlı seyahatnâmesinden özetlemiş, ayrıca kendisine ulaşan bazı bilgilerden, şahsî araştırmalarından da istifade etmiştir. Gazzî, X. (XVI.) yüzyılda hüküm süren bazı hükümdarların biyografilerini de eserine ilâve etmiş, Kutbüddin el-Mekkî'nin el-Berḳu'l-Yemânî fi'l-fetḥi'l-˓Os̱mânî'sinin Mekke ile ilgili kısımlarını değerlendirmiştir. Eserin kaynaklarından biri de Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî'nin Dürrü'l-ḥabeb fî târîẖi a˓yâni Ḥaleb'idir. Ancak Gazzî bu eserin gereksiz bilgilerle, nakkaş, tâcir, mugannî, mutrip, âşık, mimar gibi çeşitli kesimlerden pek çok kişinin hal tercümesiyle doldurulmuş olduğunu söyler. Nuaymî'nin el-˓Unvân fî żabṭi mevâlîd ve vefeyâti ehli'z-zamân ve Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ ile eṭ-Ṭabaḳātü'l-vüsṭâ adlı kitapları, Bedreddin el-Alâî el-Hanefî'nin 917-934 (1511-1528) yılları arasında meydana gelen Kahire ile ilgili hadiselere dair eserinin bir parçasıyla Şehâbeddin Ahmed b.

Muhammed el-Hımsî el-Hatîb eş-Şâfiî'nin önemli tarihî olayları ve vefat tarihlerini ihtiva eden muhtasar tarihinin bir bölümü de Gazzî'nin faydalandığı kaynaklar arasında zikredilebilir. 901-1000 (1495-1592) yılları arasında vefat edenlerin hal tercümesini içeren eser üç tabaka üzerine tertip edilmiş, her tabaka ricâli alfabetik olarak sıralanmış, bu arada Muhammed adını taşıyanlar öne alınmıştır. Gazzî hal tercümesini verdiği şahısların adını, lakabını ve künyesini zikretmiş, doğum ve ölüm tarihlerini tam olarak tesbite çalışmış, tesbit yapamadığı durumlarda tahminde bulunmuştur. Bu arada, diğer kaynaklarda verilen tarihlerin kendi kitabıyla uyuşmadığında kendisine itimat edilmesini, çünkü bu bilgileri güvenilir kişilerden elde ettiğini söylemektedir. Eser Cebrâil Süleyman Cebbûr tarafından tahkik edilerek yayımlanmış (I-III, Beyrut 1945, 1959, 1979), Cebbûr'un gözünden kaçan bazı hataları Muhammed Ahmed Dehmân tashih etmiştir (MMİADm., XXV [1950], s. 561). 2. İtḳānü mâ yaḥsünü mine (min beyâni)'l-aḫbâri'd-dâ᾿ire (el-eḥâdîs̱i'l-câriye) ʿale'l-elsün. Müellif eserini Bedreddin ez-Zerkeşî'nin el-Le᾿âli'l-mens̱ûre (et-Tez̠kire fi'l-eḥâdîs̱i'l-müştehire), Süyûtî'nin ed-Dürerü'l-müntes̱ire fi'l-eḥâdîs̱i'l-müştehire ve Şemseddin es-Sehâvî'nin el-Maḳāṣıdü'l-ḥasene adlı kitaplarından faydalanıp halk arasında meşhur olan diğer bazı hadisleri de ilâve etmek suretiyle ortaya koymuştur. İtḳān başta Aclûnî olmak üzere birçok müellifin ilgisini çekmiş ve kaynak olarak kullanılmıştır. Halîl b. Muhammed el-Arabî tarafından neşredilen eseri (I-II, Kahire 1415/1995) müellifin torunlarından Ahmed b. Abdülkerîm el-Âmirî el-Gazzî el-Ceddü'l-ḥas̱îs̱ fî beyâni mâ leyse bi-ḥadîs̱ adıyla ihtisar etmiştir (Riyad 1991). İbrâhim b. Süleyman b. Muhammed el-Cînînî de Gazzî'nin Süyûtî, Zerkeşî ve Sehâvî'ye eklediği hadisleri tesbit ederek Ziyâdât ʿale'l-Maḳāṣıdi'l-ḥasene ve'd-Düreri'l-müntes̱ire adlı eserinde toplamıştır (Zâhiriyye Ktp., nr. 8584). 3. Luṭfü (Latfü)'s-semer ve ḳaṭfü's̱-s̱emer min terâcimi aʿyâni'ṭ-ṭabaḳāti'l-ûlâ mine'l-ḳarni'l-hâdî ʿaşer. el-Kevâkibü's-sâ᾿ire'nin zeyli olup XI. (XVII.) yüzyılın önde gelen şahsiyetleri ve Suriye'nin meşhur simaları Hakkında bilgi içerir (nşr. Mahmûd eş-Şeyh, I-II, Dımaşk, ts.). 4. Şerḥu manẓûmeti Ḫaṣâ᾿iṣi'l-cumʿa (el-Le᾿âli'l-müctemiʿa, el-Fevâ᾿idü'l-müctemiʿa). Radıyyüddin Muhammed el-Gazzî'ye ait eserin manzum şerhidir (Zâhiriyye Ktp., nr. 5244 [müellif hattı]; Berlin Köniğlichen Bibliothek, nr. 3812). 5. Taḥbîrü'l-ʿibârât fî taḥrîri'l-imârât (Zâhiriyye Ktp., nr. 6636, 8579, 8997 [müellif hattı]). 6. Ḥüsnü't-tenebbüh li-mâ verede fi't-teşebbüh (et-Tenbîh fi't-teşbîh, et-Tenebbüh fi't-teşebbüh). Ahlâka dair yedi

ciltlik bir çalışmadır (Zâhiriyye Ktp., nr. 8586, 9030; Edeb, nr. 107-111). 7. Mevâhibü'r-raḥmân ʿalâ Miʾeti'l-meʿânî ve'l-beyân. Ebü'l-Velîd İbnü'ş-Şıhne'ye ait Elfiyye'nin belâgat bölümünün şerhidir (Hidiviyye Ktp., nr. 3540; Dârü'l-kütübi'l-Katariyye, nr. 993; Câmiatü Ümmi'l-kurâ, nr. 400). Necmeddin el-Gazzî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Bülġatü'l-vâcid fî tercemeti'ş-Şeyḫi'l-İslâm el-Vâlid, el-ʿİḳdü'l-manẓûm fî riḥleti'r-Rûm, Tuḥfetü'ṭ-ṭullâb, Mecâlis fî tefsîri sûreti'l-İsrâʾ, el-Hemʿu'l-hettân fî şerḥi ebyâti'l-cemʿi li'ş-Şeyḫ ʿAlvân, Minberü't-tevḥîd ve maẓharü't-tefrîd fî şerḥi cemʿi'l-cevheri'l-ferîd fî edebi'ṣ-ṣûfî ve'l-mürîd ve ʿAḳdü'n-niẓâm li-ʿiḳdi'l-kemâl (Luṭfü's-semer, neşredenin girişi, I, 104-121).

BİBLİYOGRAFYA

Necmeddin el-Gazzî, Luṭfü's-semer ve ḳaṭfü's̱-s̱emer (nşr. Mahmûd eş-Şeyh), Dımaşk, ts. (Vezâretü's-sekāfe ve'l-irşâd), neşredenin girişi, I, 11-211; a.mlf., İtḳānü mâ yaḥsünü mine'l-aḫbâri'd-dâʾire ʿale'l-elsün (nşr. Halîl b. Muhammed el-Arabî), Kahire 1415/1995, neşredenin girişi, s. 3-18; a.mlf., el-Kevâkibü's-sâʾire (nşr. Cebrâil Süleyman Cebbûr), Beyrut 1979, Mukaddime, I, 1-10; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, s. e-r; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, IV, 189-200; İbn Şâşû, Terâcimü baʿżı aʿyâni Dımaşḳ min ʿulemâʾihâ ve üdebâʾihâ, Beyrut 1886, s. 101-104; Brockelmann, GAL, II, 376; Suppl., II, 402; Îżâḥu'l-meknûn, II, 391-392; Salâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 319-320; Maʿa'l-mektebe, s. 104-105; Ömer Ferruh, Meʿâlimü'l-edebi'l-ʿArabî fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîs̱, Beyrut 1406/1986, II, 579-588; Abdulkarim Rafeq, "Social Groups, Identity and Loyalty and Historical Writing in Ottoman and Post-Ottoman Syria", Les Arabes et l'histoire créatrice (ed. D. Chevallier), Paris 1995, s. 83-84; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 351.

Cevat İzgi

NECMEDDİN İLGAZİ

(bk. İLGAZİ, Necmeddin).

NECMEDDÎN-i KÜBRÂ

(نجم الدين كبرى)

Ebü'l-Cennâb Necmüddîn-i Kübrâ Ahmed b. Ömer el-Hîvekî el-Hârizmî (ö. 618/1221)

Kübreviyye tarikatının kurucusu.

540'ta (1145) Hârizm'in Hîve şehrinde doğduğu kabul edilmekteyse de bu tarih kesin değildir. Moğollar'ın Hârizm'i işgali (618/1221) sırasında yaklaşık seksen yaşında olduğuna dair rivayetleri dikkate alarak bu tarih birkaç yıl ileriye götürülebilir. Onun Kübreviyye tarikatına adını veren Kübrâ lakabı, Kur'an'da haşir gününü simgeleyen "et-tâmmetü'l-kübrâ" (en-Nâziât 79/34) ifadesinin kısaltılmış şeklidir. Necmeddin adıyla birlikte bu lakabın ona üstün zekâsı ve giriştiği ilmî tartışmalarda kesinlikle galip gelmesi sebebiyle gençliğinde hocası tarafından verildiği kaydedilmektedir. Bazı müridlerinin ona "âyetullâhi'l-kübrâ" lakabını verdikleri de rivayet edilir. Müridlerini velâyet makamına erdirdiği için de "şeyh-i velî-tırâş" unvanıyla tanınmıştır.

Necmeddîn-i Kübrâ dinî eğitime önem veren ticaretle meşgul aile ortamında yetişti. Çocukluğunda kumaş dükkânlarını hırsızlardan korumak için dükkânda gece yalnız başına kaldığını, bu sırada aklını başından alan bazı hayaller gördüğünü anlatır (Fevâʾiḥu'l-cemâl, s. 51) Onun bu ifadelerinden, tasavvufa intisap ettiği dönemde sık sık karşılaştığı müşâhedelerin kökeninin hayatının ilk dönemlerine kadar uzandığı anlaşılmaktadır. Gençlik yıllarını Hârizm'de geçiren Necmeddîn-i Kübrâ daha sonra ilim tahsili için memleketinden ayrıldı. Nîşâbur'da Ebü'l-Meâlî Abdülmün'im b. Ebü'l-Berekât el-Ferâvî'den, Hemedan'da Ebü'l-Alâ el-Hemedânî ve Muhammed b. Ebû Süleyman el-Hemedânî'den, İsfahan'da Ebü'l-Mekârim Lebbân ve Ebû Ca'fer es-Saydalânî'den, Mekke'de Ebû Muhammed et-Tabbâh'tan, İskenderiye'de Ebû Tâhir es-Silefî'den hadis okudu. Fevâʾiḥu'l-cemâl adlı eserinde anlattığına göre İskenderiye'de iken rüyasında Hz. Peygamber kendisine "Ebü'l-Cennâb" (dünya ve âhiretten

kaçınan) künyesini vermiş, hadisle meşgul olduğu için onu övmüş ve gecelerini Kur'an okumaya ayırmasını tavsiye etmiştir.

Necmeddîn-i Kübrâ, otuz beş yaşına kadar ilim tahsilini sürdürdükten sonra intisap edebileceği bir şeyh aramaya koyuldu. Bu dönemde Dizfûl şehrinde iken hastalandı ve şehrin tanınmış sûfîlerinden İsmâil Kasrî'nin dergâhında misafir edildi. Şeyh gece yanına gelip kendisini semâ âyinine davet edince dervişlerin âyin sırasında çıkardığı seslerden rahatsız olmasına rağmen semâa katıldı ve bu sırada iyileştiğini farketti. Ertesi gün İsmâil el-Kasrî'ye intisap etti. Zâhir ilimleri alanındaki geniş bilgisinin onda kibre yol açabileceğini anlayan İsmâil Kasrî, onu terbiye ve irşad için Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin halifesi Ammâr-ı Yâsir el-Bitlisî'ye gönderdi. Ancak sükûnetini koruyamayıp kendini şeyhinden üstün görme hayaliyle tarikat âdâbına aykırı bazı davranışlarda bulunması üzerine Bitlisî ona Kahire'de olan Kâzerunlu Rûzbihân el-Vezzân el-Mısrî'nin yanına gitmesini emretti. Menkıbeye göre Necmeddin, Şeyh Rûzbihân'ı hankahında çok az miktarda bir su ile abdest alırken bulmuş, şeyh onun üzerine birkaç damla su serpmiş, Necmeddin bu birkaç damla suyu kulağında şiddetli bir yumruk darbesi olarak hissetmiş ve bilincini yitirmiştir. Mısır'a gitmesindeki amaç gerçekleşince bir sonraki sülûk aşaması için tekrar Ammâr Yâsir'in yanına dönmüştür. Daha sonraki nesillerce anlatılagelen bu menkıbe, Kübrevî silsilesinin önemli halkalarından Alâüddevle-i Simnânî tarafından rivayet edilmiş ve Simnânî'nin müridi İkbâl Sîstânî tarafından yazıya geçirilmiştir (Çihil Meclisi ʿAlâʾüddevle-i Simnânî, s. 227-230).

Kübrevî silsilesinin diğer önemli bir şeyhi olan Kemâleddîn-i Hârizmî'nin Necmeddîn-i Kübrâ'nın tasavvufa intisap ettikten sonraki ilk dönemi Hakkında verdiği bilgi yukarıdaki rivayetten oldukça farklıdır. Hârizmî'ye göre Necmeddin, İskenderiye'de hadis çalışmalarını tamamladıktan sonra Kahire'de Rûzbihân el-Vezzân'ın halkasına katılmış, onun terbiyesi altında çeşitli dönemlerde erbaîn çıkarmış, belli bir seviyeye ulaşınca şeyh onu kızıyla evlendirmiştir. İkinci çocuğunun doğumundan sonra Ferrâ el-Begavî'nin Meṣâbîḥu's-sünne'sini müellifin talebelerinden Umdetüddin Ebû Mansûr et-Tûsî'den okumak için Tebriz'e gitmiş, burada karşılaştığı meczup bir derviş olan Baba Ferec'in kendisini ilimle meşgul olmaktan caydırıp ona eski bir derviş elbisesi giydirmesi mânevî hayatında gelişme kaydetmesine vesile olmuştur. Hârizmî onun Ammâr Yâsir ve İsmâil el-

Kasrî tarafından irşad edildiğini, İsmâil el-Kasrî'nin ona sülûkünü tamamlamasının ardından Hârizm'e dönmesini emrettiğini söyler.

İkbâl Sîstânî ve Kemâleddîn-i Hârizmî rivayetlerinden hangisinin doğru olduğunu söylemek mümkün değilse de Fritz Meier, uzun bir tahkikten sonra İkbâl Sîstânî rivayetinin daha mâkul olduğu neticesine varmaktadır (Fevâʾiḥu'l-cemâl, neşredenin girişi, s. 14-40). Her iki rivayette Rûzbihân el-Mısrî, Ammâr Yâsir el-Bitlisî ve İsmâil el-Kasrî'nin adı geçtiğine göre Necmeddin'in bu üç şeyhle irtibatı olduğu muhakkaktır. Ancak Necmeddin eserlerinde sadece Ammâr Yâsir'in adını zikretmekte, onun gözetiminde çıkarmaya başladığı ilk erbaîni on gün sonra nasıl bıraktığını, bunun üzerine şeyhin kalan günleri tamamlaması için kendisini nasıl azarladığını anlatmaktadır (a.g.e., s. 59-60).

Necmeddîn-i Kübrâ, 580'de (1184) Hârizm'e döndükten sonra hayatını sayılarının altmış kadar olduğu kaydedilen müridlerin terbiyesine vakfetti. Mecdüddin el-Bağdâdî, Necmeddîn-i Dâye, Radıyyüddin Ali Lala, Sa'deddîn-i Hammûye, Cemâleddîn-i Cîlî, Baba Kemâl-i Cendî ve Seyfeddin-i Bâharzî önde gelen müridleri arasında zikredilir. Abdurrahman-ı Câmî'ye göre Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin babası Bahâeddin Veled de Necmeddîn-i Kübrâ'nın müridlerindendir (Nefeḥâtü'l-üns, s. 459). Ancak ne Bahâeddin Veled'in ne Mevlânâ'nın eserlerinde Necmeddîn-i Kübrâ'dan ima ile de olsa bahsedilmekte, ne de doktrin açısından onun görüşleri yer almaktadır. Benzer bir iddia da Ferîdüddin Attâr'ın Necmeddîn-i Kübrâ'nın mensuplarından olduğu hususudur. Buna karşılık onun tasavvuf aleyhtarı Fahreddin er-Râzî ile Hârizm'de göRüştüğü rivayeti gerçektir. Adını belirtmediği bir vezir tarafından ziyaret edildiğini söyleyen Necmeddîn-i Kübrâ'nın bir ifadesinden (Fevâʾiḥu'l-cemâl, s. 74) Hârizm sarayı ile iyi ilişkiler içinde olduğu anlaşılmaktadır. Başta gelen halifelerinden Mecdüddin el-Bağdâdî'nin kardeşi Bahâeddin'in Hârizmşah'ın sarayında olması da bu ilişkiyi onun temin ettiğini göstermektedir.

Necmeddîn-i Kübrâ, Moğollar'ın 618 (1221) yılında Hârizm'in merkezi Gürgenç'te gerçekleştirdikleri katliam sırasında öldü. Reşîdüddin Fazlullah'a göre (a.g.e., neşredenin girişi, s. 53). Cengiz Han, Necmeddin'e şehri terketmesi için izin vermiş, ancak o şehir yakılıp yıkılırken hayatının bağışlanmasını kabul edemeyeceğini söylemiştir. Yâfiî ise Necmeddîn-i

Kübrâ’nın katliamdan önce aralarında Sa‘deddîn-i Hammûye ve Radıyyüddin Ali Lala’nın da bulunduğu müridlerine şehri terketmelerini emrettiğini, ardından savaşa girip şehid olduğunu kaydeder (Mirʾâtü’l-cenân, IV, 41-42). Diğer bir rivayete göre Moğol saldırısını engellemek maksadıyla duasını talep etmeleri için müridlerini Buhara’ya Abdülhâlıḳ-ı Gucdüvânî’ye göndermiştir. Onun Gucdüvânî’ye hürmet ettiğini gösteren bu rivayet şüphesiz Gucdüvânî’nin Nakşibendî muakkiplerinin bu husustaki arzularını yansıtmaktadır.

Reşîdüddin’e göre katliamda ölenlerin çokluğundan dolayı Necmeddîn-i Kübrâ’nın cesedi bulunamamıştır. Yâfiî ise cesedin bulunduğunu ve enkaz haline gelen hankahına defnedildiğini söyler (Fevâʾiḥu’l-cemâl, neşredenin girişi, s. 53; Yâfiî, IV, 42). Gürgenç’in (Köhne Ürgenç) dışında Necmeddîn-i Kübrâ’ya atfedilen bir kabir ve onun adına tesis edilmiş bir zâviye günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. İbn Battûta 732’de (1332) Hârizm’i ziyareti es-nasında türbeden bahseder ve zâviyede yolculara yemek dağıtıldığını söyler. Rus arkeologu A. Y. Yakubovski 1929 yılında, araştırmaları sonucunda türbenin 1321-1333 yılları arasında ayakta olduğu kanaatine vardığını belirtir. Şifahî geleneğe göre türbe Timur tarafından yaptırılmıştır. Bu rivayet Timur’un türbeyi tamir ettirmesi ve genişletmesiyle ilgili olmalıdır. Türbe XIX. yüzyılda Hîve Hanı

Muhammed Emin Han tarafından onarılmıştır. Kaçar bürokrat ve edebiyatçısı Rızâ Kulı Han Hidâyet diplomatik bir görevle Hârizm’e gittiğinde türbeyi ziyaret etmiş ve o dönemdeki durumu Hakkında bilgi vermiştir. Sovyet devrinde ziyaretçisi azalmakla birlikte türbe XIX. yüzyıldan bu yana ilgi odağı olmaya devam etmektedir.

Eserleri. 1. el-Uṣûlü’l-ʿaşere. Necmeddîn-i Kübrâ’nın en tanınmış ve en etkili eseri olup Aḳrebü’ṭ-ṭuruḳ adıyla da bilinir. Kitap seyrü sülûkün üç mertebesiyle başlar. İlk mertebe muâmelât ehlinin (zâhirî amelleri ifa edenlerin), ikinci mertebe mücâhede ve riyâzet ehlinin, üçüncü mertebe Allah’a doğru mânen seyrü sefer edenlerin yoludur. Allah’a en yakın yol (akrebü’t-turuk) bu üçüncüsüdür. Üç mertebenin açıklanmasını on ilkenin (tövbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, devamlı zikir, teveccüh, sabır, murâkabe, rıza) izahı takip eder. Emîr-i Kebîr Ali Hemedânî tarafından Risâle-i Dih Ḳāʿide adıyla Farsça’ya tercüme edilen eseri M. Molé

(Ferheng-i Îrân-zemîn, VI, Tahran 1937, s. 38-66) ve Aḳrebü’ṭ-ṭuruḳ ilallāh adıyla Ali Rızâ Şerîf Muhsinî (Tahran 1362 hş./1983, Kemâleddîn-i Hârizmî’nin şerhiyle birlikte) yayımlamıştır. Kitabı Abdülgafûr-i Lârî ile (nşr. Necîb Mâyil-i Herevî, Tahran 1363 hş./1984) Kemâleddîn-i Hârizmî Farsça, İsmâil Hakkı Bursevî Türkçe (nşr. Mustafa Kara, Tasavvufî Hayat içinde, İstanbul 1980, s. 33-70) olarak şerhetmiştir. 2. Risâle ile’l-hâʾimi’l-ḫâʾif min levmeti’l-lâʾim. Necmeddîn-i Kübrâ, el-Uṣûlü’l-ʿaşere gibi on bölüme ayırdığı bu eserin baş tarafında zâhir ve bâtın temizliği yapılmadan rabbânî huzura çıkılamayacağını, bunun da on hususa (tahâret, halvet, devamlı susma, devamlı oruç tutma, devamlı zikir, teslimiyet, hatıra bir şey getirmeme, kalbi şeyhe bağlama, mecburiyet halinde uyuma, yemede ve içmede orta yolu izleme) riayet etmekle mümkün olabileceğini belirttikten sonra bu hususları açıklamaktadır. Müellif eserini es-Sâʾir ile’s-sâtiri’l-vâcidi’l-mâcid adıyla Farsça’ya çevirmiş (nşr. Mesʿûd Kāsımî, Tahran 1361 hş./1982), risâle Türkçe’ye de tercüme edilmiştir (trc. Mustafa Kara, Tasavvufî Hayat içinde, s. 73-90). 3. Âdâbü’ṣ-ṣûfiyye. Tasavvuf âdâbına dair konuların yedi bölümde (hırka giyme, oturma, kalkma, hankaha giriş, misafiri karşılama, semâa katılma, sefer) ele alındığı eserin muhtevası Ebü’n-Necîb es-Sühreverdî’nin Âdâbü’l-mürîdîn’ini ve diğer sûfî âdâb kitaplarını hatırlatır niteliktedir (nşr. Mesʿûd Kāsımî, Tahran 1361 hş./1983). 4. Fevâʾiḥu’l-cemâl ve fevâtiḥu’l-celâl. Necmeddîn-i Kübrâ’nın Batılı araştırmacılarca en çok tanınan eseridir. Müellif bu eserinde şahsî his ve müşâhedelerine ağırlık vererek gaybet halindeki tesbitlerini kaleme almış, düşüncelerini aktarmıştır. Mücâhede, müşâhede makamı ve bu makamda vücut, nefis ve şeytan arasındaki farklar, zikir ateşiyle şeytan ateşi arasındaki fark ve hâtır-ı Hak ile hâtır-ı nefs farkı, kuldan mükellefliğin düşüp düşmemesi, istiğfar ve nefis gibi konuları anlattıktan sonra müşâhede konusuna dönen Necmeddîn-i Kübrâ müşâhedeyi ednâ ve aʿlâ olmak üzere ikiye ayırmış, gayb âleminde yeryüzünde örneği bulunan varlıklarla ilgili müşâhedelere ednâ, semavî varlıklarla ilgili müşâhedelere aʿlâ adını vermiştir. Ona göre gaybet halinde iken müşâhede edilen gökyüzü dünya gözüyle görülen gökyüzü değildir. Gayb âleminde daha latif, daha yeşil, daha saf ve parlak nice gök vardır. Ardından Necmeddîn-i Kübrâ müşâhedeler konusunda özgün yorumlarda bulunur. Meselâ sağanak halindeki yağmuru müşâhede ilâhî rahmetin nüzûlüne işaret eder. Nurlar iki kısımdır, biri kalpten yükselir, diğeri arştan iner. Vücut kalp ile arş arasında perdedir. Kalp ile arş arasındaki bu perde kalktığında kalpten arşa bir kapı

açılır, her iki nur birbirine özlem duyar ve yükselen nurla inen nurlar birleşir, Kur'an'ın ifadesiyle "nur üzerine nur" olur (en-Nûr 24/35). Nurlar yeşil, kırmızı, sarı, mavi gibi renklerde görülür. Bunlar aynı zamanda mânalardır. Meselâ yeşil nur kalbin diriliğine, sarı hastalığa işarettir. Eserde ayrıca istiğrak, fenâ, aşk, vakt, semâ, raks, humûd-cümûd, velîliğin alâmetleri gibi konulara yer verilmiştir. Tasavvuf tarihinin en orijinal eserlerinden biri olan Fevâʾiḥu'l-cemâl F. Meier tarafından geniş bir incelemeyle birlikte neşredilmiştir (bk. bibl.). Eser Türkçe'ye (trc. Mustafa Kara, Tasavvufî Hayat içinde, s. 93-161) ve Fransızca'ya (trc. Paul Ballanfat, Les eclasions de la beauté et les parfums de la majesté, Nimes 2002) tercüme edilmiştir. Kaynaklarda Necmeddîn-i Kübrâ'ya atfedilen ʿAynü'l-ḥayât isimli tefsir müridi Necmeddîn-i Dâye'nin Baḥrü'l-ḥaḳāʾiḳ ve'l-meʿânî adlı eseridir. Karışıklık Kübrâ ve Dâye'nin aynı adı taşımalarından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte onun hayatının son dönemlerinde tefsirle meşgul olduğu kaydedilmektedir. Necmeddîn-i Kübrâ'ya ayrıca rubâîler nisbet edilmekteyse de bunların bir kısmının ona ait olması mümkün görünmektedir (diğer eserleri için bk. Meier, XXIV [1937], s. 9-30).

BİBLİYOGRAFYA

Necmeddîn-i Kübrâ, Fevâʾiḥu'l-cemâl ve fevâtiḥu'l-celâl (nşr. F. Meier), Wiesbaden 1957, s. 1-94, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 1-299; Shaikh Nazhmiddin Kubro: Maqolalar (nşr. Erkin Jusupov), Tashkent 1995; Maḳāmât-ı ʿAbdülḫâliḳ Ġucdüvânî ve ʿÂrif-i Rîvgerî (nşr. Saîd Nefîsî, Ferheng-i Îrân-zemîn, II [1333 hş./1954] içinde), s. 1-18; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, IV, 41-42; İbn Battûtâ, er-Riḥle (nşr. Kerem el-Bustânî), Beyrut 1384/1964, I, 360; Abdurrahman-ı Câmî, Nefeḥâtü'l-üns (nşr. Mahmûd Abîdî), Tahran 1370 hş./1991, s. 459; Y. E. Bertel's, Sufizm i Sufiiskaya Literatura, Moscow 1965, s. 324-328; Menûçihr Muhsin, Taḥḳīḳ der Aḥvâl ü Âs̱âr-ı Necmüddîn-i Kübrâ, Tahran 1346 hş./1967; G. P. Snesarev, Relikty domusul'manskikh Verovanii i obryadov u Uzbekov Khorezma, Moscow 1969; Süleyman Ateş, İşârî Tefsîr Okulu, Ankara 1974, s. 139-160; İkbâl Sîstânî, Çihil Meclisi ʿAlâʾüddevle-i Simnânî (nşr. Abdürrefîʿ Hakīkat),

Tahran 1979; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1362 hş., s. 81-118, 358-361; Franklin D. Lewis, Rumi, Past and Present, East and West: The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Din Rumi, Oxford 2000; P. Ballanfat, La pratique du soufisme: Quatorze petits traitès de Najm al-Dīn Kubra, Nimes 2002; F. Meier, "Stambuler Handschriften dreier persischer Mystiker", Isl., XXIV (1937), s. 1-42; M. Molé, "Traités mineurs", AIsl., IV (1963), s. 1-78; T. Izutsu, "The Theophanic Ego in Sufism: An Analysis of the Sufi Psychology of Najm ad-dīn Kubra", Sophia Perennis, IV/1 (1978), s. 23-42; Hamid Algar, "Kubrā, Nadjm al-Dīn", EI² (İng.), V, 300-301; a.mlf., "Bahrü'l-hakāik ve'l-meânî", DİA, IV, 515-516.

Hamid Algar

Kübreviyye.

Orta Asya kökenli üç büyük tarikattan biri olan Kübreviyye'nin (diğerleri Yeseviyye, Hâcegân) kuruluşunu Necmeddîn-i Kübrâ'nın 580 (1184) yılında Hârizm'e dönüşüyle başlatmak mümkündür. Bu tarihle vefat tarihi (618/1221) arasında geçen otuz sekiz yıllık sürede velâyet mertebesine ermiş altmışa yakın halife yetiştiren ve bu sebeple "şeyh-i velî-tırâş" unvanıyla anılan Necmeddîn-i Kübrâ'nın ve kendisinden sonra halifelerinin yoğun irşad faaliyetleri sonucu tarikat, XIII ve XIV. yüzyıllarda Orta Asya'dan Hindistan ve Irak'a kadar geniş bir alanda yaygınlık kazanmıştır. Necmeddîn-i Kübrâ'nın tarikat silsilesi, şeyhi Ammâr Yâsir el-Bitlisî ve Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî vasıtasıyla Ma'rûf-i Kerhî'ye, ondan da imam Ali er-Rızâ yoluyla Hz. Ali'ye ulaşır. Ammâr-ı Yâsir, Sühreverdiyye'nin pîri Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin halifesi olduğuna göre Kübreviyye, Sühreverdiyye tarikatının bir kolu olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte Necmeddîn-i Kübrâ'nın Mısır'dan Hârizm'e dönmesiyle ortaya çıkan coğrafya farklılığı ve tasavvufî vurgularındaki özgün tercihleri sebebiyle Kübreviyye yeni ve müstakil bir

tarikat niteliği kazanmıştır. Bazı kaynaklar ise Necmeddîn-i Kübrâ'nın silsilesini İsmâil el-Kasrî'ye dayandırır. Bu silsile de Abdülvâhid b. Zeyd ve Kümeyl b. Ziyâd vasıtasıyla Hz. Ali'ye ulaşır (Zebîdî, İtḥâfü'l-aṣfiyâ˒, s. 253).

Bir tarikat silsilesinin oluşması, tarikata adını veren pîrin görüşlerinin silsileyi sürdüren bütün tarikat mensuplarınca kesin ve bağlayıcı olarak kabul edildiği şeklinde anlaşılmamalıdır. Bu durum özellikle çeşitli kollara ayrılan Kübreviyye için söz konusudur. Silsilesi Necmeddîn-i Kübrâ'ya dayanmakla birlikte kendine mahsus bir tarikat anlayışı olan ve mensupları tarafından pîr kabul edilen bir şeyhin adına tarikat nisbet edilmesi ana tarikat olan Kübreviyye'nin kollarını arttırmıştır. Necmeddîn-i Kübrâ'nın müşâhedelerini tahlil etmeye yönelik ilgisi, tarikatın temel bir özelliği olarak başta Necmeddîn-i Dâye ve Alâüddevle-i Simnânî olmak üzere sonraki Kübrevîler tarafından sürdürülmüştür. Öte yandan Necmeddin'in eserlerinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine hiçbir atıfta bulunmamasına rağmen İbnü'l-Arabî'ye ilgi duyulması onun halife ve takipçilerinin ayırıcı özelliği olmuştur. Benzer şekilde on iki imama gösterilen büyük saygı ve itibar birkaç nesil sonra bazı Kübrevîler'i Şiî olmaya sevketmiştir. Sonraki dönemlerde kendisini Şiîlik ile uzlaştırma çabalarına rağmen Necmeddîn-i Kübrâ kesinlikle Sünnî'dir.

Kübreviyye'nin tarih ve doktrin açısından gelişimini anlamak için öncelikle Necmeddîn-i Kübrâ'nın yetiştirdiği, ancak tarikatın sürdürülmesi noktasında hiçbirine özel bir işarette bulunmadığı Mecdüddîn-i Bağdâdî ve Necmeddîn-i Dâye gibi halifeleriyle onların eserleri ve düşünceleri üzerinde durmak gerekir. Bunlardan, Hârizm yakınlarındaki Bağdat köyünde doğduğu için Bağdâdî nisbesiyle anılan Mecdüddin zengin, eğitimli ve sarayla ilişkileri olan bir ailenin çocuğudur. Necmeddîn-i Kübrâ'ya intisabından önce Sultan Alâeddin Muhammed Hârizmşah'ın özel hizmetinde bulunan Mecdüddin'in sultanın dul annesiyle gizlice evlendiği, bu sebeple sultanın onu suya atarak boğdurduğu rivayet edilir. Bu konuda birbiriyle çelişen başka rivayetler de bulunmaktadır. Bu rivayetlerin ortak noktası onun saray eşrafından bir kadınla gizli ilişki içinde olduğudur. Sarayın tepkisinin diğer bazı Kübrevîler'in kin ve hasediyle birleşmesi Mecdüddin'in ölümüne sebep olmuştur. Onun Necmeddîn-i Kübrâ Hakkında, "Şeyhimiz deniz kenarında bir kuştu, terbiye kanatlarını müridlerinin üzerine örtmüştü, müridleri yumurtanın kabuğunu kırıp denize daldılar, o kıyıda kaldı" dediği, bu söz üzerine şeyhin serzenişte bulunarak "Deryada ölsün" dediği ve daha sonra başına böyle bir hadisenin geldiği, Necmeddîn-i Kübrâ'nın Mecdüddin'in öldürülmesinden dolayı

Hârizmşah'a kızdığı, pişman olduğunu söylemesine rağmen onu affetmediği ve bu hadiseden dolayı Hârizm'in bütünüyle yakılıp yıkılacağını kendisine haber verdiği rivayet edilir (Abdurrahman-ı Câmî, s. 427-431). Tuḥfetü'l-berere fi'l-mesâʾili'l-ʿaşere başta olmak üzere çeşitli Farsça risâlelerin müellifi olan Mecdüddîn-i Bağdâdî şeyhinden önce vefat ettiği için tarikatın silsilesinde yer almamaktadır. Ancak bazı Kübrevî kaynaklarında Necmeddîn-i Kübrâ ile Radıyyüddin Ali Lala arasında zikredilerek silsileye dahil edilmektedir. Necmeddîn-i Kübrâ'nın, Mirṣâdü'l-ʿibâd adlı eseri ve Baḥrü'l-ḥaḳāʾiḳ adlı tefsiriyle tanınan halifesi Necmeddîn-i Dâye'nin de tarikatı sürdürme açısından etkin bir rolü bulunmamaktadır. "Aynüzzamân" lakabını verdiği Cemâleddîn-i Cîlî Hakkında yeterli bilgi yoktur. Câmî onun Kazvin'e yerleştiğini kaydeder.

En etkili halifelerinden olan Sa'deddîn-i Hammûye, Şam'da ikameti esnasında "sonsuz okyanus" diye tanımladığı Muhyiddin İbnül'l-Arabî ile sohbette bulunmuş, İbnü'l-Arabî ona "tükenmez hazine" diyerek iltifat etmiştir. Sadreddin Konevî ile de tanışan Sa'deddîn-i Hammûye, Kübrevîliği İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesiyle buluşturan ilk Kübrevî şeyhidir. İlk dönem Kübrevîler'i arasında onun dışında bu düşünceye eğilim yok denecek kadar azdır. Sa'deddîn-i Hammûye'nin önemli taraflarından biri de nübüvvet-velâyet ilişkisine dair görüşleridir. Hammûye'ye göre her peygamber kendine has bir velâyet yönüne sahiptir. Peygamber Allah'a yönelik tavrıyla velî, insana yönelik tavrıyla nebîdir ve nebînin velâyeti nübüvvetinden üstündür. Nebî kelimesinin ilk harfi olan "nûn"un bir kelime olarak yazılması halinde başındaki ve sonundaki "nûn" harflerini velî kelimesinin ilk harfi olan "vâv"ın birleştirdiğini, bunun da velâyetin nübüvvetten üstün olduğunu gösterdiğini söyleyen Sa'deddin'e göre velâyet nübüvvetin nihayetinde başlamaktadır. Dolayısıyla evliyanın bâtınî hakikatlerini izharı, ancak nübüvvetin son peygamber Hz. Muhammed ile mühürlenmesinden sonra başlayabilir. Bu görüş diğer bir Kübrevî şeyhi olan Alâüddevle-i Simnânî tarafından da ifade edilmiştir. Ona göre Ehl-i beyt'ten sadece on iki imam velî olarak nitelenebilir. On ikinci imam beklenen mehdîdir ve hâtemü'l-evliyâdır. Mehdîliğini ilân etmek üzere geri dönmesinin gerçekleşmesine az bir zaman kalmıştır (el-Miṣbâḥ fi't-taṣavvuf, s. 100-102). Bu tür fikirler bazan Hammûye'nin Şiî kabul edilmesine yol açmış ve onun Hakkında, sonraki dönemlerde bazı Kübrevîler'in de benimseyeceği Şiîliğin ilk izlerinin görüldüğü "erken Şiî"

tanımlaması yapılmıştır. Aslında Hammûye'nin velâyet ve on iki imam tasavvurunda Şiîliği çağrıştıracak bir taraf bulunmamaktadır. Onun on iki imam anlayışı sûfî perspektifli bir kutsal tarih anlayışını temellendirme girişiminden ibarettir. Özellikle on ikinci imama hâtemü'l-evliyâ demesi İbnü'l-Arabî terminolojisinden uyarlanmış bir kavramdır.

Abdurrahman-ı Câmî, Hammûye'nin eserlerinin sırlı ifadeler, zor kelimeler, rakam, şekil ve devirler ihtiva ettiğini, basiret gözü ve keşif nuruyla açılmayan akıl ve fikrin bunları idrak edemeyeceğini söyler (Nefeḥâtü'l-üns, s. 431). Onun el-Misbâḥ fi't-taṣavvuf'u çeşitli isimlerin, terimlerin, dinî ve dünyevî varlıkların, hepsinin ötesinde Arap harflerinin, harfleri birbirinden ayıran noktaların yorumunu içermektedir. Bu açıdan eser Hurûfîliğin kaynaklarından biri olarak değerlendirilebilir.

Sa'deddîn-i Hammûye, Bahrâbâd'daki hankahına oğlu Sadreddin İbrâhim'i halife tayin etmiştir. Babası gibi çok geniş bir coğrafyada özellikle hadis tahsili için seyahatlerde bulunan Sadreddin, İlhanlı iktidarıyla ilişki kurmuş, meşhur tarihçi Atâ Melik el-Cüveynî'nin kızıyla evlenmiş, Gāzân Han'ın Müslümanlığı seçmesinde etkili olmuştur. Gāzân Han'ın ihtidâ töreninden sonra Bağdat yoluyla hacca giden Sadreddin dönüşte Şam'da bir süre kalarak hadis tahsiline devam etmiş, ardından memleketi Bahrâbâd'a dönüp irşad faaliyetini sürdürmüştür. Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'e dair hadisleri içeren Ferâ᾿iżü's-simṭeyn adlı bir eseri olduğu kaydedilmektedir.

Hammûye'nin oğlundan daha meşhur halifesi Azîz Nesefî gençliğinde İslâmî ilimlerin yanı sıra eczacılık tahsil etmiş, felsefeye eğilimi tasavvufî eserlerine farklı bir renk katmıştır. Sa'deddîn-i Hammûye'ye Bahrâbâd'da yaklaşık 641 (1243-44) yılında intisap etmiş, ancak onun yanında uzun süre kalmayıp Buhara'ya dönmüş, şeyhi onu on yıl sonra Buhara'da ziyaret etmiştir. Abaka Han, Buhara'nın yıkılmasını

ve halkın kılıçtan geçirilmesini emrettiğinde (671/1273) Buhara'dan kaçıp önce Hammûye'nin Bahrâbâd'daki hankahına, ardından İsfahan'a ve Şîraz'a gitmiş, Şîraz'da İbn Hafîf'in türbesinde riyâzette bulunduktan sonra Eberkûh ve Kirman'a seyahat etmiştir. 700 (1300) yılından biraz önce veya bu tarihte ölmüştür. Nesefî'nin eserleri şeyhi Hammûye'nin eserlerine göre daha kolay anlaşılır niteliktedir. Keşfü'l-ḥaḳā᾿iḳ adlı kitabının hemen

başında 10 Cemâziyelevvel 680’de (27 Ağustos 1281) bir rüya gördüğünü, bu rüyada Hz. Peygamber’in kendisine, “Hammûye’nin 400 kitapta anlattığını sen on risâlede özetledin; o konuları izah etmeyip sırlarken sen ifşa edip genişlettin. Hammûye bir ahmağın sana saldırıda bulunacağından korkmaktadır” dediğini kaydeder. Ayrıca 699 (1299) yılına kadar Keşfü’l-ḥaḳāʾiḳ’ı ifşa etmekten sakınırsa kendisine herhangi bir kötülüğün dokunmayacağının ve bütün medreselerde bu kitabın okutulacağının bildirildiğini söyler. Keşfü’l-ḥaḳāʾiḳ’ta bâtınî hakikatleri, sâhibüzzamân ve hâtemü’l-evliyâ olan on ikinci imamın zuhurunu anlatan Nesefî, Maḳṣad-ı Aḳṣâ adlı eserinde sâhibüzzamân zuhur ettiğinde medreselerde zâhirî ilim tahsilinin sona erip hakikatlerin ortaya çıkacağını kaydeder. Bu keşfiyle Eberkûh’ta gördüğü rüya arasında irtibat kurularak Nesefî’nin sâhibüzzamânın 700 (1300) yılında ortaya çıkacağı ve Keşfü’l-ḥaḳāʾiḳ’ın bu konuda bir rol oynayacağı beklentisi içinde olduğu söylenebilir. Nesefî de şeyhi gibi hâtemü’l-evliyâyı sâhibü’z-zamân ile aynîleştirir. Bu düşünce velâyet ve nübüvvet öğretisiyle bağlantılıdır. Nesefî’nin velâyet anlayışı on iki imam Şiîliği’ne yakındır ve İbnü’l-Arabî terminolojisinin rengiyle boyanmıştır. Bu görüşünden dolayı Nûrullah Şüsterî onun Şiî olduğunu ileri sürer. Ancak Nesefî’nin düşüncelerinin yanlış kavrandığı söylenebilir. İkisi Sünnî, biri Şiî üç âlimin mezhep farkları konusundaki düşüncelerini değerlendiren Nesefî’ye göre bu hususta Şiî ve Sünnî ulemâsı aynı seviyededir. Nesefî şahısların belli bir mezhebe uymalarının ferdî tahkik değil, taklid neticesi olduğuna dikkat çekerek bütün mezheplerin ittifakla kabul ettiği ve bütün insanların hoşgördüğü davranışlara sarılmayı tavsiye eder (Keşfü’l-ḥaḳāʾiḳ, s. 27-29). Bu da onun Şîa’yı desteklemediğinin bir göstergesidir. Bununla birlikte icmâ konusunda bazı sınırlamalar getirerek icmâı evliyaya, özellikle Ehl-i beyt imamlarına tahsis eder (a.g.e., s. 4). İsmâilîler ve özellikle Bedahşan İsmâilîleri, Nesefî’nin İsmâilî olduğuna dair Keşfü’l-ḥaḳāʾiḳ’ta bazı deliller bulunduğunu ileri sürmüşlerdir (Ivanow, s. 99). Halbuki Nesefî’nin hiçbir eserinde, yaşadığı dönemde mevcut olduğu şekliyle İsmâilîliğin farkında olduğunu gösteren bir işaret yoktur; sadece Maḳsad-ı Aḳṣâ’nın bir yerinde (s. 246-247) sâhibüzzamânın kurtuluşun ta kendisi olduğunu, İslâm’ın, imanın, namazın, orucun ve haccın bâtınî hakikatleri zuhur ettiğinde bunların hâricî sûretlerinin zâil olacağını ileri sürer. Bu ifadelerle İsmâilî görüşler arasında bazı benzer noktaların bulunduğu söylenebilir. Nesefî’nin öncelikli ilgisi, temel konu ve kavramlara dair öz tartışmalar üretmek ve bunu kolay anlaşılır bir dille

gerçekleştirmektir. Onun Kitâbü'l-İnsâni'l-kâmil'i dinin geleneksel üç aşamasını (şeriat, tarikat, hakikat) ayrıntılı biçimde anlatan bir giriş ihtiva eder. Girişi takip eden yirmi iki risâlenin temel konuları insanın tabiatı ve yaratılışı, tevhid mertebeleri, âhiret ahvâli, seyrü sülûk, âlem-i suğrâ (insan), âlem-i kübrâ (kâinat), yaratılışın mertebeleri, kalem gibi semavî varlıkların mahiyeti, vahiy-ilham ve rüyalar arasındaki farklılıklardır. Aynı konular dokuz bölümde tasnif edilen Keşfü'l-ḥaḳāʾiḳ'ta ve Zübdetü'l-ḥaḳāʾiḳ'ta da vardır. Âlem-i suğrâ-âlem-i kübrâ meselesine dair Zübdetü'l-ḥaḳāʾiḳ'ta iki geniş bölüm yer almakta olup bu bölümlerin kaynağı henüz yayımlanmamış olan Mebdeʾ ve meʿâd risâlesidir. Nesefî'nin Maḳṣad-ı Aḳṣâ'sı, bir Avrupa diline çevrilen ilk tasavvufî mensur metin olması bakımından önemlidir. Eserin Türkçe açıklamalara dayalı Latince tercümesi Köln'de 1665'te yayımlanmıştır.

Necmeddîn-i Kübrâ'nın bir diğer halifesi bir Türk olan veya Türk çevrelerinde faaliyet gösteren Baba Kemâl-i Cendî, Hârizm'de doğmuş ve yetişmiştir. İsmindeki "Baba" lakabı Necmeddin-i Kübrâ'nın halifelerince pek kullanılmayan bir lakaptır. Cendî'nin Türkmenler arasında "Şeyh Baba" diye meşhur olduğu rivayet edilir (DeWeese, LXXI/1 [1994], s. 67). Necmeddîn-i Dâye, Radıyyüddin Ali Lala ve Saʻdeddîn-i Hammûye, Moğol saldırıları karşısında batıya doğru göç ederken Baba Kemâl-i Cendî, Hârizm'in düşmesinden kısa bir süre önce fırtınanın merkezi Cend'e göç etmiştir. Pek sağlam olmayan bir tahmine göre Moğollar arasına Necmeddîn-i Kübrâ tarafından casus olarak gönderilmiştir (a.g.e., s. 76-79). Baba Kemal'in müridlerinden Kâşgarlı Kemâleddin Muzafferî'den sonra Türkistan'ın Yesi şehri müftüsü Mecdüddin Ahmed Mevlânâ halife olmuş ve kendisinden iki Kübrevî kolu çıkmıştır. Birinci kol Bahâeddin Kübrevî, Dânişmend Muhammed Mevlânâ (Ahmed Mevlânâ'nın kardeşi), Ebü'l-Fütûh b. Bahâeddin, Ebü'l-Vefâ-yi Hârizmî vasıtasıyla Kemâleddîn-i Hârizmî'ye ulaşır. Bu silsiledeki son iki isim daha meşhur olmuştur. "Pîr-i ferişte" lakabıyla tanınan Ebü'l-Vefâ-yi Hârizmî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'den etkilenerek bazı beyitler inşad etmiştir. Ebü'l-Vefâ'nın halifesi Kemâleddîn-i Hârizmî, Mes̱nevî'nin ilk üç cildine Cevâhirü'l-esrâr adıyla bir şerh yazmıştır. Şerhin ilk cildinde Kübrevî menkıbeleri bölümü bulunmakta olup bunların bir kısmı Mevlânâ Celâleddin, Bahâeddin Veled ve Şems-i Tebrîzî ile ilgilidir. Yenbûʿu'l-esrâr adlı Farsça bir ahlâk kitabıyla Özbek Sultanı Ebü'l-Hayr'a ithaf ettiği

Bûsîrî’nin Ḳaṣîdetü’l-bürde’sine Hârizm Türkçesi’yle yazdığı Keşfü’l-hüdâ adlı bir şerhi bulunan Kemâleddîn-i Hârizmî, 836 (1433) veya 840 (1436) yılında Hârizm’deki bir ayaklanma sırasında katledilmiş ve şeyhi Ebü’l-Vefâ’nın yanına defnedilmiştir. Ebü’l-Vefâ-yi Hârizmî ve Kemâleddîn-i Hârizmî’den sonra Kübreviyye’nin ortaya çıkış yeri olan Hârizm’de sona erdiği söylenebilir. Mecdüddin Ahmed Mevlânâ’dan gelen ikinci kol Ebû Hâlid, Şemseddin Mahmûd ve Hamîd-i Semerkandî şeklinde devam eder. Hakkında yeterli bilgi bulunmayan bu şahsiyetlerin ardından bu kol Ahmed Cavnpûrî vasıtasıyla Hindistan’a geçmiş dört nesil sonra da Abdülahad-ı Sirhindî’ye ve ondan oğlu İmâm-ı Rabbânî Ahmed-i Sirhindî’ye intikal etmiştir. Her şeyden önce bir Nakşibendî olan Ahmed-i Sirhindî’nin Kübreviyye’ye intisabı ikinci planda kalmıştır.

Seyfeddin-i Bâharzî, Kübreviyye’nin en önemli kollarından biri olan Bâharziyye’nin pîridir. 586’da (1190) Kuhistan’da doğan, Herat’ta tasavvuf yoluna giren ve ilim tahsil eden Bâharzî, Necmeddîn-i Kübrâ’ya intisap ettikten sonra kısa bir sürede seyrü sülûkünü tamamlamış, şeyhi tarafından tarikatı yayması için Buhara’ya gönderilmiştir. Hayatının yaklaşık kırk yılını Buhara’da geçiren Bâharzî şehrin en sevilen sûfîlerinden biri olmuştur. Mengü Han’ın annesi, Buhara’da bir medrese inşa etmesi için Bâharzî’ye malî yardımda bulunmuş, medresenin denetimini emanet edip adına bir vakıf kurdurmuştur. Bâharzî ayrıca Buhara dışındaki Fethâbâd’da bir hankah açmış, Moğollar’la irtibata geçilmesinin onları İslâm’a ısındıracağı düşüncesiyle Çağatay Han’ın veziri Kutbüddin’e manzum bir mektup göndermiş (Barthold, s. 541), gelecekte Altın Orda’nın sultanı olacak Berke ile Buhara’yı ziyaret etmiş, ziyareti

sırasında Berke’nin İslâm’ı seçmesinde etkili bir rol oynamıştır. Bâharzî’nin etkisi Buhara’nın ötesinde Kirman’a kadar ulaşmıştır. Kutluğ Han hükümdarlığında Kutluğ Terken Hatun’un isteği üzerine ortanca oğlu Burhâneddin Ahmed’i Kirman’a yollamıştır. Terken Hatun onun için burada bir hankah tesis ettirmiş, bu hankah daha sonraları Kübreviyye’nin Güney ve Güneydoğu İran’da yayılmasında önemli merkezlerden biri olmuştur. Burhâneddin’in vefatı üzerine (696/1297) Kirman hankahında yerine oğlu Ebü’l-Mekârim Yahyâ geçmiştir. Bâharzî en küçük oğlu Mazharüddin Muhammed’i Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’ye hürmetlerini sunması için göndermiştir. Bu sadece edebî bir ilişkiyi göstermekte olup ortada

Kübreviyye ile Mevleviyye'yi birbirine bağlayacak herhangi bir kanıt bulunmamaktadır.

Fethâbâd Hankahı, Bâharzî'nin 659'da (1261) vefatının ardından yaklaşık bir asır boyunca genişlemesini sürdürmüştür. Bâharzî'nin yerine geçen en büyük oğlu Celâleddin Muhammed iki yıl sonra Moğol istilâsında öldürülünce yeğeni Ebü'l-Mefâhir Yahyâ b. Ahmed-i Bâharzî şeyhlik vazifesini üstlenmek için Kirman'dan Fethâbâd'a gelmiş, onun ayrılması üzerine Kübreviyye Kirman'da giderek zayıflamıştır. Ailenin diğer mensupları Kirman'da oturmaya devam etmiş, şehirde "şâhân-ı Buhârâ" olarak tanınmış, ancak tarikat faaliyetinde bulunmamıştır. Yahyâ b. Ahmed-i Bâharzî devrinde Fethâbâd Hankahı'na zengin bağışlarda bulunulmuş, kölelerin âzad edilmesi için fonlar ayrılmış, müslüman olmaları ve hankaha hizmet etmeleri sağlanmıştır (Chekhovich, s. 184). Bu dönemde hankahı ziyaret eden İbn Battûta, misafirlerin dervişler tarafından Farsça ve Türkçe şiirler okunarak karşılandığını ve bol ikramda bulunulduğunu anlatır. Yahyâ b. Ahmed-i Bâharzî'nin sûfî âdâb ve erkânına dair Evrâdü'l-aḥbâb ve fuṣûlü'l-âdâb adlı kitabı, Seyfeddîn-i Bâharzî Hakkında ayrıntılı bilgiler yanında ona ve diğer Kübrevî şeyhlerine nisbet edilen gazelleri içermesi bakımından oldukça değerlidir. Bâharzî ailesi XIX. yüzyılın sonuna kadar Buhara'da varlığını sürdürmüştür. Kübreviyye'nin, Seyfeddîn-i Bâharzî'nin Delhi'ye gönderdiği halifesi Necîbüddîn-i Firdevsî tarafından kurulan Firdevsiyye kolu VII. (XIII.) yüzyılın sonlarında Delhi, Bihâr ve Bengal'de yayılmıştır.

Necmeddîn-i Kübrâ'nın tarikata yaygınlık kazandıran en önemli halifesi Radıyyüddin Ali Lala'dır. En büyük Kübrevî silsilesini devam ettiren kişi olarak tanımlanan Radıyyüddin yaklaşık 555'te (1160) Gazne'de doğdu. Babası Hakîm Senâî'nin yeğenidir. Radıyyüddin Ali'nin Necmeddîn-i Kübrâ'ya intisabının bir rüya neticesinde gerçekleştiği kaydedilmektedir. Rüyasında Necmeddin'in birçok kimseyle beraber kendisine de yardımda bulunduğunu görmüş, uyandığında hemen onu aramaya koyulup uzun yıllarını seyahatlerde geçirmiş, seyahatleri sırasında yaklaşık 120 şeyhten hırka giymiş, Türkistan'da Ahmed Yesevî'nin hankahında misafirken Necmeddin'in Hârizm'de bulunduğunu öğrenince hemen Hârizm'e gitmiş ve ona intisap etmiştir. Radıyyüddin Ali Lala, Necmeddin'in halifesi kabul edilmekle birlikte Mecdüddin-i Bağdâdî tarafından yetiştirilmiş ve yine

onun tarafından Nîşâbur'a gönderilmiştir. Hammûye ailesinin kendisine yönelik muhalefetinden dolayı burada sıkıntılı dönemler yaşayan Lala 642'de (1244) İsferâyin civarında Gurpan (Curfan) köyünde vefat etti (Abdurrahman-ı Câmî, s. 437-439).

Radıyyüddin Ali Lala'nın silsilesi sessizliğiyle meşhur Cemâleddin Ahmed Gurpânî ile devam etmiştir. Müridi Nûreddin Abdurrahman el-İsferâyînî onun kekeme olduğundan dolayı konuşmadığını belirtir. Gurpânî'nin Sa'deddîn-i Hammûye'nin yanına gittiğinde Hammûye'nin kendisine icâzetnâme vermeyi teklif ettiği, onun sessizliğini bozup bu teklifi, "Ben Allah'a icâzetnâme ile kullukta bulunmam" diyerek reddettiği rivayet edilir (a.g.e., s. 436). Zikr-i hafîyi ve başı sağdan sola atma şeklindeki zikir hareketini uygulayan Gurpânî 669'da (1270) vefat etti.

Gurpânî'nin müridi Nûreddin Abdurrahman-ı İsferâyînî, 639'da (1242) Horasan'da İsferâyin şehrinin Kesirk köyünde Ebû Bekir el-Kettânî adına inşa edilen bir hankahta doğdu. Çeşitli şeyhlerle göRüştükten sonra gençliğinde Gurpânî'ye intisap etti. Gurpânî'nin vefatından yedi yıl sonra bazı müridlerin refakatinde hac için Horasan'ı terketti. Bağdat'a ulaştığında hacca gitmeyi erteleyip Bağdat'ta üç hankah kurarak irşad faaliyetini sürdürdü. Asıl gayesi hilâfetin eski merkezinde İslâm'ın otoritesini tesis etmek ve bu konuda Moğol hânedanına yardımcı olmaktı. Bu amaçla Argun'un yahudi veziri Cemâleddin ve diğer vezirlerle bağlantılar kurdu, Vezir Sa'deddîn-i Sâvecî'yi mürid edindi, daha önemlisi Gāzân Han ve Olcaytu'ya hitaben risâleler kaleme aldı. Gāzân Han'a yazdığı bir mektupta ârifin melekût, sultanın ise mülk âleminin kutbu olduğunu söyleyerek ikisi arasındaki irtibatı vurguladı. İsferâyînî'nin Bağdat'taki faaliyetleri diğer Kübrevî şeyhlerinin faaliyetlerine benzemektedir. Seyfeddîn-i Bâharzî ve Sadreddîn-i Hammûye de Moğollar'ın İslâm'ı kabul etmeleri için büyük gayret sarfetmiştir. İsferâyînî ilk dört halifenin Sünnîler'ce idealleştirilmesini onaylar, Hz. Ali'nin velâyet bilgisinin zirvesini temsil ettiğini kabul eder, ancak bu kabul ona göre Şîa'yı Ehl-i sünnet'e tercih etmeyi gerektirmemektedir. Bu sebeple Olcaytu'nun seçtiği İsnâaşeriyye Şiîliği ile İsferâyînî'nin görüşleri arasında herhangi bir ilişki kurmak mümkün değildir.

717'de (1317) vefat eden İsferâyînî'den sonra Kübreviyye silsilesi Nûriyye

ve Rükniyye adlı iki kola ayrılmıştır. Nûreddîn-i İsferâyînî’ye nisbet edilen Nûriyye kolu Emînüddin Abdüsselâm Huncî, Fahreddin Kâzerûnî, Şehâbeddin ed-Dımaşkī tarafından sürdürülmüş ve X. (XVI.) yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir (Zebîdî, ʿİḳd, s. 97). Rükneddin Alâüddevle-i Simnânî’ye nisbet edilen Rükniyye kolu ise Kübreviyye geleneğini sürdürmesi açısından daha önemlidir. Birçok eserin müellifi olan Simnânî, Abdürrezzâk el-Kâşânî gibi çağdaşı olan sûfî şahsiyetlerle geniş ilişkiler ağına sahiptir. Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin fikirlerini ve özellikle vahdet-i vücûdu tenkit etmiş, Kur’an’ın yedi batındaki mânasına paralel olarak yedi mertebeli bir letâif şeması inşa etmiş, Necmeddîn-i Dâye’nin yarım kalan tefsirini tamamlamıştır. Simnânî’nin meşhur müridleri şunlardır: Hâcû-yi Kirmânî, Selmân-ı Sâvecî, Eşref Cihangîr-i Simnânî, Ahî Takıyyüddin Ali Dostî ve Mahmûd-i Mezdekânî. Bunlardan Hindistan’a gidip Eved (Oudh) yakınlarına yerleşen Eşref Cihangîr-i Simnânî’ye tarikatın Eşrefiyye kolu nisbet edilir. Simnânî, Ahî Ali Dostî ve Mezdekânî’yi Kübreviyye silsilesinin en önemli halkalardan biri olan Emîr-i Kebîr Seyyid Alî-i Hemedânî’nin terbiyesi göreviyle vazifelendirmiştir.

734’te (1334) seyahate çıkan Alî-i Hemedânî yirmi yıl sonra Hemedan’a dönmüş, burada geçirdiği on sekiz yılın ardından doğuya hareket ederek 773’te (1371) Bedahşan’a ulaşmış, faaliyetlerini sıkça gölgeleyen sinirli tabiatına rağmen Bedahşan emîriyle iyi ilişkiler kurmuş, önemli halifelerinden Nûreddin Ca‘fer-i Bedahşî ile Hâce İshak Huttalânî kendisine burada intisap etmiştir. Hemedânî’nin faaliyetlerinin en etkili olduğu yerlerden biri de Keşmir’dir. Keşmir’e önce 762’de (1361) yeğeni Tâceddin gidip Srinagar’a yerleşmiş, Sultan Şehâbeddin onun burada hankah

kurmasını sağlamış, daha sonra diğer yeğeni Seyyid Hüseyin de 773’te (1371) Keşmir’e gitmiş, amcasına mektup göndererek Timur’un zararlı tesirlerinin Keşmir’i etkilemediğini ve burada çeşitli ihtidâ hadiselerinin vuku bulduğunu haber vermiş (Abdul Qaiyum Rafiqi, s. 36) ve onu Keşmir’e davet etmiştir. Muhtemelen 774 (1372) yılında Keşmir’e giden Alî-i Hemedânî, Srinagar’da bir hankah kurduktan sonra Keşmir vadisine doğru seyahate çıkarak o sıralarda Hindular’ın yoğun bulunduğu birçok bölgede İslâm’ı tebliğ etmiş, buralarda hankahlar açmış, vekiller tayin etmiştir. Kübreviyye’nin Hemedâniyye kolunun pîri olan Alî-i Hemedânî’ye 100’den fazla risâle izâfe edilmektedir. Hacimli eserlerinden

olan Zaḫîretü'l-mülûk sultanlara ahlâkî ve tasavvufî nasihatleri içerir. Fuṣûṣü'l-ḥikem'e yazdığı şerh Hâce Muhammed Pârsâ'ya nisbet edilmektedir. Hemedânî kendisinden önceki Kübrevî meşâyihinin aksine vahdet-i vücûd anlayışına olumlu yaklaşmıştır.

Hemedânî'nin birçok takipçisi onun Keşmir'deki irşad faaliyetini devam ettirmiştir. Bunlardan Pîr Muhammed Hacı Kāri-i Belhî şeyhi gibi Keşmir Sultanı Kutbüddin ile yakın ilişkiler kurmuş, Srinagar'da ve diğer yerlerde hankahlar kurdurmuştur. Hemedânî'nin Keşmir'de faaliyet gösteren diğer halifesi Şeyh Ahmed babası Süleyman ile birlikte Brahmanizm'den ihtidâ etmiştir. Baba oğul Hemedânî'ye Bedahşan'da intisap etmiş, Şeyh Ahmed'den sonra hilâfet oğlu Şeyh Fethullah'a, ardından Şeyh İsmâil'e geçmiştir. Bu silsilenin en meşhur sûfîsi olan Şeyh İsmâil, Srinagar'ın dış bölgelerinden Kûh-i Mârân'da (Hariparpat) bir hankah kurmuş, yanına da bir medrese inşa etmiştir. Mahallî idarecilerle iyi ilişkiler kuran Şeyh İsmâil, Sultan Hasan Şah tarafından şeyhülislâmlık makamına getirilmiştir. Vefatı üzerine (916/1510) hankahta yerine Baba Ali Neccâr geçmiş, onun Şiîliğe geçmesinden sonra hilâfeti oğlu Fethullah üstlenmiştir. Hayatının geri kalan kısmını Pencap'taki Siyâlkût'ta geçiren Şeyh Fethullah'ın ölümüyle birlikte Kübrevîliğin Keşmir'deki bu kolu sona ermiştir (a.g.e., s. 86-97).

Seyyid Alî-i Hemedânî'nin vefatının ardından halifeleri Hâce İshak Huttalânî ve Nûreddin Ca'fer-i Bedahşî tarafından yetiştirilen oğlu Mîr Seyyid Muhammed Hemedânî 796'da (1393-94) Keşmir'e gitmiş, Sultan İskender onun müridi olmuş ve adına Alî-i Hemedânî'nin Keşmir'de yaşadığı mahallede Hankah-ı Muallâ adıyla meşhur bir hankah açmıştır. Mîr Seyyid Muhammed, sultanı Hindu tapınaklarının yıkılması konusunda ikna etmiş, Hindu halktan cizye alması için sultana baskı uygulamıştır. Diğer bir Kübrevî şeyhi Seyyid Muhammed el-Belhî'nin bu uygulamaya karşı çıkıp cizyenin kaldırılmasını sağlaması üzerine Mîr Muhammed Keşmir'i terketmiştir. Mîr Muhammed'in halifelerinin büyük çoğunluğunun İran ve Mâverâünnehir'den gelen göçmenler olduğu kaydedilmektedir.

Seyyid Alî-i Hemedânî'nin başta gelen halifesi Hâce İshak Huttalânî'dir. Hemedâniyye kolundan Huttalânî'nin halifesi Muhammed Nurbahş vasıtasıyla Şiî Nurbahşiyye ve diğer halifesi Abdullah-ı Berzişâbâdî'den Şiî

Zehebiyye kolları doğmuştur. Kübreviyye'nin orijinal kökleriyle bir ilişkisi bulunmayan bu kolların Şiîleşme süreci kaynaklarda farklı şekillerde anlatılmaktadır. Kaynaklara göre Nurbahşiyye, Huttalânî'yi kendisinin kaynağı olarak değil onaylayıcısı diye görmektedir. Bazı kaynakların rivayetine göre Huttalânî yaşlanıp eli ayağı tutmaz bir hale gelince halifesi Muhammed Nurbahş kendisinin mehdî olduğunu ilân ederek şeyhi Huttalânî'yi de bu konuda ikna etmiştir (Şüşterî, II, 143-147; Hüseyn-i Kerbelâî, II, 249-250). Huttalânî ve Nurbahş 827'de (1424) mahallî Timur idaresince tutuklanmış, Nurbahş mehdîlik iddiasına rağmen serbest bırakılırken böyle bir iddiası bulunmayan Huttalânî, ailesinin Timur iktidarını temsil eden mahallî idarecilere ayak bağı olması yüzünden idam edilmiştir. Cesedinin Fan dağında bir mağaranın girişinde ayakları çarpraz bir şekilde kıbleye karşı oturur halde durduğu ve çürümediği rivayet edilir. Bu tavsife uyan ve Huttalânî'ye nisbet edilen bir ceset, Kuzey Tacikistan'ın Mahşevad köyü yakınlarındaki bir mağaranın içinde bulunmaktadır; mağara günümüzde de ziyaret edilmektedir (Hamza Kamol, s. 63-66).

Huttalânî'nin halifelerinden Abdullah-ı Berzişâbâdî, tarikatın şeyhine nisbet edilen İshâkıyye (İgtişâşiyye) kolunu şeyhinin vefatından sonra herhangi bir doktrin değişikliğine uğratmadan devam ettirmiştir. Berzişâbâdî'den yaklaşık dört nesil sonra ortaya çıkan Zehebiyye kolu tam anlamıyla bir Şiî tarikatı olup daha çok İran'ın batı bölgelerinde yaygınlık kazanmıştır. Zehebiyye bazı kaynaklarda Berzişâbâdî'ye ve halifelerine nisbet edilmektedir. Ancak bunların Şiî olduklarına dair herhangi bir işaret yoktur. Berzişâbâdî'nin halifelerinin büyük kısmı Sünnî olup Azerbaycan, Horasan, Orta Asya ve diğer yerlerde faaliyet göstermiştir. 789'da (1387) Meşhed yakınlarındaki Berzişâbâd köyünde doğan Abdullah-ı Berzişâbâdî, Bahâeddin Nakşibend'in halifesi Muhammed Pârsâ'nın yanında seyrü sülûküne başlamış, daha sonra Huttalânî'ye intisap edip 825 (1422) yılında hilâfet almış, şeyhinin idamından hemen sonra Berzişâbâd'a dönmüş ve 872'de (1468) orada vefat etmiştir. Mensuplarının büyük çoğunluğu Horasanlı ve özellikle Meşhedli'dir. Berzişâbâdî'nin silsilesi Radıyyüddin Muhammed Bîdâvâzî, Şeyh Şah Ali Bîdâvâzî ve Hacı Muhammed Habûşânî vasıtasıyla devam etmiş, silsile Habûşânî'den sonra ikiye ayrılmıştır. Habûşânî'nin müridlerinden Gulâm Ali Nîşâbûrî'nin adının sadece Zehebiyye silsilesinde yer alması, bu kolun onun faaliyetleriyle Şiî ve müstakil bir tarikat hüviyetine büründüğünü düşündürmektedir.

Habûşânî'nin diğer halifeleri Sünnî'dir; bunlar Kübreviyye'nin Hârizm ve Mâverâünnehir'de yeniden canlanmasını sağlamıştır.

Habûşânî'nin halifelerinden İmâdüddin Fazlullah-ı Meşhedî, Şeybânî hanları tarafından düzenlenen Meşhed saldırıları esnasında muhtemelen 914 (1508) yılında katledilmiştir. Bir diğer halifesi Kemâleddin Hüseyin Hârizmî tarikatı yaymak için doğum yeri Hârizm'de görevlendirilmiş, Semerkant'ta Şeybânîler'in malî desteğiyle hankahlar kurmuş, 923'te (1517) Mâverâünnehir'i terketmiştir. 958'de (1551) hac dönüşü Halep'te vefat eden Hârizmî Semerkant, Merv ve Taşkent gibi birçok bölgeye halifeler tayin etmiştir. Ancak Nakşibendiyye'nin ezici üstünlüğü karşısında Kübreviyye bu bölgelerde giderek etkinliğini yitirmiş, sadece halifelerinden Mevlânâ Şeyh Pâyende'nin Buhara yakınlarındaki Sâkter köyünde kurmuş olduğu kol 1100 (1688-89) yılına kadar faaliyetini sürdürmüştür.

Hârizmî'nin halifelerinden Ya'kūb Sarfî-i Keşmîrî, Semerkant'ta Hârizmî'ye intisap etmeden önce geniş bir coğrafyada seyahatlerde bulunmuş, seyrü sülûkünü tamamladıktan sonra ülkesi Keşmir'e dönmüş, ardından şeyhini ziyaret etmek için Hârizm'e gittiğinde onun hacda olduğunu öğrenmiş, bunun üzerine Mekke'ye gitmiş, burada İbn Hacer el-Askalânî'den tefsir ve hadis dersleri almış, Hicaz'dan tekrar Keşmir'e döndükten sonra Hindistan'ın birçok bölgesini dolaşmış, Hümâyun ve Ekber Şah zamanında Bâbür hânedanlığına çeşitli ziyaretler gerçekleştirmiş, Feyzî-i Hindî ve Bedâûnî gibi seçkin şahsiyetlerden itibar görmüştür. Sarfî, Siyâlkût'ta iken ilim tahsili için buraya gelen ve o sırada henüz çok genç yaşlarda olan Ahmed-i Sirhindî'ye (İmâm-ı Rabbânî) hadis okutmuş,

Sirhindî bu sırada kendisine intisap etmiş, böylece Kübreviyye silsilesi Nakşibendî-Müceddidî silsilesiyle birleşmiştir. Ancak bu birleşme oldukça itibarîdir. Sarfî 1002'de (1594) Keşmir'e dönmüş ve ertesi yıl burada vefat etmiştir.

Kübreviyye, Habûşânî'nin halifelerinden Abdüllatîf-i Câmî tarafından İstanbul'a getirilmiştir. Şeyh Ahmed-i Nâmekī-i Câmî'nin torunlarından olan Abdüllatîf-i Câmî, Safevîler'in Horasan'ı almasının ardından Buhara ve Semerkant'ı terketmiş, 950'de (1543) İstanbul'da Kanûnî Sultan

Süleyman tarafından kabul edilmiş ve sultanın huzurunda Kübrevî zikrini icra etmiştir. Berzişâbâdî'nin torunlarından Nakîbüleşraf Muhammed Efendi kendisine intisap etmiş, Yeseviyye ve Nakşibendiyye tarikatlarına müntesip Mâverâünnehir muhaciri Şeyh Hazînî'yi de Kübrevî sülûküne tâbi tutmuştur. İstanbul'dan Halep'e giden Abdüllatîf-i Câmî burada bir süre Hüsreviyye Tekkesi'nde ikamet etmiş, Hicaz bölgesinde birkaç yıl kaldıktan sonra Hârizm'de 963'te (1556) vefat etmiştir (Atâî, s. 72; Necmeddin el-Gazzî, II, 181-183). Hindistan dönüşü kabrini ziyaret eden Seydi Ali Reis ondan pîri olarak bahseder (Mir'âtü'l-memâlik, s. 71). Seydi Ali Reis muhtemelen kendisine İstanbul'da iken intisap ederek seyrü sülûk görmüştür. Abdüllatîf-i Câmî'nin İstanbul'daki faaliyetlerine rağmen Kübreviyye Osmanlı topraklarında etkili olmamıştır. Osmanlı dünyasında Kübrevîliğe dair yegâne bilgi Bursa'nın hâmisi olan Emîr Sultan'ın atalarının Kübrevî olduklarıdır. Pek tanınmayan bir diğer Kübrevî dervişi İstanbul'un fethine katılan Mustafa Dede'dir. Abdüllatîf-i Câmî ile devam eden bu kol, Tursun Mervî ve Sadreddin Buhârî vasıtasıyla Ahmed-i Sirhindî'nin şeyhi Hâce Bâkī-Billâh'a ulaşmaktadır.

Berzişâbâdî'nin Horasanlı olmayan halifelerinden Şirvanlı Seyyid (Emîr) Bedreddin Lala seyrü sülûkünü tamamladıktan sonra Tebriz civarında Dervişâbâd'a yerleşmiş, ölümünün (912/1506) ardından yerine oğlu Safiyyüddin Şah Müctebâ, onun ardından torunu Hüseyn-i Kerbelâî (İbn Kerbelâî) postnişin olmuştur. Safevîler'in Azerbaycan'a hâkim olup Sünnîler'i mezhep değiştirmeye zorlamalarına rağmen Bedreddin Lala'nın silsilesine mensup Kübrevî şeyhleri Sünnî olarak kalmıştır. Safevîler, halkın kendilerine gösterdiği saygıdan veya belki de Bedreddin Lala'nın diğer oğlu Emîr Şehâbeddin'in Şah İsmâil'in hizmetinde görev yapmasından dolayı onlara dokunmamıştır. Hüseyn-i Kerbelâî 989'da (1581) siyasî kaygılarla Şam'a göç etmiş ve ölümüne kadar burada ders vermiştir. En önemli eseri, kendi ailesi de dahil Tebriz sûfîlerini ve silsilelerini ele aldığı Ravżâtü'l-cinân'dır. Kübreviyye'nin bu kolu Hüseyn-i Kerbelâî'nin ölümüyle (997/1589) sona ermiştir. Modern çalışmalarda silsilesi Emîr Bedreddin Lala'ya ulaşan bu kolun Zehebiyye olarak adlandırılması (Arjomand, s. 114) yanlıştır. Böyle bir nitelemeden İbn Kerbelâî'nin hiçbir eserinde söz edilmemektedir. İbn Kerbelâî, mensup olduğu silsileyi daha çok Abdullāhiyye-i Aleviyye-i Alâüddevliyye-i Kübreviyye şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımlama Kübreviyye'nin temel şahsiyetlerini tarihsel

süreç bağlamında vurgulamaktadır (Abdullāhiyye / Abdullāh-ı Berzişâbâdî, Aleviyye / Alî-i Hemedânî, Alâüddevliyye / Alâüddevle-i Simnânî, Kübreviyye / Necmeddîn-i Kübrâ). Ravżâtü'l-cinân'ın daha sonraki nüshalarında bu ad, yerini Alâviyye-i Razaviyye-i Mehdeviyye-i Zehebiyye-i Kübreviyye ibaresine bırakmıştır. Bu değişiklik, Bedreddin Lala'nın soyuna ve silsilesine mensup şeyhlerin Sünnî kimliklerini örtbas etme, Berzişâbâdî'nin bütün halifelerinin Zehebî, dolayısıyla Şiî olduğunu gösterme çabasından kaynaklanmaktadır.

Kübreviyye'nin Sünnî kollarının silsilesi bazı küçük istisnaları dışında X. (XVI.) yüzyılda tarihe karışmış, Zehebiyye ve Nurbahşiyye kolları ise varlıklarını sürdürmüştür. Bununla birlikte varlığını başka tarikatların içinde devam ettiren Kübrevî kollarının bulunduğuna dair kayıtlar mevcuttur. XI-XIII. (XVII-XIX.) yüzyıllar arasını derleyen silsilenâme türü eserlerde bu kayıtlara rastlanmaktadır. Meselâ Kuşâşî'nin es-Simṭü'l-mecîd'inde muhtelif Kübrevî silsileleri ve usulü yer almaktadır. Benzer silsileler Hüseyin b. Ali Uceymî'nin Ḫabâya'z-zevâyâ (vr. 36a, 116b), Şah Veliyyullah'ın İntibâh fî selâsili evliyâʾillâh (s. 141), Murtazâ ez-Zebîdî'nin ʿİḳd (s. 36, 53, 83-84, 87, 96, 99), Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin Selsebîlü'l-maʿîn fi'ṭ-ṭarâʾiḳi'l-erbaʿîn (s. 17-19) ve Harîrîzâde'nin Tibyân (III, vr. 140a-144b) adlı eserlerinde yer almaktadır. Ancak bu silsileler itibarîdir, diğer tarikat ve kollarla iç içe geçmiş şekildedir, dolayısıyla bunlar Kübreviyye silsilesinin sürekliliğini göstermemektedir.

Kuşâşî'nin eserinden Kübreviyye'nin Güneydoğu Asya'ya ulaştığı anlaşılmaktadır. Fakat Cava'nın dokuz velîsinden biri olan Sunan Gunung Cati'nin Kübrevî sülûkünü Mekke'de bizzat Necmeddîn-i Kübrâ'dan tamamladığı bir efsaneden ibarettir. Kübreviyye, Çin'e Seyfeddin-i Bâharzî'nin müridi Burhâneddin el-Buhârî tarafından götürülmüştür. Moğol iktidarı tarafından Çin Sung Krallığı'na sürgüne gönderilen Buhârî burada bir iz bırakmadan vefat etmiştir. Modern öncesi dönemde Çince'ye tercüme edilen dört Farsça eserden ikisi Kübrevî müelliflerine aittir. Necmeddîn-i Dâye'nin Mirṣâdü'l-ʿibâd'ı 1670 veya 1672'de Wu Zixian tarafından Guzihen Yaodao adıyla, Azîz Nesefî'nin Maḳṣad-ı Aḳṣâ'sı 1679'da She Yün-shan tarafından Yen-chen ching veya Kuei-chen pi-yao adıyla Çince'ye çevrilmiştir. Bu çevirilerde Çin'de örgütlü Kübrevî varlığına dair herhangi bir işaret bulunmamaktadır.

Kübreviyye tarikatı Çin’e muhtemelen XVII. yüzyılda Ch’ing hânedanlığının ilk zamanlarında Muhyiddin adlı bir kişi tarafından ulaştırılmıştır. Muhyiddin’in bazı kaynaklarda Hz. Peygamber’in soyundan geldiği belirtilmekteyse de Orta Asya’dan geldiğine dair rivayetler daha ağırlıklıdır. İslâm’ı tebliğ ve Kübrevîliği yaymak için Çin’e iki seyahat gerçekleştiren Muhyiddin, Kansu’nun Dongxiang bölgesindeki Moğol nüfusunun fazla olduğu Dawantou’ya yerleşmiş, halkla kaynaşmış, kendisine ekili arazi verilmiş ve Zhang adını almıştır. Temsil ettiği Kübreviyye kolu Zhang Bao Huang adıyla tanınmış, ancak İslâm’ı tebliğdeki başarısı mahallî lehçeyi iyi kullanamamasından ötürü sınırlı kalmıştır. Yerine geçen oğlu Aiheimaiti Kebikuo Baihedai ondan daha etkili olmuş, düşmanları tarafından Ch’ing hânedanlığına şikâyet edilmiş ve hayatının sonuna kadar hapiste kalmıştır. Aiheimaiti’nin mensuplarınca inşa edilen türbesi 1928’de Guomintang güçleri tarafından yıkılıncaya kadar Çin Kübrevîleri’nin ziyaretgâhı olmuştur. Beş oğlu Çin ordusuna katılmış, üçüncü oğlu Lamaist Budizm’i seçmiş, dördüncüsü yetersiz dinî bilgisine rağmen Zhang Bao Huang Hankahı’nda babasının yerine postnişin olmuştur. Çin Kübrevîleri’nin bir mağarada kırk, yetmiş ya da 120 gün halvete girdikleri, halvet esnasında cehrî zikir icra edip günde bir avuç sadece fındık ve bir bardak su ile riyâzet yaptıkları kaydedilmektedir (Tong, s. 451). Dawantou, Çin Kübrevîleri’nin merkezi olma konumunu günümüzde de sürdürmektedir. 1983’te Çin’de 10.000 Kübrevî bulunduğu tahmin edilmektedir (Gladney, s. 52, 392; Yuan, s. 91). Hotan’a bağlı Karakaş yakınlarındaki Egiz-Eriq’de Dawantou Kübrevîleri’yle ilişkisi olmayan başka bir Kübrevî grubunun bulunduğu ve bu grubun Afganistan’dan gelen Kübrevî kolu olduğu rivayet edilmektedir (Jappar Rahimi, XXXVIII [1993], s. 385-386).

Bakü’de ikamet eden Azar Mirza Beg adlı bir şahıs, doğrudan Necmeddîn-i Kübrâ’nın ruhaniyetinden tarikatı aldığını ve kendisinin günümüzün tek Kübrevî şeyhi olduğunu iddia etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Nûreddin Ca‘fer Bedahşî, Ḫulâṣatü’l-menâḳıb (nşr. Seyyid Eşref Zafer), İslâmâbâd 1995; Mecdüddîn-i Bağdâdî, Tuḥfetü’l-berere (trc. M. Bâkır Saîdî), Tahran 1368 hş./1989; Sa‘deddîn-i Hammûye, el-Miṣbâḥ fi’t-taṣavvuf (nşr. Necîb Mâyil-i Herevî), Tahran 1362 hş./1983; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü’l-ʿibâd (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1352 hş./1973; a.e.: The Path of God’s Bondsmen from Origin to Return (trc. Hamid Algar), New York 1980; Azîz Nesefî, Keşfü’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Ahmed Mehdevî-i Dâmegānî), Tahran 1359 hş./1980; a.mlf., el-İnsânü’l-Kâmil (nşr. M. Molé), Tahran 1983; a.e.: Le livre de l’homme parfait (trc. Isabelle de Gastines), Paris 1984; a.mlf., Maḳṣad-ı Aḳṣâ (Gencîne-i ʿİrfân içinde, nşr. Hâmid Rabbânî), Tahran, ts., s. 210-285; a.mlf., Zübdetü’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Hakverdî Nâsırî), Tahran 1363 hş./1985; Yahyâ b. Ahmed-i Bâharzî, Evrâdü’l-aḥbâb ve fuṣûṣü’l-âdâb (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1358 hş./1979; Alâüddevle-i Simnânî, el-ʿUrve li-ehli’l-ḫalve ve’l-celve (nşr. Necîb Mâyil-i Herevî), Tahran 1362 hş./1983; Nûreddin İsferâyînî, Keşfü’l-esrâr (nşr. H. Landolt), Tahran 1358 hş./1979; a.e.: Le révelateur des mysteres (trc. H. Landolt), Paris 1986; Mükâtebât-ı ʿAbdurraḥmân İsferâyînî bâ ʿAlâʾüddevle-i Simnânî (nşr. H. Landolt), Tahran 1351 hş./1972; Kemâleddîn-i Hârizmî, Cevâhirü’l-esrâr ve zevâhirü’l-envâr (nşr. M. Cevâd Şerîat), İsfahan 1360 hş./1981; İkbâl Sîstânî, Çihil Meclis yâ Risâle-i İḳbâliyye (nşr. Necîb Mâyil-i Herevî), Tahran 1366 hş./1988; Seydi Ali Reis, Mir’âtü’l-memâlik (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1313, s. 71; Şüşterî, Mecâlisü’l-müʾminîn, Tahran, ts., II, 72-76, 133-147, 150-178; Atâî, Zeyl-i Şekāik, İstanbul 1268/1851, s. 72; Necmeddin el-Gazzî, el-Kevâkibü’s-sâʾire (nşr. Cebrâil Süleyman Cebbûr), Beyrut 1979, II, 181-183; Abdurrahman-ı Câmî, Nefeḥâtü’l-üns (nşr. Mahmûd Abîdî), Tahran 1370 hş./1991, s. 427-445; Uceymî, Ḫabâya’z-zevâyâ, Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Târih, nr. 2410; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, İntibâh fî selâsili evliyâʾillâh, Delhi 1311; Zebîdî, İtḥâfü’l-aṣfiyâʾ, s. 253; a.mlf., ʿİḳd, s. 36, 53, 83-84, 87, 96, 97, 99; Gulâm Server Lâhûrî, Ḫazînetü’l-aṣfiyâʾ, Kanpûr 1332/1914, II, 257-261, 267-281, 288, 293, 331; Hüseyn-i Kerbelâî, Ravżâtü’l-cinân (nşr. Ca‘fer Sultân el-Kurrâî), Tahran 1344-49; Hazînî, Ḥüccetü’l-ebrâr der Esâmî-i Evliyâ-yi Kibâr, Bibliothèque Nationale, ms. ancien fonds persian, nr. 1226; Münîrî Belgradî, Silsiletü’l-mukarrebîn, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2819; Bâkī-Billâh, Meşâyiḫ-i Ṭuruḳ-i Erbaʿa (nşr. Gulâm Mustafa), Haydarâbâd 1972; Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 140a-144b; H. d’Ollone,

Recherches sur les musulmans chinois, Paris 1911, s. 276; Ebû Tâhir Hâce Semerkandî, Semeriyye (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1343 hş./1995; M. Hartmann, Zur Geschichte des Islam in China, Leipzig 1921, s. 105; W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature, London 1933, s. 99; F. Meier, Die Fawāʾih al-Camāl wa-Fawātih al-Calāl des Nacm ad-Din al-Kubrā, Wiesbaden 1957; a.mlf., "Ein Briefwechsel zwischen Šaraf ud-dîn-i Balkî und Mağd ud-din-i Bağdâdî", Mélanges offerts à Henry Corbin (ed. Seyyed Hossein Nasr), Tehran 1977, s. 321-366; a.mlf., "Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams", Eranos-Jahrbuch, XIV, Zurich 1946, s. 149-227; a.mlf., "Die Schriften des ʻAzīz-i Nasafī", WZKM, LII (1953), s. 125-182; J. K. Teufel, Eine Lebensbeschreibung des Scheichs ʻAli-i Hamadānī, Leiden 1962; Maʻsûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 334-344; V. V. Barthold, Turkestan v epokhu mongol'skogo nashestviya (Sochineniya, I), Moscow 1963, s. 541; Ye. E. Bertel's, Sufizm i Sufiiskaya Literatura, Moscow 1965, s. 324-328, 335-339; C. D. Chekhovich, Bukharskie Dokumenty XIV veka, Tashkent 1965, s. 184; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 55-58; H. Corbin, En Islam Iranien, Paris 1972, III, 275-355; a.mlf., The Man of Light in Iranian Sufism, London 1978, s. 99-110, 121-139; Abdul Qaiyum Rafiqi, Sufism in Kashmir, Varanasi 1976, s. 36, 86-97; H. Landolt, "Deux opuscules de Semnânî sur le moi théophanique", Mélanges offerts à Henry Corbin (ed. Seyyed Hossein Nasr), Tehran 1977, s. 279-320; a.mlf., "Der Briefwechsel Zwischen Kāshāni und Simnani über Wahdat al-Wucud", Isl., L (1973), s. 29-81; a.mlf., "Stufen der Gotteserkenntnis und das Lob der Torheit bei Najm-e Razi", Eranos-Jahrbuch, XL (1977), s. 175-204; a.mlf., "Le paradoxe de la 'Face de Dieu': 'Azîz-e Nasafî (VIIe/VIIIe siècle) et le 'Monisme ésotérique' de l'Islam", SIr., XXV (1996), s. 163-192; S. A. A. Rizvi, A History of Sufism in India, New Delhi 1978, I, 289-300; Ma Tong, Zhongguo Yisilanjiao jiopai menhuan zhidu shilue, Yinchuan 1983, s. 451-455; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1362 hş., s. 159-188; Abdürrefîʻ Hakīkat, Ḫumḫâne-i Vaḥdet Şeyḫ ʿAlâʾüddevle-i Simnânî, Tahran 1362 hş./1983; S. A. A. Arjomand, The Shadow of God and the Hidden Imam, Chicago 1984, s. 114; Muhammed Riyâz, Aḥvâl u Âs̱âr u Eşʿâr-ı Mîr Seyyid ʿAlî Hemedânî, İslâmâbâd 1985; D. DeWeese, The Kashf al-Huda of Kamal ad-Din Husayn Khorezmi: A Fifteenth-Century Sufi Commentary on the Qasidat al-Burda in Khorezmian Turkic (doktora tezi, 1985), Indiana University; a.mlf.,

“Khusain Khorezmi: Sredneaziatskii Sufii Nachala XV v. (Hüseyin Hârezmî, Central Asian Sufi of the 15th Century)”, Iz Istorii Sufizma: Istochniki i Sotsial’naya Praktika (ed. M. M. Khairullaev), Tashkent 1991, s. 49-61; a.mlf., “Dog Saints and Dog Shrines in Kubravī Tradition: Notes on a Hagiographical Motif from Khwarazm”, Miracle et Karama: Hagiographies Médiévales Comparées (ed. D. Aigle), Turnhout 2000, s. 459-467; a.mlf., “Two Narratives on Najm ad-Dīn Kubra and Razī ad-Dīn ‘Ali Lala from a Thirteenth-Century Source: Notes on a Manuscript in the Raza Library, Rampur”, Mystical Thought in Islam: New Research in Historiography, Law, Sufism and Philosophy in Honor of Hermann Landolt (ed. B. T. Lawson), London 2005, s. 298-339; a.mlf., “The Eclipse of the Kubravīya in Central Asia”, Ir.S, XXI/1-2 (1988), s. 45-83; a.mlf., “Baba Kamal Jandī and the Kubravī Tradition Among the Turks of Central Asia”, Isl., LXXI/1 (1994), s. 58-94; K. N. Pandit, The Bahāristān-i-Shāhī: A Chronicle of Mediaeval Kashmir, Calcutta 1991; Muhammad Isa Waley, “Najm al-Dīn Kubrā and the Central Asian School of Sufism (The Kubrawiyyah)”, Islamic Spirituality II: Manifestations (ed. Seyyed Hossein Nasr), New York 1991, s. 80-104; D. C. Gladney, Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People’s Republic, Cambridge 1991; M. Ishaq Khan, Kashmir’s Transition to Islam: The Role of Muslim Rishis, New Delhi 1994; J. J. Elias, The Throne Carrier of God, Albany 1995; a.mlf., “The Sufi Lords of Bahrabad: Sa‘d ad-Din and Sadr ad-Din Hamuwayi”, Ir.S, XXVII (1994), s. 53-75; M. van Bruinessen, Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat, Bandung 1995, s. 223-245; a.mlf., “Najmuddin al-Kubra, Jumadil Kubra and Jamaluddin al-Akbar: Traces of Kubrawiyya Influence in Early Indonesian Islam”, Bijdragen tot de Taal-, land-en Volkenkunde, CL, The Hague 1994, s. 305-329; J. Lipman, Familiar Strangers: a History of Muslims in Northwest China, Seattle 1997; L. Ridgeon, Aziz Nasafi, London 1998; a.mlf., Persian Metaphysics and Mysticism: Selected Works of Aziz Nasafi, London 2002; O. Akimuškin, “Das Traktat des Quflbaddīn Ahmad b. ‘Imadī Yazdī über die Regeln des mystischen Weges der Hamadanīya-Dahabīya”, Muslim Culture in Russia and Central Asia: Arabic, Persian and Turkish Manuscripts (15th-19th Centuries) (ed. A. von Kügelgen v.dğr.), Berlin 2000, s. 43-61; F. Schwarz, “Ein Matnawi von Şārīfī, über die Scheiche der Kubrawīya Husainya im 16. Jahrhundert”, a.e., s. 63-111; a.mlf., Unser Weg schliesst tausend Wege ein: Derwische und Gesellschaft im islamischen Mittelasien im 16. Jahrhundert, Berlin 2000; S.

Murata, Chinese Gleams of Sufi Light, Albany 2000; Mehmet Okuyan, Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri, İstanbul 2001; J. Wang, A Glossary of Chinese Islamic Terms, Richmond 2001, s. 61-62; F. Yuan, Ferheng-i İslâmî ve Îrânî der Çîn (trc. Muhammed Cevâd), Tahran, ts.; S. Gull, Mir Saiyid ‘Ali Hamadani and the Kubraviya Sufi Order in Kashmir, New Delhi 2003; J. A. Berlie, Islam in China, Bangkok 2004, s. 46; Zvi Ben - Dor Benite, The Dao of Muhammad, Cambridge 2005; Hamza Kamol, Mazorhoi Şimoli Tojikiston, Dushanbe 2004, s. 63-66; M. Molé, “La Kubrawiya entre Sunnisme et Shi’isme aux huitième et neuvième siècles de l’hégire”, REI, XXIX (1961), s. 61-142; a.mlf., “Professions de foi de deux kubrawis: ‘Ali-i Hamadānī et Muḥammad Nurbaḥš”, BEO, XVII (1961-62), s. 133-202; W. Shpall, “A Note on Najm al-din al-Razi and the Bahr al-haqā’iq”, FO, XXII (1981-84), s. 69-80; Jappar Rahimi, “Qaraqashtiki Egiz-Eriq Ghojularning Tarikhi Haqqida”, Shinjang Tarikhi Materyalliri, XXXVIII (1993), s. 385-386; Durmuş Tatlılıoğlu, “Kübrevi Tarikatının Türkmenistan’daki Etkisi”, Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, Sivas 1999, s. 191 vd.; Hamid Algar, “Kubrā, Nad̲j̲m al-Dīn”, EI^2 (İng.), V, 300-301; İbrahim Düzen, “Aziz Nesefî”, DİA, IV, 344-346; Rıza Kurtuluş, “Kemâleddîn-i Hârizmî”, a.e., XXV, 233; Reşat Öngören, “Mecdüddin el-Bağdâdî”, a.e., XXVIII, 230-231; Mohammad Amīn Rīāhī, “Dāya Najm-al-dīn”, EIr., VII, 166-167.

Hamid Algar

NECMEDDİN OKYAY

(bk. OKYAY, Mehmed Necmeddin).

NECMEDDİN ŞAH MÜBÂREK

(نجم الدين شاه مبارك)

(ö. 1146/1733)

Urdu şairi.

1093 (1682) yılında Gevâliyâr (Gwalior) şehrinde doğdu. Muhammed Gavs Gevâliyârî Şettârî'nin torunudur. Asıl adı Necmeddin olmakla birlikte Şah Mübârek diye şöhret buldu ve şiirlerinde "Âbrû" mahlasını kullandı. 1117'de (1705) Delhi'ye göç etti ve öğrenimini burada tamamladı. Akrabası olan Sirâceddin Ali Han onun öğrencisi oldu. Bâbürlü hükümdarlarının hizmetinde bulundu; Narinol'da (Narnaul) Seyyid İvaz Ali Han'ın maiyeti arasına girdi. Hayatının büyük bir kısmı Bâbürlüler Devleti'nin sıkıntı içinde olduğu ve İngiliz etkisinin güçlendiği dönemde geçti. Bir rahatsızlık sonucunda gözlerinden birini kaybetti. 24 Receb 1146'da (31 Aralık 1733) Delhi'de vefat etti ve Seyyid Hasan Resûlnümâ'nın yanına defnedildi.

Gençlik yıllarını Evrengzîb devrinde ve sonrasındaki karışıklık yıllarında geçiren Şah Mübârek, edebî ürünlerini daha çok Nâsırüddin Muhammed Şah'ın hükümdarlık yıllarında (1719-1748) vermiştir. Yaşadığı dönemde toplumun çeşitli kesimlerinin zevk ve eğlenceye dalmış olması sebebiyle onun şiiri de gerek konu gerekse üslûp bakımından devrin özelliklerini yansıtmış, şiirindeki cinsiyet temayülleri çağdaş edebiyat yazarlarının dikkatini çekerek inceleme konusu yapılmıştır.

Necmeddin Şah Mübârek'in şiir söylemeye başladığı sıralarda Farsça şiir geleneği yanında mahallî Bhaka tarzı da özellikle onun doğum yeri olan Gevâliyâr'da hâkimdi. Bu tarz halk arasında çok tutulduğundan Necmeddin Şah duygu ve düşüncelerini bununla ortaya koymuştur. Aslında onun şiiri büyük oranda Fars şiirinin özelliklerini barındırmakta, ancak gerek konu gerekse kullandığı kelimeler bakımından mahallî unsurları da içermekteydi. Şah Mübârek'in tercih ettiği bu yeni karma tarzı zamanla pek çok şair ve edip de benimsemiştir.

İlk şiirlerini Farsça kaleme alan Şah Mübârek daha sonra Urduca yazmıştır. Onun şiirine daha çok çift mânalı kelimelerin kullanıldığı, çok renkli ve dikkat çekici konuların ele alındığı bir nazım türü olarak “îhâm” (îhâmgû) deniliyordu. Îhâm sanatı birbirinden farklı birkaç unsuru bir araya getirdiğinden çok zor olsa da Şah Mübârek bunu başarmış ve bu sanatı geliştirmiştir. Ondan sonra bölgede edebiyat dili Farsça’dan Urduca’ya kaymış ve giderek Farsça’nın yerini Urduca almaya başlamıştır.

Eserleri. 1. Dîvân-ı Âbrû (haz. Muhammed Hasan, Aligarh, ts.; Delhi 1964). Şair bu eseriyle Kuzey Hindistan’ın ilk Urduca divan yazarı olarak kabul edilir (Cemîl Câlibî, II, 207). Muhammed Hasan, Hindistan’ın 1857’deki bağımsızlık savaşında telef edildiği ve nüshalarının çok nâdir olduğu söylenen divanın (Saksena, s. 50-51) Hindistan, Pakistan ve İngiltere’de mevcut yazmalarını esas alarak ikinci bir neşrini gerçekleştirmiştir (New Delhi 1990). 2. Ârâʾiş-i Maʿşûḳ. Bir mesnevidir (a.g.e., s. 51). Şah Mübârek’in çeşitli şiirleri ve sözleri bir araya getirilerek İntiḫâb-ı Ġazeliyyât-ı Âbrû (haz. Muhammed Zâkir, New Delhi 1991) ve İntiḫâb-ı Kelâm-ı Âbrû (haz. Zafer Ahmed Sıddîkī, Leknev 1997) adıyla yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Hüseyin Âzâd, Âb-ı Ḥayât, Lahor 1907, s. 91-95; Melik Hasan Ahter, Urdû Şâʿirî meyn Îhâmgûʾî kî Taḥrîk, Lahor 1986; Enver Sedîd, Urdû Edeb kî Muḫtaṣar Târîḫ, İslâmâbâd 1991, s. 139-140; Cemîl Câlibî, Târîḫ-i Edeb-i Urdû, Lahor 1994, II, 207, 210-240; Iqtida Hasan, Later Moghuls and Urdū Literature, Lahor 1995, s. 99-100; R. B. Saksena, A History of Urdu Literature, Lahor 1996, s. 14, 49-51; Fermân Fethpûrî, Urdû Şuʿarâ key Teẕkirey aôr Teẕkire Nigârî, Karaçi 1998, s. 371-372, 627-634; Same-Sex Love in India: Readings from Literature and History (ed. R. Vanita - Saleem Kidwai), New York 2000, s. 161 vd.; Tebessüm Kâşmîrî, Urdû Edeb kî Târîḫ İbtidâ sey 1857 tek, Lahor 2003, s. 270-274; Shamsur Rahman Faruqi, “Conventions of Love, Love of Conventions: Urdu Love Poetry in

the Eighteenth Century”, Sâlnâme-i Dirâsât-ı Urdû: The Annual of Urdu Studies, XIV, Chicago 1999, s. 19; Muhammed Hasan, “Âbrû”, Mevsûʿatü’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 24.

Abdülhamit Birışık

NECMEDDİN et-TÛFÎ

(bk. TÛFÎ).

NECRAN

(نجران)

Suudi Arabistan’ın güneybatısında tarihî bir şehir.

Yemen’in kuzeyinde yer alan ve bugün Suudi Arabistan sınırları içinde kalan Necran’ı İbn Hurdâzbih Güney Necid’e (el-Mesâlik, s. 248), Bekrî Hicaz’a (Muᶜcem, II, 575) dahil etmiştir. Şehir, Asîr dağlık bölgesinde geniş bir kesimin sularını toplayan aynı adlı vadinin (Vâdînecrân) verimli toprakları ortasında ve Hadramut tarafından gelip Hicaz, Bahreyn, Irak, Filistin ve Suriye’ye yönelen ticaret yolları üzerinde kurulmuş bir vaha yerleşmesidir. Günümüzde olduğu gibi tarih boyunca bir tarım, sanayi ve ticaret merkezi olarak tanınmıştır. Ortaçağ’da özellikle deri ve dokuma ürünleriyle meşhurdu.

V. yüzyılda Hîre ile ticaret yapan Hannân (Hayyân) vasıtasıyla Hıristiyanlığın girmeye başladığı Necran daha sonra Bizans İmparatoru Iustinianos’un (527-565) zulmünden kaçan monofizitlerin sığınması sonucunda Doğu kilisesinin Güney Arabistan’daki başlıca merkezi haline geldi. 523 yılında, Yahudiliği kabul etmiş olan Himyerî Hükümdarı Zûnüvâs şehri ele geçirdi ve buradaki hıristiyanlara şiddetli baskı uygulayıp dinlerinden dönmelerini istedi. İnançlarından vazgeçmeyen çok sayıda hıristiyan içi ateş dolu hendeklere atılarak yakıldı. Bunun üzerine Hıristiyanlığın temsilcisi ve koruyucusu Bizans’ın desteğiyle Habeş necâşîsi Yemen’e bir ordu gönderdi (525). Zûnüvâs’ın mağlûp edilip Himyerî yönetimine son verilmesiyle bölge Habeşistan hâkimiyeti ve Bizans nüfuzu altına girdi. Bu dönemde Necran’da birçok kilise ve manastır inşa edildi. Özellikle yakılarak öldürülen hıristiyanların anısına yaptırılan ve Kâ‘betü Necrân (Deyrü Necrân) denilen manastır-kilise ünlü bir ziyaret yeri haline geldi. Bakımını ve diğer hizmetlerini Benî Hâris b. Kâ‘b (Belhâris) kabilesinin kollarından Benî Abdülmedân b. Deyyân’ın üstlendiği kilise ve Saint Arethas adıyla aziz ilân edilerek onun koruyucusu sayılan şehidlerin başı Hâris b. Kâ‘b sebebiyle Necran kutsallık vasfı kazandı ve Hıristiyanlığın hac merkezlerinden biri oldu. Batı ve İslâm

kaynaklarında yer alan, Necranlı hıristiyanların mâruz kaldığı ağır işkencelerden Kur'ân-ı Kerîm'de bahsedilir ve bu insanlar için "müminler" tabiri

kullanılır (el-Burûc 85/4-9; bk. ASHÂBÜ'l-UHDÛD; BURÛC SÛRESİ).

Hz. Peygamber, Necran hıristiyanlarına Mekke'nin fethinden sonra bir davet mektubu gönderdi; onlar da muhtemelen 9 yılında (631) Medine'ye içlerinde ileri gelen din adamlarının da bulunduğu altmış kişilik bir heyet yolladılar. Dinî konulardaki bazı tartışmaların ardından (bk. MÜBÂHELE) dinlerinden vazgeçmeyen Necran heyetiyle İslâm hâkimiyetini tanıdıkları bir antlaşma yapıldı. Antlaşmada Necran hıristiyanlarının mal, can ve din hürriyetleri koruma altına alınmakta, buna karşılık yılda 2000 elbise vermeleri ve Necran'a gidecek müslüman görevlileri bir ay misafir etmeleri gibi hususlar karara bağlandı. Heyetin isteğiyle, aralarında malî konularda vuku bulacak ihtilâflarda hakemlik yapması için Ebû Ubeyde b. Cerrâh onlarla birlikte gönderildi. 10 (631) yılında Hz. Peygamber, Hâlid b. Velîd'i 400 kişilik bir kuvvetin başında çoğunluğu müşrik olan Benî Hâris b. Kâ'b'ı İslâm'a davet etmekle görevlendirdi ve kendisine zor kullanmadan önce üç gün beklemesi emrini verdi. Kabilenin büyük bir kısmının İslâmiyet'i kabul etmesi üzerine Necran savaş yapılmadan İslâm topraklarına katıldı. Hâlid b. Velîd, burada bir süre kalıp başlıca dinî hükümleri öğrettikten sonra bir Necran heyetiyle beraber geri döndü. Resûl-i Ekrem bizzat Medine'ye çağırdığı heyete ikramlarda bulunup hediyeler verdi ve içlerinden Kays b. Husayn'ı Benî Hâris'e emîr tayin etti. İslâm dinini ve Kur'an'ı öğretmek, zekâtları toplamak için de ensardan Amr b. Hazm'ı onlarla birlikte yolladı. Hz. Peygamber, Benî Hâris'ten bazı kişi ve ailelere ayrıca dokuz mektup gönderdi. Ertesi yıl peygamberlik iddiasında bulunan Esved el-Ansî, Necran yöresinden topladığı 600-700 atlıdan meydana gelen kuvvetleriyle isyan etti ve Amr b. Hazm'ı buradan uzaklaştırdı. Ancak Necranlılar'dan İslâm'a girenler dinlerine sadık kaldılar; hıristiyanlar da Halife Ebû Bekir'e gelerek Resûl-i Ekrem ile yapmış oldukları anlaşmayı yenilediler. Necran hıristiyanları Hz. Ömer devrinde buradan sürüldüler ve Irak'a gidip Necrâniye adını verdikleri Kûfe'ye yakın bir yere yerleştiler. Bir kısım hıristiyan ise Necran'da kalmaya devam etti.

İslâm hâkimiyeti döneminde zamanla Necran'ın birkaç mil kuzeybatısında yine aynı adla anılan bugünkü yerleşim merkezi oluşmuş ve günümüzde harabelerine Uhdûd denilen eski Necran terkedilmiştir. Şehrin harabeleri Carsten Niebuhr (1764), Joseph Halévy (1870), Harry Saint John Bridger Philby (1936) ve Juris Zarins (1980) gibi birçok Batılı gezgin ve arkeolog tarafından incelenmiştir. Eskiden Yemen sınırları içerisinde bulunurken 1934 tarihli Tâif Antlaşması ile Suudi Arabistan'a bırakılan ve aynı adı taşıyan idarî bölgeye dahil edilen Necran'ın nüfusu 2005 yılının başlarına ait tahmine göre 129.000'dir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 356-358; II, 169; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 90-110; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 248; Ebû Ubeyd el-Bekrî, Muʿcemü me'staʿcem (nşr. F. Wüstenfeld), Göttingen-Paris 1877, II, 575; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 266-271; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, VI, 640-651; C. Niebuhr, Beschreibung von Arabien (ed. Fuad Sezgin), Frankfurt 1995, s. 274; Hüseyin Halef eş-Şeyh Haz'al, Târîḫu'l-Cezîreti'l-ʿArabiyye fî ʿaṣri'ş-Şeyḫ Muḥammed b. ʿAbdilvehhâb, Beyrut, ts. (Matâbiu dâri'l-kütüb), s. 247-253; J. S. Trimingham, Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times, London-New York 1979, s. 294-307; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara 1982, s. 19, 23-65; a.mlf., "Hz. Muhammed'in Necranlı Hıristiyanlarla Görüşmesi ve Mübâhele", AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, II, Ankara 1975, s. 143-149; a.mlf., "Hz. Ömer'in Hayber ve Çevresi ile Necran'dan Gayr-i Müslimleri Çıkarması", DÜİFD, I (1983), s. 51-66; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 165-199; G. R. D. King, The Byzantine and Early Islamic Near East (ed. G. R. D. King - A. Cameron), Princeton 1994, s. 181-205; J. Halévy, "Rapport sur une mission archéologique dans le Yemen", JA, XIX (1872), s. 5-98, 129-266, 489-547; W. G. Greenslade, "The Martyrs of Najran", MW, XXII/3 (1932), s. 264-275; J. Zarins v.dğr., "Preliminary Report on the Najrān / Ukhdūd Survey and Excavations 1982/1402 AH", Atlal, VII/1, Riyad 1983, s. 22-40; Y. Shitomi, "De la chronologie de la persécution de Nağran", Orient, XXVI,

Tokyo 1990, s. 27-42; J. Beaucamp v.dğr., “La persécution des chrétiens de Nagrân et la chronologie himyarite”, Aram, XI-XII, Oxford 1999-2000, s. 15-83; A. Moberg, “Necran”, İA, IX, 165-167; Irfan Shahid, “Nad̲jrān”, EI^{2} (İng.), VII, 871-872; W. J. Burghardt, “Najran, Martyrs of”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1981, X, 200; “Najran”, Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1989, IX, 54-56.

Mustafa L. Bilge

NECRÂNÎ, Takıyyüddin

(تقيّ الدين النجراني)

Takıyyüddîn Muhtâr b. Mahmûd el-Ucâlî en-Necrânî el-Mu‘tezilî (VII./XIII. yüzyıl)

Mu‘tezile kelâmcısı.

Hayatı Hakkında çok az bilgi mevcuttur. Künyesinden Necranlı olduğu anlaşılmakta, ancak aynı adı taşıyan birden fazla yerleşim merkezi bulunduğundan bunların hangisine mensup olduğu bilinmemektedir. Necrânî nisbesini Bahrânî şeklinde okuyanlar varsa da bu isabetli görünmemektedir. C. Brockelmann, Necrânî’nin el-Kâmil fi’l-istiḳṣâ˒ adlı eserinde Rükneddin el-Hârizmî’den (ö. 536/1141) “hocamız” diye söz etmesinden, ayrıca kaynaklarda doğumu Hakkında verilen en erken tarihin 505 (1111), el-Kâmil fi’l-istiḳṣâ˒ın istinsah tarihinin 675 (1276) olmasından hareketle onun VI (XII) ile VII. (XIII.) yüzyıllar arasında yaşamış olabileceğini kaydetmektedir (GAL, I, 606). Seyyid Muhammed eş-Şâhid ise el-Kâmil’in 675 yılında istinsah edilmesini ve müstensihin Necrânî’yi dua ile anmasını göz önünde bulundurarak müellifin bu tarihten önce vefat etmiş olabileceğini söylemektedir (el-Kâmil fi’l-istiḳṣâ˒, neşredenin girişi, s. 13). Wilferd Madelung, Necrânî’nin, Mu‘tezile’nin Kādî Abdülcebbâr ve öğrencilerinden Ebü’l-Hüseyin el-Basrî çizgisinde gelişen Basra ekolüne bağlı ve Rükneddin el-Hârizmî’nin öğrencisi olduğunu belirtmektedir. Öte yandan Seyyid Muhammed eş-Şâhid, onun Zeydiyye’ye intisabına ilişkin görüşlere karşı çıkarak el-Kâmil’de Zeydiyye’ye yakınlığını gösteren herhangi bir işarete rastlanmazken Mu‘tezilî olduğuna delâlet eden birçok işaretin bulunduğunu kaydetmekte, örnek olarak da Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm ve Kâ‘bî gibi Mu‘tezile âlimlerinden “şeyhlerimiz, ashabımız” diye söz etmesini göstermektedir (a.g.e., neşredenin girişi, s. 11).

Necrânî, ilk dönem Mu‘tezile kelâmcılarının tabiat felsefesini önceleyen yaklaşımlarına karşılık Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kādî Abdülcebbâr, Ebü’l-Hüseyin el-Basrî ve Rükneddin el-Hârizmî gibi muhafazakâr eğilimli

Mu‘tezile âlimlerinin görüşlerini benimsemiş, kelâm tartışmalarında Tanrı merkezli bir yöntem izleyerek daha çok Allah'ın varlığı ve sıfatları üzerinde durmuştur (Elshahed, s. 236-237). Bu döneme mensup diğer Mu‘tezile kelâmcıları gibi Necrânî de kelâm tartışmalarında

aklın yanı sıra vahye bağlı kalmanın gereği üzerinde ısrarla durmuştur (el-Kâmil fi'l-istiḳṣâ˒, s. 274, 283). Allah'ın varlığını ispat etmek için cisimlerin yaratılmış (hâdis) olduğunu kanıtlamaya çalışmış, Allah'a nisbet edilebilecek sıfatları tevhid ve adalet çerçevesinde temellendirmiş, bazı Mu‘tezile kelâmcılarının ileri sürdüğü "ma‘dûmun şey olduğu" ve bir kısım Ehl-i sünnet kelâmcılarının iddia ettiği "mevcudun mâlûm olduğu" fikirlerini reddetmiş, böyle bir şeyi kabul etmenin, hem Eflâtun'un ideleri gibi birbirinin sebebi olan sonsuz sayıda somut varlığın mevcudiyetini benimsemek, hem de kādir-i mutlak ve fâil-i muhtâr olan bir yaratıcının varlığını iptal etmek anlamına geleceğini söylemiştir. Ayrıca yaratma fiilini icat ve oluş diye düalist bir karaktere büründüren anlayışı kabul etmemiştir. Zira Necrânî'ye göre icat etme ve oluş aynı anlama gelmekte olup yaratmada düalist yapı söz konusu değildir (a.g.e., s. 82, 112, 185). Necrânî, filozofların sudûr nazariyesini hatırlattığı için Nazzâm'ın ‘‘i‘timâd’’ ve Eflâtun'un idelerini çağrıştırdığı için Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ‘‘ahvâl’’ teorisini de reddetmiştir (a.g.e., s. 115-125). Öte yandan Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kādî Abdülcebbâr'ın görüşlerinin aksine evliyadan kerametin zuhur etmesinin aklen ve naklen mümkün olduğunu belirtmiş (a.g.e., s. 354-376), dünya hayatının son bulacağını, aklî ve naklî delillerin gereği olarak tekrar dirilişin (iade) gerçekleşeceğini ispata çalışmıştır (a.g.e., s. 377-436). Necrânî, Allah'ın varlığını ve sıfatlarını merkeze koyan yaklaşımı, "nefyü'd-delâle"yi delil saymayan yöntemi (aş.bk.) ve evliya için kerameti câiz gören düşünceleriyle büyük oranda Ehl-i sünnet'e yaklaşmıştır.

Necrânî'nin bilinen tek eseri el-Kâmil fi'l-istiḳṣâ˒ fî mâ beleġanâ min kelâmi'l-ḳudemâ˒ olup günümüze ulaşan yegâne nüshası Hollanda Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 1516). Kitap bir mukaddime, müellifle Ebû Hâşim ve taraftarları arasında tartışmalı meseleleri konu edinen on altı bölümden (bab) oluşmaktadır. Mukaddimede önceki Mu‘tezile âlimlerinin kaleme aldıkları eserlerle İslâm'ın yüceltilmesine büyük katkıda bulunduklarını, ancak bu çalışmalarda belli bir düzen ve sistemin gözetilmediğini, kendisinin bu eksiği gidermek için bu eseri

yazdığını kaydetmektedir. Kitapta görüş farklılığı bulunan meselelerde ihtilâf noktaları, bulunmayan konularda ise yöntem farklılıkları dile getirilmekte, kendi görüş ve yönteminin doğru, Ebû Hâşim ile onu takip edenlerin görüş ve yöntemlerinin zayıf olduğu hususu ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Eser cisimlerin yaratılmış olduğu, kevnlerin (arazlar) ispatı, Allah'ın varlığının ispatı, ma'dûmun varlığının olup olmadığı, Allah'ın mevcud, âlim, kādir, müdrik ve mürîd oluşu, kelâm gibi zâtı ile kaim olmayan bazı zâit sıfatlarla nitelenmesi, evliya için kerametin cevazı, fenâ ve iade şeklinde on altı meseleden oluşmaktadır.

Takıyyüddin en-Necrânî, Mu'tezile'nin büyük kelâmcılarından sayılmamakla beraber kaleme aldığı eserle, Kādî Abdülcebbâr'dan sonra Mu'tezile'nin kendine özgü bağımsız bir ekol olmaktan çıkıp Zeydiyye içinde kaybolduğu iddialarına karşı bu mezhebin varlığını VII. (XIII.) yüzyıl gibi oldukça geç bir döneme kadar devam ettirdiğini belgelemesi (Elshahed, s. 2), ayrıca başka kaynaklarda bulunmayan iki önemli hususu ortaya koyması açısından ön plana çıkmaktadır. Bunlardan biri bilginin kaynağı ve oluşma süreci yerine bilginin oluşma şartları üzerinde durmasıdır (Taşcı, s. 139-170). Batı felsefesinde aşkın bilgi teorisi olarak adlandırılan bu yöntemi ilk defa Kant'ın ortaya koyduğu görüşü hâkimdir. Halbuki Kant'tan çok önce bu teorinin Necrânî tarafından dile getirildiği görülmektedir (a.g.e., s. 139-156). İkinci husus, Bâkıllânî'den itibaren başlayan, delilin butlânı ile medlûlün de butlânının gerekip gerekmeyeceği (in'ikâsü'l-edille) tartışmalarına katılarak bir şeyin varlığını ispat eden delilin bulunmamasının onun yokluğuna delil gösterilemeyeceğini savunmasıdır. Necrânî, bu yöntemin Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kādî Abdülcebbâr gibi Mu'tezile kelâmcıları tarafından kullanılarak Allah'ın dünyada da âhirette de görülemeyeceğini ileri sürülmesine karşı çıkmakta (el-Kâmil fi'l-istiḳṣâʾ, s. 323-325) ve bunun, karşı tarafı zor durumda bırakmak amacıyla uygulanan dolaylı bir delil getirme yöntemi olduğunu kabul etmektedir (Elshahed, s. 212-213). Seyyid Muhammed eş-Şâhid, Necrânî'nin bilgi teorisinde metafiziğin iç tecrübe ile anlaşılması konusunda Almanca bir çalışma yapmış, Özcan Taşcı da Necrânî Hakkında bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Takıyyüddin en-Necrânî, el-Kâmil fi’l-istiḳṣâʾ fî mâ beleġanâ min kelâmi’l-ḳudemâʾ (nşr. Seyyid Muhammed eş-Şâhid), Kahire 1420/1999, s. 75, 82, 112-125, 185, 236-237, 263-283, 322-335, 354-436; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 3-56; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, IV, 30, 36, 42-46, 50, 64, 69, 70, 113; XII, 18; a.mlf., Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 48, 52, 54, 232; İbn Metteveyh, el-Mecmûʿ fi’l-Muḥîṭ bi’t-teklîf (nşr. Ömer es-Seyyid Azmî), Kahire 1965, s. 139; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, el-Mesâʾil fi’l-ḫilâf beyne’l-Baṣriyyîn ve’l-Baġdâdiyyîn (nşr. Ma‘n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1979, s. 25, 309, 372-375; C. Brockelmann, GAL, I, 606; Elsayed Elshahed, Das Problem der Transzendenten Sinnlichen Wahrnehmung in der Spätmu‘tazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqīaddīn an-Nağrānī, Berlin 1983, s. 2, 212-213, 220-237; W. Madelung, Der Kalam, Grundriss der Arabischen Philologie (ed. H. Gätje), Wiesbaden 1987, II, 329; Özcan Taşcı, Takiyyüddin Necrânî’nin Mu‘tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi (doktora tezi, 2005), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 139-170.

Özcan Taşcı

NEDÂMET

(الندامة)

İşlenen kötülükten dolayı üzüntü ve pişmanlık duyma anlamında ahlâk terimi

(bk. TÖVBE).

NEDB

(bk. MENDUP).

NEDİM

(نديم)

Hükümdarın özel sohbet ve eğlence arkadaşı.

Sözlükte “kadeh arkadaşı, dost” anlamına gelen nedîm kelimesi nüktedan kişiliği, bilgisi ve çeşitli mârifetleriyle hükümdara arkadaşlık eden kişileri ifade eder. Bu anlamda ayrıca mücâlis ve musâhib de kullanılır. Osmanlılar daha çok musâhib kelimesini tercih etmekle beraber bazı kaynaklarda nedime de rastlanmaktadır (bk. MUSÂHİB). Nedim kelimesinin, Cezîme el-Ebraş’ın darbımesel olmuş (Ebû Mansur es-Seâlibî, S̱imârü’l-ḳulûb, s. 182-183) iki nedimi Mâlik ve Âkil’i katlettikten sonra duyduğu pişmanlıktan geldiği söylenir (Abdülkādir el-Bağdâdî, IV, 304) İbn Habîb’in verdiği bilgilerden Câhiliye döneminde Kureyş’in ileri gelenlerinin birer nedimi olduğu anlaşılmaktadır (el-Muḥabber, s. 173). Bir kabile mensuplarıyla yakın arkadaşlık kuran başka kabileden biri onların nedimi sayılırdı. Nuaym b. Mes‘ûd, Câhiliye’de Benî Kurayza’nın nedimi idi (İbn Hişâm, III-IV, 229).

Saraylarda görevli nedimler işret meclislerinde hükümdara eşlik eder, şarkı veya şiir söyleyerek, nükte yaparak onu eğlendirirlerdi. “Münâdeme” kelimesi bu tür eğlenceler için kullanılırdı. Câhiz

et-Tâc fî aḫlâḳi’l-mülûk adlı eserinde (s. 23, 24, 25-26), eski İran saray teşkilâtının etkisiyle Emevî ve Abbâsîler’de de görülen nedimlerin görev ve hizmetleri konusundaki ilk esasları Sâsânî hükümdarlarından Erdeşîr b. Bâbek’in koyduğunu söyler. Eski Ahid’de sözü edilen İran sarayındaki içkili eğlenceler ve memurların uymak zorunda olduğu kurallar da (Ester, 1/5-7) münâdeme ile ilgili olmalıdır. Câhiz’e göre nedimler büyük mûsiki üstatları, bilgi ve şeref ehli sohbet arkadaşları, ayrıca komiklik yapanlar, oyuncu, çalgıcı ve okuyucular olmak üzere üç tabakaya ayrılır. Bazı hükümdarların nedimleriyle aralarında perde bulunurdu. Hükümdarın isteğine göre hünerini gösteren nedimler, “sâhibü’s-sitâre”nin işaretiyle bunu belli bir düzen içinde ve en uygun zamanda yapardı. İbrâhim el-

Mevsılî, İbn Câmi‘ ve Zelzel gibi mûsiki üstatları nedimlerin birinci tabakasında yer alırken Amr el-Gazzâl ve İshak Bersûmâ ikinci tabakadan sayılırdı. Her tabakadaki müzisyenlerin repertuvarları farklı olurdu. İshak Bersûmâ, kendisinden İbn Câmi‘e ait bir şarkı istenince onu ancak birinci tabakaya yükseltildiği takdirde icra edebileceğini söylemiş ve isteği yerine getirilmiştir (a.g.e., s. 41). II. Yezîd'in nedimler arasındaki derecelendirmeyi kaldırmasına rağmen Abbâsî sarayında buna uyulmuştur. Nedimlik sadece şiir ve mûsiki ile alâkalı değildi. Bunlar arasında değişik dallarda ilim ve kültür sahibi olanlar da bulunurdu. Behlûl-i Dânâ ve Belâzürî'nin de nedimlik yaptığı nakledilir.

Nedimlik Selçuklular'da ve diğer İslâm devletlerinde devam etmiştir. Nizâmülmülk, Râvendî ve bir rivayete göre kendisi de Gazneli Sultanı Mevdûd b. Mes‘ûd'un nedimi olan Keykâvus b. İskender nedimlerde aranan özellikler ve onların görevleri Hakkında bilgi vermektedir. Nedimler görgülü, faziletli, sır tutan, iyi ahlâklı, güzel giyinen, güler yüzlü, kültürlü ve bilhassa güzel yazı yazan, şiir, tıp, astroloji, içecekler, oyunlar, eğlence meclisleri, av, çevgân, güreş gibi konularda bilgi sahibi, yerine göre ciddi, yerine göre nüktedan ve şakacı, ayrıca bir tehlike anında kendilerini hükümdara siper etmekten çekinmeyecek kadar cesur olmalıdır. Sultanla en ciddi konuları konuşabilen nedimler yeri geldiğinde hikmetli sözlerle onları düşündürür, bazan da şarkılarla, şiirlerle coştururlardı. Sultanla satranç oynar, üzüntülerini gidermeye çalışırlardı. Bazı hükümdarlar nedimlerine büyük iltifatlarda bulunmuş, onlara değerli hediyeler vermiştir.

Nedimler göreve başlamadan önce özel eğitim alırlardı. Bu eğitim sırasında kendilerine huzurda nasıl davranacakları öğretilir, özellikle sultana bir uyarıda bulunmak gerekirse bunu doğrudan değil geçmiş hükümdarlardan örnekler vererek yapmaları söylenirdi. Nedimlerin kıyafetleri zamana ve diğer şartlara göre farklılık taşırdı. Hilâl es-Sâbî genel olarak münâdeme kıyafetinin altın işlemeli sarık, iç elbisesi, "mübettana" denilen bir tür üst elbisesi ve önü açık cübbeden oluştuğunu söyler, ayrıca süslerle güzel kokudan bahseder (Rüsûmü dâri'l-ḫilâfe, s. 96). İbnü'n-Nedîm el-Fihrist'te (s. 157 vd.) nedimlerle ilgili âdâb, usul ve menkıbeleri ihtiva eden eserler için bir bölüm ayırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre2, III-IV, 229; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 173 vd.; Câhiz, et-Tâc fî aḫlâḳi'l-mülûk (nşr. Ahmed Zeki Paşa), Kahire 1332/1914, s. 21, 22, 23, 24, 25-26, 27, 28, 29, 30, 31 vd., 41 vd., 71 vd.; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (nşr. Yûsuf Es'ad Dâgır), Kum 1984, I, 267 vd.; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 157 vd.; Ebû Mansûr es-Seâlibî, S̱imârü'l-ḳulûb (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1985, s. 182-183; a.mlf., Âdâbü'l-mülûk (nşr. Celîl el-Atıyye), Beyrut 1990, s. 146 vd.; Ali b. Rezîn el-Kâtib, Âdâbü'l-mülûk (nşr. Celîl el-Atıyye), Beyrut 2001, s. 114 vd.; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri'l-ḫilâfe (nşr. Mîhâîl Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 96; Keykâvus b. İskender, Kabusname (trc. Mercimek Ahmet, nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1974, s. 270-274; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (nşr. Mehmet Altay Köymen), Ankara 1999, s. 64-65, metin, s. 94-96; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), II, 374 vd.; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, VI, 146 vd.; Koçi Bey, Risâle, İstanbul 1303, s. 31; Abdülkadir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, IV, 304; M. Manazir Ahsan, Social Life Under the Abbasids, London 1979, s. 56; Pakalın, II, 583, 667; J. Sadan, "Nadīm", EI² (İng.), VII, 849-852; Nebi Bozkurt, "Eğlence", DİA, X, 485.

Nebi Bozkurt

NEDÎM

(نديم)

(ö. 1143/1730)

Divan şiirinde kendi adıyla anılan bir tarz ortaya koyan şair.

İstanbul'da muhtemelen 1092 (1681) yılında doğdu. Adı Ahmed'dir. Babası, Sultan İbrâhim devri kazaskerlerinden Merzifonlu Mustafa Muslihüddin Efendi'nin oğlu Kadı Mehmed Efendi, annesi, İstanbul'un fethinden itibaren devlet hizmetinde bulunan Karaçelebizâdeler ailesinden Sâliha Hatun'dur. Dedesi bazı çirkin lakapları yüzünden Mülakkab Mustafa Efendi diye tanındığı için Nedîm'den de zaman zaman Mülakkabzâde diye bahsedilmiştir (Ali Canip, TM, I [1925], s. 174). Aile çevresinde iyi bir eğitim gördü. Dönemin klasik ilimleri yanında Arapça ve Farsça öğrendi. Tahsilini tamamladıktan sonra Şeyhülislâm Ebezâde Abdullah Efendi'nin de bulunduğu bir heyet tarafından yapılan imtihanda hariç medresesi müderrisliğini elde etti. III. Ahmed döneminin (1703-1730) başlarında şiirleriyle tanınmaya başlayan Nedîm daha sonraki yıllarda bazı devlet adamlarının yakın çevresine girdi, kendilerine kasideler sunarak dostluklarını kazandı. Özellikle Lâle Devri'nin ünlü veziri Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın hemen her faaliyeti için devrin diğer şairleri gibi Nedîm de kıta ve kasideler yazdı; paşa da kendisini daima gözetip kolladı. Kütüphanesinin hâfız-ı kütüblüğünü yaptığı İbrâhim Paşa tarafından kurulan tercüme heyetlerinde görev alan Nedîm meslek hayatında da çabuk ilerledi, 1138'de (1726) hariç medresesi müderrisliğinden Mahmud Paşa Mahkemesi nâibliğine getirildi. 1139'da (1727) Molla Kırîmî Medresesi'nde, 1140'ta (1728) Nişancı Paşa-yı Atîk Medresesi'nde görev yaptı. Bir yıl sonra Sahn-ı Semân medreseleri müderrisliğine yükseldi (Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı, s. 276). Lâle Devri'yle birlikte Nedîm'in de sonunu hazırlayan Patrona Halil İsyanı patlak verdiğinde Sekban Ali Paşa Medresesi'nde müderristi.

Nedîm'in ölüm sebebi Hakkında değişik rivayetler vardır. Hem yaratılıştan

hassas olması hem de ailede yaşanan olaylar onun üzerinde sürekli korku hali (illet-i vehîme) bırakmıştır. Dedesi Mülakkab Mustafa Muslihuddin Efendi'nin linç edilmek suretiyle öldürülmesi aileyi derinden sarsmıştı (Avşar, sy. 12 [2002], s. 156). Kaynaklarda şairin, Patrona Halil İsyanı'nı takip eden günlerde "illet-i vehîme"den veya içkiye düşkünlüğü ve afyon kullanması yüzünden titreme hastalığından öldüğüne dair bilgiler yer alır (Ali Canip, TM, I [1925], s. 181). Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin ise Nedîm'in ihtilâl esnasında korkudan evinin damına çıktığını ve oradan düşerek öldüğünü söyler (Mecelletü'n-niṣâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 421a). Herhalde Nedîm'in isyan sırasında yaşadığı ruh hali onu ölüme götürmüştür (Avşar, sy. 12 [2002], s. 158). Ali Canip Yöntem'in bulup yayımladığı (TTK Bildiriler, III [1948], s. 109-121), Nedîm'in terekesine dair kassam hücceti sûreti 15 Rebîülâhir 1143'te (28 Ekim 1730) düzenlendiğine göre şair bu tarihten önce ölmüştür. Kabri Üsküdar Karacaahmet Mezarlığı'nın Miskinler Tekkesi kısmındadır.

Kasidede Nef'î'nin, gazelde hikemî tarzın büyük temsilcisi Nâbî'nin etkisinin revaçta olduğu şiir ortamında yetişen Nedîm çok geçmeden "Nedîmane" denilen yeni bir tarz geliştirmiştir. Bu tarzın esasını söyleyiş mükemmelliği, yerlilik arzusu ve şuh eda oluşturur. Kendisi de bir gazelinde, "Ma'lûmdur benim sühanım mahlas istemez / Fark eyler anı şehrimizin nüktedanları" diyerek üslûp sahibi bir şair olduğunu ifade etmiştir (Nedîm Divanı [haz. Muhsin Macit], s. 355). Bulduğu yeni bir imajı veya hoşuna giden orijinal benzetme unsurlarını şiirlerinde tekrar tekrar söz konusu eden Nedîm'in asıl kudreti dili kullanmadaki ustalığındadır. Konuşma dilinden gelen söyleyişleri kullanmadaki dehası ve âhengi sağlamadaki titiz işçiliği onu çağdaşlarından ayırır. Kafiye, redif ve vezinde fevkalâde başarılıdır. Ara sıra Türkçe kelime ve eklerle yaptığı kafiyelerdeki âhenk ve tabiilik daha önceki şairlerde az rastlanan bir husustur. Aruzun mûsikisini yakalayarak onu âdeta bir âhenk unsuru olarak kullanması şiirlerine bestelenmeye elverişli bir yapı kazandırmıştır. Nitekim yaşadığı dönemden başlayarak musammatları, gazelleri ve şarkıları çokça bestelenmiştir. Enfî Hasan Ağa, Nedîm'in şiirlerine beste yapan bestekârlardan biridir. Musahipzâde Celâl'in Lâle Devri Opereti için bestelenen yirmi sekiz şiir de bunlardandır (Yenigün, III/1 [1961], s. 39-41).

Onun şiirlerindeki önemli özelliklerden biri de yerlilik merakıdır. Divan

şiirinde Necâtî Bey’le belirginleşen, Bâkî ve Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ gibi şairlerin eserlerinde mükemmelleşen mahallîleşme akımının XVIII. yüzyıldaki en büyük temsilcisi Nedîm’dir. İfade ve üslûpta halk edebiyatına yakınlaşması, gerçek hayattan alınan unsurları kullanması, günlük dilden gelen deyimlere yer vermesi, yerlilik arzusunu gösteren unsurlar olarak değerlendirilmektedir. XVIII. yüzyılda halk şiiri ve divan şiiri arasında görülen nisbî yakınlaşmada onun hece vezniyle yazılmış iki koşmasının önemli yeri vardır. Ancak şairin en dikkate değer yanı şiirlerinde İstanbul hayatından sahneler sunmuş olmasıdır. Özellikle İbrâhim Paşa’nın imar faaliyetleri ve eğlence hayatıyla ilgili mekânlarla mesire yerlerini yeniden düzenleme çalışmaları, devletin barış ve istikrarı sağlayıp sanat alanlarına yönelmesi gibi gayretler ve Sâdâbâd eğlenceleri Nedîm’in şiirlerine yansımıştır. Onun şiirlerinde çağının değişik hayat sahneleri ve tipleri de öne çıkarılarak anlatılmıştır (Kortantamer, bk. bibl.). İbrâhim Paşa’nın İstanbul ve Nevşehir’de yaptırdığı mimari eserler için manzum tarihler düşüren Nedîm devriyle özdeşleşen bir şair olarak bilinir. Aynı muhitte yaşayan ve dönemin havasını onunla birlikte teneffüs eden pek çok şair olmasına rağmen Lâle Devri’nin ruhunu onun kadar eserine yansıtan olmamıştır. Nedîm, Osmanlı kültür ve sanat hayatında Lâle Devri’nde gerçekleştirilmeye çalışılan hamleye şiirleriyle ayrı bir değer katmıştır. Onun şiirlerinde Türkçe’nin güzelliği, Osmanlı zevk ve yaşama üslûbunun nahif çizgileri görülmektedir. Daha önceki şairlerin tasavvufî derinlik ve zihnî tasarruflara dayalı ustalık merakları yerine her şeyin kendiliğinden olduğu intibaını veren bu üslûp nazîrelerinde, tahmîs ve taştîrlerinde daha açık biçimde görülür.

Nedîm başta Fuzûlî olmak üzere pek çok şaire nazîre söylemiş, bu arada Ali Şîr Nevâî’nin bir gazelini tanzîr etmiştir. Râzî,

Neşâtî, Ahmed Çelebi Dede ve Tıflî Ahmed Çelebi’nin gazellerine tahmîs, Nedîm-i Kadîm ile İzzet Ali Paşa’nın şiirlerine taştîr yazmış, Enverî, İbrâhim Paşa ve Sultan Ahmed’in mısra ve beyitlerini tazmin etmiştir. Kasidede Nef‘î’yi, gazelde Bâkî ve Yahyâ’yı beğendiğini ifade eder. Mesnevi tarzında Nev‘îzâde Atâî’yi, rubâîde Azmîzâde Mustafa Hâletî’yi önemli birer isim kabul eden Nedîm (Nedîm Divanı [haz. Muhsin Macit], s. 2) kasidelerinde Nef‘î’nin, gazelde Bâkî’nin mirasçısı sayılabilir. Divan edebiyatı geleneği içerisinde belirginleşen bütün arayışlar, tecrübeler, hatta

genelleşmeyen denemeler Nedîm'in dikkatini çeker. Şuh ifadeleri, biraz serbestçe söyleyişi ve mahallî kalışıyla divan şiirine getirdiği yenilik asırlarca süren dağınık tecrübelerin somutlaşması gibidir (Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, s. 83; Mazıoğlu, s. 32). Divan şiirinde hep hayalî ve mücerret kalan pek çok mecaz, teşbih ve çağrışım onun şiirinde somutlaşır. Sevgili artık zihinlerde değil sokakta veya şairin karşısındadır. Âşık ile mâşuk senli benli, aşk daha beşerî ve mücessemdir.

Yaşadığı dönemden itibaren etrafında takipçileri görülen Nedîm'in tesiri birkaç nesle intikal etmiştir. Onun yeni sesi, edası daha hayattayken devrinin şair ve tezkirecileri tarafından farkedilmiştir. Eserini 1134'te (1722) tamamlayan Sâlim'in, Nedîm'i "tâze-zebân" sıfatıyla nitelendirmesi dikkate değer bir husustur (Tezkire, s. 664-665). Safâî Mustafa Efendi'den başlayarak (Tezkire, vr. 191a) Nedîm'in biyografisine yer veren bütün kaynaklar onun önde gelen şairlerden biri olduğunu vurgular. Râşid ve Âsım gibi vak'anüvis-şairler ise Nedîm'i takdir etmekle kalmayıp şiirlerini tanzîr etmişlerdir. XVIII. yüzyıl şairlerinden Kâmî, Neylî, Âsım, Âtıf, Râşid, İzzet Ali Paşa, Seyyid Vehbî, Mustafa Sâmî, Kelîm, Şeyh Galib ve Pertev'in de Nedîm'e nazîreleri vardır (Ali Canip, TTK Bildiriler, III [1948], s. 109-121). XIX. yüzyılın ilk yarısında Nedîm'in en büyük takipçileri Enderunlu Vâsıf ile Tanzimat dönemi şairlerini de etkileyen Leskofçalı Galib'dir. Nâmık Kemal, Nedîm'i Türk dilinin en büyük şairi sayar (Yetiş, bk. bibl.). Tevfik Fikret de onun şair portresini bir şiirinde anlatır (Rübâb-ı Şikeste, s. 406).

I. Dünya Savaşı'nın özellikle aydınlar arasında meydana getirdiği ruhsal çöküntü ortamında yayın hayatına giren Şair Nedim adlı mecmuada şairin edebî kişiliğinin ortaya çıkmasında eserleriyle katkı sahibi olan Ahmed Refik ile Ali Canip gibi yazarların imzaları vardır. Aynı dönemde neşir hayatını devam ettiren Millî Mecmua bir Nedîm nüshası yayımlamıştır. Yahya Kemal ve Mehmed Hâlid'in Dergâh'ta Nedîm'e dair yazıları yanında Ahmed Hâşim de Halil Nihat'ın (Boztepe) Nedim Dîvânı'nı neşri üzerine (1338-1340) bir yazı kaleme almıştır (bk. bibl.). Ayrıca Yahya Kemal'in Lâle Devri ve İstanbul'a dair yazdığı şiirlerinde benimsediği söyleyiş tarzı ve sohbetlerinde ortaya koyduğu görüşler Nedîm'in anlaşılmasında etkili olmuştur (Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler, s. 169-173). Halit Fahri'nin (Ozansoy) Nedîm (İstanbul 1932), Faik Âli'nin de (Ozansoy)

Nedîm ve Lâle Devri (Ankara 1969) adlı oyunları onun halk arasında tanınmasında etkili olmuştur. Ahmet Kabaklı'nın Şâir-i Cihan Nedim adlı bir senaryosu bulunmaktadır.

Eserleri. 1. Divan. Bilinen en eski tarihli nüshası 1149'da (1736) istinsah edilmiş olup Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. Y13). Eserin yurt içinde ve yurt dışındaki kütüphanelerde kırk beş kadar nüshası tesbit edilmiş olup Halil Nihat tarafından istinsah edilip Ahmet Süheyl Ünver tarafından tezhiplenen bir nüshası Millî Kütüphane'dedir (nr. A.3220). Eski harflerle üç defa basılan divanın (Bulak, ts.; İstanbul 1291; haz. Halil Nihat, İstanbul 1338-1340) ilk iki baskısı oldukça eksiktir ve yanlışlarla doludur. Halil Nihat, divanı yayıma hazırlarken matbu iki nüshanın yanı sıra yirmi yedi yazma nüshasını kullanmıştır. Abdülbaki Gölpınarlı, özel kütüphanesinde bulunan ve daha sonra Mevlânâ Müzesi'ne intikal eden bir nüsha ile Halil Nihat neşrini kullanarak divanı yeni harflerle yayımlamış (İstanbul 1951), ikinci baskıda (İstanbul 1972) Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Hâlet Efendi, nr. 763) mecmuadaki farklı beyitleri de ilâve etmiştir. Muhsin Macit, eserin bilinen bütün yazma nüshalarını değerlendirmek suretiyle divanın tenkitli metnini doktora tezi olarak hazırlamış (1994, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), daha sonra da bu metnin popüler neşrini yapmış (bk. bibl.), Ömer Yaraşır da doktora tezi olarak divanın tahlilini yapmıştır (bk. bibl.). Klasik divan tertibine uyan Nedîm divanında kırk dört kaside, seksen sekiz kıta, üç mesnevi, bir terkibibend, bir terciibend, iki mütekerrir müseddes, bir tardiyye, beş tahmîs, bir muhammes, otuz üç murabba, iki koşma, 166 gazel, iki müstezad, on bir rubâî ve yirmi üç müfred ve matla', beş Arapça, otuz dokuz Farsça şiir yer almaktadır. 2. Sahâifü'l-ahbâr. Lâle Devri'nde kurulan tercüme heyetlerinde görev alan Nedîm, IV. Mehmed'in müneccimbaşısı Derviş Ahmed Efendi'nin Câmiʿ u'd-düvel adlı Arapça eserini Sahâifü'l-ahbâr ismiyle Türkçe'ye çeviren komisyonda da yer almış, İbrâhim Paşa'ya sunulan bu çeviri basılmıştır (I-III, İstanbul 1285). 3. Aynî Tarihi. Bedreddin el-Aynî tarafından yazılan ʿ İḳdü'l-cümân adlı İslâm tarihi Nedîm'in de içinde bulunduğu tercüme heyetince çevrilmişse de onun hangi bölümleri tercüme ettiği bilinmemektedir. Nedîm'in bunlardan başka Şehid Ali Paşa'ya mülemma' tarzında bir dilekçesi (Kürkçüoğlu, bk. bibl.), İzzet Ali Paşa'nın şaka yollu mektubuna

mensur cevabı (Nedim Divanı [haz. Halil Nihad], s. 223-227), Safâî'nin Tezkire'sine takrizi (a.g.e., s. 253) ve Münşeât-ı Azîziyye'de yer alan (İstanbul 1286, s. 45-46), kime yazıldığı tesbit edilemeyen bir mektubu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Nedim Dîvânı (haz. Halil Nihad [Boztepe]), İstanbul 1338-40, s. 223-227, 253; Nedim Divanı (haz. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1951, s. 44-47; Nedîm Divanı (haz. Muhsin Macit), Ankara 1997, hazırlayanın girişi, s. XXVIII-XXXI; Safâî, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 191a; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 664-665; Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı: İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük (haz. Sadık Erdem), Ankara 1994, s. 276; Müstakimzâde, Mecelletü'n-nişâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Eendi, nr. 628, vr. 421a; Ahmed Refik [Altınay], Âlimler ve Sanatkârlar, İstanbul 1924, s. 276-301; Kemâl Edip Kürkçüoğlu, "Şair Nedîm'in Bir Arz-i Hâli", 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 317-324; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1956), İstanbul 1982, s. 83; a.mlf., Edebiyat Üzerine Makaleler (haz. Zeynep Kerman), İstanbul 1977, s. 169-173; Hasibe Mazıoğlu, Nedîm'in Divan Şiirine Getirdiği Yenilik, Ankara 1957, s. 32-64, 80; Yahya Kemal Beyatlı, Edebiyâta Dâir, İstanbul 1984, s. 66-68; Tevfik Fikret, Rübâb-ı Şikeste (haz. Asım Bezirci), İstanbul 1984, s. 406; Nedim-i Kadim ve Divançesi: İnceleme-Tenkidli Basım (haz. Osman Horata), Ankara 1987, hazırlayanın girişi, s. 1, 33; Kâzım Yetiş, Nâmık Kemâl'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları, İstanbul 1989, s. 19, 269, 276; Ahmet Hâşim, Bütün Eserleri III: Gurabahane-i Laklakan / Diğer Yazıları (haz. İnci Enginün - Zeynep Kerman), İstanbul 1991, s. 155; Tunca Kortantamer, Eski Türk Edebiyatı: Makaleler, Ankara 1993, s. 337-390; Kemal Sılay, Nedim and the Poetics of the Ottoman Court: Medieval Inheritance and the Need for Change, Bloomington 1994, s. 39-61; İskender Pala, Nedim, İstanbul 1999, s. 7-12; Ömer Yaraşır, Nedim Divânı'nın Tahlili (doktora tezi, 1996), Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. XI, ayrıca bk. tür.yer.; Köprülüzâde Mehmed Fuad, "Sâdâbâd Şâirleri",

YM, II/34 (1918), s. 146; Ali Canip [Yöntem], “Nedîm’in Hayatı”, TM, I (1925), s. 173-184; a.mlf., “Nedîm’in Hayatı ve Çağdaşlarının Üstündeki Tesirleri”, TTK Bildiriler, III (1948), s. 109-121; Nazif Hoca, “Nedîm’in Bizzat Yazdığı İddia Edilen Bir Divanı Hakkında”, TD, XI/15 (1960), s. 143-148; Hayri Yenigün, “Nedîm’in Şiirlerinden Beste Yapanlar-IV: Suphi Ezgi”, TY, 5. seri: III/1 (295) (1961), s. 39-41; Mehmed Çavuşoğlu, “Nedim’e Dair”, TDl., LII/426 (1987), s. 331-344; Günay Kut - Hatice Aynur, “Damat İbrahim Paşa’nın İstanbul’da Yaptırdığı Çeşmelerin ve Sebillerin Kitabeleri”, MÜTAD, sy. 7 (1993), s. 393-422; Mustafa İsen, “Divanlarda Heceyle Yazılmış Şiirler”, TKA, XXIX/1-2 (1993), s. 204-233; Ziya Avşar, “Bir Başka Yönden Nedim”, Türklük Bilimi Araştırmaları, sy. 12, Niğde 2002, s. 155-170; Osman Horata, “Lâle Devri’nde Bir Safevî Elçisi: Murtaza Kulu Han (Namî) ve Ona Yazılan Nazireler”, JTS, XXVII/2 (2003), s. 253-259; Fevziye Abdullah Tansel, “Nedim”, İA, IX, 169-174; Franz Babinger, “Nedīm”, EI² (İng.), VIII, 1.

Muhsin Macit

NEDÎM, Muhammed b. İshak

(bk. İBNÜ’n-NEDÎM).

NEDÎM-i KADÎM

(نديم قديم)

(ö. 1081/1670)

Divan şairi.

XVII. yüzyılın ilk çeyreği içinde İstanbul'da doğdu. Asıl adı Mehmed'dir. Meşhur divan şairi Nedîm'den ayırt edilmesi için "Kadîm" lakabıyla anıldı. Babasının berber olduğu belirtilmektedir. Şeyhülislâm Ebû Saîd Mehmed Efendi'ye mülâzım olduktan sonra müderrisliğe başladı. Uzun yıllar çeşitli medreselerde müderrislik yaptı (Şeyhî Mehmed Efendi, vr. 291b; Uşşâkīzâde İbrâhim, vr. 202b). 1064'te (1654) 40 akçe ile Cenâbî Efendi Medresesi'nde bulundu. Ardından Sâdî Efendi (1068/1657), Süleyman Subaşı, Nişancı Paşa-yı Atîk, Beşiktaş'taki Sinan Paşa ve Rüstem Paşa medreselerinde görev yaptıktan sonra 1076'da (1665) Sahn-ı Semân Medresesi müderrisliğine yükseldi. 1079'da (1668) 60 akçe ile tayin edildiği Zal Mahmud Paşa Medresesi müderrisliğinde iken Safer 1081'de (Haziran 1670) vefat etti. Ölüm tarihi yanlışlıkla Mehmed Âsım tezkiresinde 1080 (vr. 45a), Sicill-i Osmânî'de 1108 (1696) (IV, 549) olarak gösterilmiştir. Rüşdî onun ölümüne, "Gitti bir fâzıl dediler fevtinin târîhini / Sahn-ı cennette Nedîmâ ol nedîm-i kudsiyân" beytini tarih düşürmüştür. Kabrinin bugün ortadan kaldırılmış olan Beyoğlu'ndaki Ayas Paşa Mezarlığı'nda olduğu kaydedilir (Tuman, II, 1042). Kaynaklarda zeki, nüktedan, hoşsohbet, zarif ve devlet erkânının meclislerinde seçkin yer edinmiş bir şahsiyet olarak tanıtılan Nedîm rahatına ve zevkine düşkün rindmeşrep bir şairdir.

Güftî, Nedîm-i Kadîm'i ağır bir dille hicvederse de kendisini Tarzî, Şehrî ve Nâilî ile birlikte dönemin şairlerinin ileri gelenleri arasında gösterir. Safâî de onun sade ve zarif diliyle gerek nazım gerek nesirde devrinin önde gelenlerinden biri olduğunu belirtir (Tezkire, vr. 248b). Uşşâkīzâde İbrâhim (Şekāiku'n-Nu'mâniyye Zeyli, vr. 203a) ve Şeyhî Mehmed Efendi (Vekāyiu'l-fuzalâ, vr. 292a) şiir ve inşâda vukufunun tartışılmaz olduğunu,

üslûbunun gönle hoş geldiğini yazar. Nedîm-i Kadîm ile Nedîm arasında bazı araştırmacılar benzerlik görürse de her iki şairin eserleri incelendiğinde benzeyen yanlarının fazla olmadığı ortaya çıkar.

Nedîm-i Kadîm'in ilk planda dikkati çeken kısa kasideleri biri dışında devrin şeyhülislâmlarına sunulmuştur. Klasik bir divanda bulunması gereken tevhid, münâcât, na'‘t gibi dinî şiirler onun divançesinde yoktur. Şairliğinin odak noktasını kasidelerinden çok gazelleri oluşturur. Şiirleri nazım tekniği bakımından oldukça kuvvetlidir. Genellikle redif kullanmayı ve dolgun kafiyeleri tercih etmiştir. Rediflerinde Türkçe kelimeleri seçmiş olması şiirindeki sadeliği ve akıcılığı arttıran bir husustur. Nedîm-i Kadîm'de, XVII. yüzyılın diğer şairlerinde olduğu gibi sebk-i Hindî etkisiyle söylenmiş, geniş bir duygu ve hayal dünyasıyla yüklü beyitlere rastlamak mümkündür. Onun sanatının en önemli özelliği, duygu ve hayal derinliğinden ziyade bunları sade ve külfetsiz bir şekilde ifade etmesidir. Söz ve mâna sanatlarına fazla iltifat etmeyerek duyguyu ön plana almış ve duygularını zarif bir dille ifade etmeyi amaçlamıştır. Nedîm-i Kadîm her şeyden önce bir aşk şairidir. Divançesinde şarap ve eğlence meclisi vasfında söylenmiş beyitlere çok seyrek rastlanır. Rindlik vadisinde o Bâkî, Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ ile gelişerek XVIII. yüzyılın Nedîm'ini yetiştiren bir çizgi üzerinde yer almış ve bu tarzda yapıcı olmaktan ziyade izleyici olmuştur. Fazla velûd olmadığından devrinin büyük şairleri seviyesine çıkamamakla birlikte güzel gazelleriyle döneminde şöhrete kavuşmuş ve şöhreti daha sonraki asırlarda da devam etmiştir.

Nedîm-i Kadîm'in tek eseri toplam 500 beyit civarındaki şiirlerini ihtiva eden divançesidir. Kaynaklarda üç dilde yazdığı şiirleri olduğu belirtilmekle birlikte onun Türkçe dışında yazdıklarından elde bulunanlar Farsça bir kıta ile birkaç matla‘dan ibarettir. Divançenin çeşitli mecmualar içerisinde yedi nüshası tesbit edilmiştir (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1639/2, vr. 44-57; İÜ Ktp., TY, nr. 462/7, vr. 163-182; 5562/4, vr. 92-103; 5537/9, vr. 175-184; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3405/3, vr. 28-33; AÜ DTCF Ktp., II. Saip Kitaplıkları, nr. 3471; British Museum, Add. nr. 7933, vr. 1b-15b). Bunlardan Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüsha şairin ölümünden on yıl sonra istinsah edilmiş güvenilir bir nüshadır. Halil Nihat Boztepe'nin yayımladığı Nedim Dîvânı adlı eserin sonunda yer alan eski

harfli divançenin (İstanbul 1338-1340, s. 330-347) Halil Nihat Bey'in şahsî kütüphanesindeki bir yazmaya dayandığı anlaşılmaktadır.

Divançenin tenkitli metni Osman Horata tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). Nedîm-i Kadîm'in şiirleri tenkitli metinde dört kaside, üç kıt'a-i kebîre, otuz dört gazel, yedi rubâî, bir kıta, on dört matla' ve iki muammadan ibarettir; ayrıca üç mektup vardır. Kasidelerin sonundaki kıta ile iki matla' ve iki muamma Farsça'dır.

BİBLİYOGRAFYA

Nedim-i Kadim ve Divançesi: İnceleme-Tenkidli Basım (haz. Osman Horata), Ankara 1987, hazırlayanın girişi, s. 1-44; Mehmed Âsım, Zeyl-i Zübdetü'l-eş'âr, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 1326, vr. 45a; Safâî, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 112, vr. 248b; Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 1182, vr. 100a; Nedim Dîvânı (haz. Halil Nihad [Boztepe]), İstanbul 1338-40, s. 330-347; a.e. (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1972, hazırlayanın önsözü, s. XI; Şeyhî Mehmed Efendi, Vekāyiu'l-fuzalâ, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 479, I, vr. 291b, 292a; Uşşâkīzâde İbrâhim, Şekāiku'n-Nu'mâniyye Zeyli, Murad Molla Ktp., nr. 1432, vr. 202b, 203a; Mehmed Tevfik [Mesnevihan], Mecmûa-i Terâcim, İÜ Ktp., TY, nr. 192, vr. 51a; Rieu, Catalogue, s. 1080; Kemiksizzâde Safvet, Nuhbetü'l-âsâr min fevâidi'l-eş'âr, İÜ Ktp., TY, nr. 6189; Sicill-i Osmânî, IV, 549; Osmanlı Müellifleri, İstanbul 1972, II, 270; TYDK, II, 427-430; Mehmet Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî (haz. Cemâl Kurnaz - Mustafa Tatcı), Ankara 2001, II, 1042; Osman Horata, Nedim-i Kadim Divançesi Üzerinde Bir İnceleme (yüksek lisans tezi, 1986), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 4-28; a.mlf., "Nedîm-i Kadîm: Hayatı, Sanatı ve Eserleri", HÜEFD, V/1 (1987), s. 120-152; A. Fuat Bilkan, "Orta Klâsik Dönem (1600-1700): Nazım", Türk Dünyası Edebiyat Tarihi, Ankara 2004, V, 355-414; Abdülkadir Karahan, "Nedîm-i Kadîm", TA, XXV, 176.

Osman Horata

NEDVETÜ’l-ULEMÂ

(ندوة العلماء)

1894 yılında Hindistan’da kurulan ulemâ cemiyeti.

Hindistan’da İngiliz hâkimiyetinin yerleşmesinden sonra müslümanların giderek sosyal, ekonomik, siyasal alanlarda gerilemesi ve eğitim sisteminin yerini Batı eğitim sisteminin almaya başlaması üzerine Muhammed Ali Mongerî Kanpûrî önderliğinde bir kısım Hindistan ulemâsı tarafından 1892’de Encümen-i Nedvetü’l-ulemâ adıyla bir kurul oluşturuldu. Kurul, yayımladığı ilk duyurularda müslüman toplumunun ve kültürünün varlığını koruyabilmek için eğitim ve araştırma müesseselerinin açılmasının gerekliliğine dikkat çekti. Bu amaçla Nedvetü’l-ulemâ ismiyle bir cemiyet teşkil edildi. Nedvetü’l-ulemâ toplantılar düzenleyerek görüş alışverişinde bulunacak, müslümanların meselelerini müzakere edecek, çeşitli mezhep ve tarikatlara ayrılan müslüman toplumunu birbiriyle bağdaşır hale getirecek ve Avrupa’dan yayılan dinsizlik dalgası ile İslâm düşmanlığı karşısında ortak mücadele zemini oluşturacaktı. Ayrıca yapılan toplantılarda, başta Dârülulûm-i Diyûbend olmak üzere geleneksel eğitim usulünü devam ettiren medreselerle Aligarh Koleji gibi Batı tarzı eğitim veren kurumların farklı inanç ve zihniyete sahip nesiller yetiştirmesinin müslümanlar arasında bölünmüşlüğü arttıracağı endişesi ifade edilerek dinî ve modern ilimlerin birlikte okutulacağı yeni bir müessesenin kurulması ihtiyacı gündeme getirildi.

22-24 Nisan 1894 tarihinde Kanpûr’daki Feyz-i Âm Medresesi’nde yapılan ilk geniş katılımlı toplantıya herhangi bir gruba bağlı olmayan kimselerle birlikte Şîa, Ehl-i hadîs, Diyûbend ve Aligarh hareketine mensup çok sayıda âlim katıldı. Sonradan Birelvî ekolünün kurucusu olan Ahmed Rızâ Han da toplantıda yer aldı ve oluşumu destekledi. Fakat ardından bazı arkadaşlarıyla birlikte Cedve adıyla Nedvetü’l-ulemâ’ya muhalif bir cemaat kurdu. Zamanla muhalefetini Nedve mensuplarını tekfir edecek derecede ileriye götüren Ahmed Rızâ Han Birelvî’nin görünürdeki temel eleştiri noktası, Nedve’nin birbiriyle uzlaşması mümkün olmayan kişileri ve

grupları bir araya getirmesi ve bunlara karar mekanizmalarında yer vermesiydi. Onları bu aşırı davranıştan vazgeçirmek için bazı girişimlerde bulunulduysa da sonuç alınamadı. Nedvetü'l-ulemâ toplantısında dinî eğitim kurumlarının müfredatında ve işleyişinde günün gerektirdiği yenilikler yapılması, dinî hükümlerin uygulanmasında Kur'an ve Sünnet'in temel alınması, bazı hususların günün ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde geliştirilmesi, zengin bir kütüphane kurulması, İslâm dinini tebliğ için gerekli metinlerin hazırlanması, günün meselelerine İslâmî çözümler üretebilecek ilim adamları yetiştirilmesi, halkın fetva ihtiyaçlarının bir merkezden karşılanmasını sağlayan bir müessese teşkil edilmesi kararlaştırıldı. Nedvetü'l-ulemâ'nın her yıl bir başka şehirde gerçekleştirilen toplantılarında kurumun problemleri tartışıldı. Bu toplantılar, Hindistan'ın özel şartları ve Nedvetü'l-ulemâ'nın bazı iç problemleri sebebiyle 1927'den sonra yapılamamış, arada bir yapılanlar da dar çerçeveli olmuş, 1927'den sonraki ilk düzenli yıllık toplantı Nedve'nin 85. kuruluş yıl dönümü münasebetiyle 1975 yılında düzenlenmiştir.

2 Eylül 1898'de merkezini Kanpûr'dan Leknev'e taşıyan Nedvetü'l-ulemâ, İslâmî eğitimle ilgili tasarılarını gerçekleştirmek amacıyla 2 Kasım 1898 tarihinde Dârülulûm-i Nedvetü'l-ulemâ'yı öğretime açtı. Hindistan medreselerinde bir süredir uygulanan ders-i nizâmî programının biraz değiştirilerek uygulandığı kurumda Arap dili ve edebiyatına özel bir önem verilmiş, İngilizce zorunlu ders olarak okutulmaya başlanmıştır. Nedvetü'l-ulemâ ve Dârülulûm "nâzım" adı verilen bir üst yöneticiyle ilmî işler sorumlusu, yazı işleri sorumlusu ve muhasip tarafından yürütülmektedir. Nedve'nin ilk nâzımlığını Muhammed Ali Mongerî üstlenmiş, daha sonra Mesîhüzzamân Han, Halîlürrahman Sehârenpûrî, Abdülhay el-Hasenî, Nevvâb Ali Hasan Han, Abdülalî Hasenî ve Ebü'l-Hasan en-Nedvî bu görevi yürütmüştür. Nedvetü'l-ulemâ'nın günümüzdeki nâzımı Muhammed Râbi' Hasenî Nedvî'dir. Şiblî Nu'mânî 1894'teki toplantıda yer alıp Nedve hareketine katılmış, 1905-1913 yılları arasında Dârülulûm'da ilmî işler sorumlusu olarak görev yapmıştır. Dârülulûm'daki eğitim programıyla ilgili bazı düşüncelerini uygulamaya koymak isteyen Şiblî'nin karşılaştığı muhalefet yüzünden 3 Mart 1913 tarihinde görevinden istifa etmesinin ardından Dârülulûm'da karışıklıklar meydana gelmiş, onun ayrılmasını istemeyen öğrenciler Dârülulûm'da eğitim ve öğretimi üç ay kadar boykot etmiş, ancak Şiblî Nu'mânî boykot hususunda öğrencilere destek

vermemiştir (M. İshak Celîs Nedvî - Şems-i Tebrîz Han, II, 70-77).

İlk öğrenimden yüksek öğrenime kadar her seviyede öğrenim kurumunun bir arada düşünüldüğü Dârülulûm'da müfredat zaman içerisinde gelişerek nihaî şeklini almıştır. Dârülulûm'da günümüzde ilk eğitim ve orta öğretimden sonra lisans, yüksek lisans ve doktora seviyesinde öğretim

yapılabilmektedir. Dârülulûm-i Nedvetü'l-ulemâ'nın bugün Hindistan'ın muhtelif şehirlerinde yöntem olarak kendisine bağlı faaliyet gösteren, fakat malî işlerde ve yönetimde serbest olan 100'den fazla şubesi, Pakistan ve Nepal'de ise bağlı okulları vardır. Günümüzde yaklaşık 4000 öğrencisi bulunan Dârülulûm-i Nedvetü'l-ulemâ'ya pek çok İslâm ülkesinden öğrenci gelmektedir. Nedvetü'l-ulemâ'nın kütüphanesinde 3000 kadar yazma ve 125.000 civarında matbu eser bulunmaktadır. Sıddîk Hasan Han'ın şahsî kitaplarını da barındıran kütüphane İslâmî eserler bakımından oldukça zengindir. Kurumun, ilk sayısı Ağustos 1904'te Şâhcihânpûr şehrinde çıkan Urduca yayın organı Nedve dergisi çeşitli aralıklarla 1945'e kadar yayımını sürdürmüş, Arapça çıkan eż-Żiyâ ise 1932-1935 yılları arasında yayımlanmıştır. Muhammed Miyân Hasenî'nin yönetiminde Ekim 1955'te çıkmaya başlayan el-Baʿs̱ü'l-İslâmî, 1959 yılında Muhammed Râbiʿ Hasenî Nedvî'nin yönetiminde on beş günde bir çıkan Arapça er-Râʾid gazetesinin yayımı devam etmektedir.

Nedve'nin bünyesinde özel araştırma merkezleri ve enstitüler bulunmaktadır. Bunların en önemlisi Aʿzamgarh'ta 21 Kasım 1914'te oluşturulan Dârülmusannifîn'dir. Şiblî Akademisi olarak da bilinen bu kurum yazma eserleri de barındıran zengin bir kütüphaneye sahiptir. Dârülmusannifîn, 1916 yılından itibaren Maʿârif adıyla Urduca bir dergi neşretmektedir. Başta Şiblî Nuʿmânî ve Süleyman en-Nedvî'nin yedi ciltlik ortak eseri Sîretü'n-nebî olmak üzere İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında Arapça, Urduca, İngilizce ve Farsça pek çok telif ve tercüme eserin yayımını gerçekleştiren müessese günümüzde de faaldir. Araştırma eserleri yayımlamak ve İslâm'ın doğru tanıtılması için çalışmalar yapmak amacıyla 1959'da Leknev'de kurulan Meclisi Tahkīkāt ü Neşriyyât-ı İslâm (Academy of Islamic Research and Publications) Urduca, Arapça, İngilizce ve Hintçe 230 civarında kitap yayımlamıştır. Nedvetü'l-ulemâ'ya bağlı kurumlardan Meclisi Tahkīkāt-ı Şerîa, İslâm hukuku araştırmaları yanında günümüz

meselelerine çözümler bulabilmek gayesiyle oluşturulmuştur. Doğrudan Nedvetü'l-ulemâ çatısı altında bulunmamakla birlikte kurucuları arasında Nedvetü'l-ulemâ mensuplarının da bulunduğu bir başka kurum Râbıtatü'l-edebi'l-İslâmî el-Âlemî'dir.

Osmanlı Devleti ve hilâfet lehindeki görüşleri dolayısıyla İngilizler'in güvensizlik duyduğu Nedvetü'l-ulemâ mensupları, özellikle I. Dünya Savaşı sonrasında hilâfet ve hicret hareketleri sırasında Hindistan'daki Osmanlı yanlısı faaliyetlere aktif biçimde katılmıştır. Bu sebeple İngilizler'den destek görmeyen kurum önemli işler başarmış olmasına rağmen malî yapısındaki zayıflık yüzünden sıkıntılı dönemler yaşamıştır. Ayrıca Aligarh ile Diyûbend ekolleri arasında yeni bir hareket olarak kurulmasına rağmen giderek çok muhafazakâr bir yapıya bürünmüş ve özellikle Cemâat-i Teblîğ'in etkisine girmiştir. Kurumun vizyon eksikliğini giderici bazı girişimlerde bulunulmuşsa da başarılı olunamamış, özellikle 1947 sonrasında ciddi bir içe kapanma ve daralma kendini göstermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

India Office Library and Records (London), L/P.S/7/117, nr. 632; National Archives of India (New Delhi), FD. Sec. F, Jan. 1900, nr. 165; Muhammed Ahsen, Żevâbıṭ-i Nedvetü'l-ʿulemâʾ, Kanpur, ts.; Şiblî Nuʻmânî, Maḳālât-ı Şiblî (nşr. Seyyid Süleyman Nedvî - Mesʻûd Ali Nedvî), Aʻzamgarh 1375/1955, III, 126-133; Abdul Qayyum Nadwi, "Nadwatu'l-ulama", A History of the Freedom Movement, Karachi 1961, II/2, s. 424-429; Seyyid Muhammed el-Hasenî, Sîret-i Mevlânâ Seyyid Muḥammed ʿAlî Mûngîrî Bânî-i Nedvetü'l-ʿulemâʾ, Leknev 1964; Y. B. Mathur, Muslims and Changing India, New Delhi 1972, s. 134-145; Ziyaud-Din A. Desai, Centres of Islamic Learning in India, New Delhi 1978, s. 24-27; B. D. Metcalf, Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900, Princeton 1982, s. 335-347; M. İshak Celîs Nedvî - Şems-i Tebrîz Hân, Târîḫ-i Nedvetü'l-ʿulemâʾ, Leknev 1983-84, I, 108, 145-151, 172-178, 218-220, 309-313, 315-317; II, 70-77, 157, 427-429; Mohamed Taher, "Madrasa Libraries in India: A Case Study of Nadwat al-Ulama, Lucknow", Handbook of

Libraries, Archives and Information Centers in India (ed. B. M. Gupta), New Delhi 1991, IX, 112-127; Muhammed İkrâm, Mevc-i Kevs̱er, Lahor 1992, s. 190-193; Jamal Malik, “Between National Integration and Islamism: Lucknow’s Nadwat al-Ulama”, Knowledge, Power and Politics Educational Institutions in India (ed. Mushirul Hasan), New Delhi 1998, s. 221-238; a.mlf., “The Making of a Council: The Nadwat al-ʿUlamāʾ”, ZDMG, CXLIV/1 (1994), s. 60-91; Ziaul Haque, “Muslim Religious Education in Indo-Pakistan”, IS, XIV/4 (1975), s. 285-289; Saîd el-Aʻzamî en-Nedvî, “Ḥareketü Nedveti’l-ʿulemâʾ ve daʿvetühâ”, el-Baʿs̱ü’l-İslâmî, XX/1, Leknev 1985, s. 2-8, 107-114; D. Pinault, “An Investigation of Arabic and Persian Manuscripts in Selected Indian Libraries”, HI, XIII/2 (1990), s. 79-80; Muhammad Qasim Zaman, “A Venture in Critical Islamic Historiography and the Significance of its Failure”, Numen, XLI/1, Leiden 1994, s. 26-50; Abdülhamit Birışık, “Hint Alt-Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmi Faaliyetler, Şahıslar, Eserler”, Divan: İlmî Araştırmalar, sy. 17, İstanbul 2004, s. 16-17; Zafarul-Islām Khān, “Nadwat al-ʿulamāʾ”, EI² (İng.), VII, 874-875.

Azmi Özcan

NEDVÎ, Ebü'l-Hasan

(أبو الحسن الندوي)

(1914-1999)

Hintli âlim, İslâm davetçisi ve edip.

6 Muharrem 1333'te (24 Kasım 1914) Uttar Pradeş eyaletinin başşehri Leknev'e bağlı Ray Birelî (Rai Bareilly) kasabasının Tekiyye Kelân köyünde doğdu. Seyyid olan ailesi, büyük dedelerinden Kutbüddin Muhammed elMedenî'ye nisbetle Kutbî olarak da anılır. Soyu, Hindistan'da meşhur olan Bilgrâmî Hüseynîler ile Birelvî Hasenîler'e dayanır. Babası Abdülhay el-Hasenî, annesi edip ve şair Hayrünnisâ Hanım'dır. Bölgede daha çok Ali Miyân diye anılan Ebü'l-Hasan Ali, dokuz yaşında iken babasını kaybedince Sıddîk Hasan Han'ın torunları kendilerine malî destek sağladı. 1927'de Leknev Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne girdi. 1929'da Dârülulûm-i Nedvetü'l-ulemâ'ya kaydoldu. Daha önce başladığı Arapça tahsilini ilerletti. Medreseden mezun olunca eğitimini ihtisas seviyesinde sürdürdü ve İngilizce öğrendi. 1929'da Lahor'a gitti, bazı şiirlerini Arapça'ya çevirdiği Muhammed İkbal'le tanıştı. Bu tarihten sonra İkbal'e olan ilgisi arttı ve onun yazılarındaki derunîlikten etkilendi. Lahor seyahati Nedvî'nin hayatındaki dönüm noktalarından biri olmuştur. 1929'dan itibaren Nedvetü'l-ulemâ'da Haydar Hasan Han Tonkî'den hadis, tefsir ve mantık okuyan Nedvî hem ondan hem bir süre ders aldığı Mübârekpûrî'den hadis icâzeti aldı. Lahor'a 1930-1934 yılları arasında yaptığı ziyaretlerinde müfessir Ahmed Ali Lâhûrî'nin ders halkasına katıldı. Bu sırada Çiştiyye tarikatı şeyhi Gulâm Muhammed Bahâvelpûrî'ye intisap etti (Nedvî, Şaḫṣiyyât ve kütüb, tür.yer.).

1934 yılında Dârülulûm-i Nedvetü'l-ulemâ'da hocalığa başlayan Nedvî burada tefsir, hadis, Arap edebiyatı ve mantık okuttu. Teşkilâtçı kişiliği ve medenî cesaretiyle Hindistan'da dikkat çekmeye başladı. Mevdûdî'nin davetiyle Cemâat-i İslâmî'nin kurucuları arasında yer aldı (26 Ağustos 1941); ancak Mevdûdî'nin kişiliğinden kaynaklanan bazı sebeplerle daha

sonra Cemâat-i İslâmî'den ayrıldı. 1943'te oluşturduğu İdâre-i Ta'lîmât-ı İslâm adlı kurumda dört yıl Kur'ân-ı Kerîm ve hadis dersleri verdi. Nehru'nun Nisan 1947'de Delhi'de düzenlediği Asya Konferansı'nda bir bildiri sundu. İlk hac ziyaretine 1947'de çıkan Nedvî, 18 Haziran 1961'de ağabeyinin yerine Nedvetü'l-ulemâ'nın başkanı ve Dârülulûm'un rektörü oldu. 1964 yılında bir gözünü kaybettiği için ciddi sıkıntılar yaşadı. Mart 1999 ortalarında sağlığı iyice bozulmaya başladı ve bir süre sonra kısmî felç geçirdi. Buna rağmen yazı yazma işini sürdürmeye çalışan Nedvî 23 Ramazan 1420'de (31 Aralık 1999) vefat etti ve doğduğu köyde defnedildi.

Nedvî birçok kuruluşta başkan, kurucu ve üye olmuştur. Bunların başında 1962'de Mekke'de kuruluşunda bulunduğu Râbıtatü'l-âlemi'l-İslâmî gelir. 1984 yılında oluşturulan Râbıtatü'l-edebi'l-İslâmî el-âlemî'nin hayatının sonuna kadar başkanlığını yürütmüştür. Ayrıca Centre Islamique de Geneve, Râbıtatü'l-câmiâti'l-İslâmiyye (Rabat), el-Câmiatü'l-İslâmiyye (Medine), el-Câmiatü'l-İslâmiyye el-âlemiyye (İslâmâbâd), el-Meclisü'l-âlemî li'l-mesâcid gibi birçok müessesede kuruculuk, başkanlık ve üyelik yapmıştır (M. Târık Zübeyr en-Nedvî, eş-Şeyẖ Ebü'l-Ḥasan en-Nedvî, s. 534-537). Bunun yanında Uluslararası Kral Faysal İslâm'a Hizmet (1980), Dubâi Emirliği Müslüman Kişiliği (1998), Sultan of Brunei International Prize for Islamic Scholarship (1999) ödüllerine lâyık görülmüştür. Nedvî'ye ayrıca Hindistan Keşmir Üniversitesi tarafından fahrî doktora pâyesi verilmiştir (1981). Nedvî tebliğ, ilmî toplantı ve konferanslar, üyesi olduğu kuruluşların faaliyetleri çerçevesinde çeşitli ülkelere seyahatlerde bulunmuş (Hint alt kıtası, Ortadoğu ve İslâm ülkeleri, Avrupa ve Amerika seyahatleri olmak üzere üç grup altında toplanabilecek seyahatlerinin geniş bir özeti için bk. Semîr Abdülhamîd Nûh, eş-Şeyẖ Ebü'l-Ḥasan en-Nedvî, s. 143-204), ilki 1956'da olmak üzere Türkiye'yi de çeşitli zamanlarda ziyaret etmiştir.

Ebü'l-Hasan Nedvî, İslâm dinine son derece bağlı ve tasavvufla iç içe olan bir çevrede yetişmiştir. Pek çok teşkilât ve cemaatle ilgisi olmasına rağmen Cemâat-i Teblîğ'e özel ilgi göstermiş, cemaatin çeşitli toplantılarına katılıp destekleyici eserler yazmıştır. Öte yandan müslümanlara yönelik Hindu milliyetçiliğinin arttığı dönemlerde sürekli faaliyetlerde bulunmuş, zaman zaman devlet ricâli tarafından ziyaret edilip görüşlerine başvurulmuştur. İngiliz yönetiminin güçlü olduğu, fakat aynı zamanda İngiliz aleyhtarlığının

ve Hilâfet Hareketi'nin güç kazanmaya başladığı bir dönemde dünyaya gelmesi sebebiyle birçok önemli olaya tanıklık etmiştir. Özellikle, kendi ailesinden gelen ve İngiliz sömürgesine karşı verdiği mücadelede şehid düşen Ahmed Şehîd onu çok etkilemiştir.

Eserlerinin ve konuşmalarının İslâm dünyasında büyük yankı uyandırması onun İslâmî ilimlerdeki otoritesi yanında etkileyici hitabetiyle de ilgilidir. Bilhassa Ortadoğu ve Mısır'daki Arap milliyetçiliği, lüks ve israf, Batıcılık ve ahlâkî gerileme onun en çok üzerinde durduğu konulardır. İslâm ve peygamberler tarihi, sîret-i Nebevî ve ulemâ biyografilerine çok ilgi duyan Nedvî, yazılarında özellikle toplumsal değişim ve gelişimi olumlu yönde etkileyen şahsiyetlere yer vermiştir. Ömer b. Abdülazîz, Hasan-ı Basrî, Ahmed b. Hanbel, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Selâhaddîn-i Eyyûbî, İzzeddin İbn Abdüsselâm, İbn Teymiyye, Şah Veliyyullah ve Ahmed Şehîd bunlardan bazılarıdır. Nedvî'nin toplumsal olaylara ve gelişmelere yaklaşımı inanç, ilim, amel, ahlâk, ticaret, siyaset, yönetim gibi konularda olabildiğince dengeli bir dağılımı öngörür. İslâmî edebiyat konusunu da yine İslâm davetine katkısı sebebiyle önemser.

İslâm dünyasını daha sağlığında etkilemeye başlayan Nedvî bu etkisini halen sürdürmektedir. Bu sebeple Hint alt kıtasında yetişen Şiblî Nu'mânî, Mevdûdî, Muhammed Hamîdullah gibi âlimlerle beraber müslümanların gönlünde yer etmiştir. Nedvî'nin aslen Arap olması ve zaman zaman Selefîliğe kaçan hayat tarzı onun özellikle Arabistan yarımadasında benimsenmesini kolaylaştırmıştır. Hint alt kıtasında bazı gruplarca Vehhâbî hareketine yakınlık duyduğu iddia edilmişse de onun öze dönüş çağrısı radikal Selefîlik'ten çok dinî hayatın güçlendirilmesiyle ilgilidir.

Eserleri. Nedvî'nin Arapça, Urduca ve İngilizce olarak yazdığı veya konuşmalarından derlenen kitap ve risâlelerinin sayısı 700'ü bulmaktadır. A) Biyografi ve Tarih. 1. Sîret-i Seyyid Aḥmed Şehîd (Leknev 1939, 1986, 7. bs.). 1938 yılında Urduca olarak telif ettiği ilk eseridir. Kitap biraz değiştirilerek el-İmâm elleẕî lem yüveffe ḥaḳḳuhû mine'l-inṣâf ve'l-iʿtirâfü bihî ismiyle de basılmış (Leknev 1409/1989) ve İngilizce'ye de çevrilmiştir (trc. Mohiuddin Ahmad, Lucknow 1978-1979). 2. Ricâlü'l-fikr ve'd-daʿve fi'l-İslâm (Küveyt 1956; Dımaşk 1960). Bir seri halinde düzenlenen kitap, müellifin 1956 Nisanında Şam Üniversitesi'nde verdiği konferansların

genişletilmiş şeklidir. Ciltleri müstakil olarak da basılan eserin tamamı tekrar genişletilerek Târîḫ-i Daʿvet ve ʿAzîmet adıyla yayımlanmış (A‘zamgarh 1377/1957; Karaçi, ts. [Meclisi Neşriyyât-ı İslâm]), Türkçe'ye (trc. Yusuf Karaca, I-VIII, İstanbul 1992) ve İngilizce'ye (trc. Mohiuddin Ahmad, I-II, Leknev 1983) çevrilmiştir. 3. Revâʾiʿu İḳbâl (Dımaşk 1379/1960; Beyrut 1388/1968). Muhammed İkbal'i konu alan kitap Urduca'ya (Leknev 1972, 2. bs.), İngilizce'ye (trc. M. Asif Kidwai, Leknev 1973) ve Dr. Muhammed İkbal'in Mesajı ismiyle Türkçe'ye (trc. Yusuf Işıcık, Konya 1979) tercüme edilmiştir. Büyük İslâm Şairi Dr. Muhammed İkbal adıyla yapılan çeviri (trc. Ali Ulvi Kurucu, Ankara 1957), Nedvî'nin Muhammed İkbal Hakkında 1951'de Kahire Üniversitesi'nde verdiği bir konferansın tercümesidir. 4. Ḥayât-ı ʿAbdülḥay (A‘zamgarh 1970). Babasının hayatına dairdir. 5. Sevâniḥ-i Ḥażret-i Şeyḫü'l-ḥadîs̱ Mevlânâ Muḥammed Zekeriyyâ (Karaçi 1982). 6. Ḥażret-i Mevlânâ Muḥammed İlyâs aôr Un ki Dînî Daʿvet (Karaçi, ts. [Meclisi Neşriyyât-ı İslâm]). Cemâat-i Teblîğ'in kurucusu Hakkındaki eser İngilizce'ye çevrilmiştir (trc. M. Asif Kidwai, Leknev 1983, 2. bs.). 7. Ek Ehem Dînî Daʿvet (Leknev 1941). Cemâat-i Teblîğ ve kurucusuyla ilgilidir. 8. el-Murtażâ: Sîretü ʿAlî b. Ebî Ṭâlib (Dımaşk 1409/1989). Abdullah Abbas Nedvî tarafından Urduca'ya (Leknev 1988), Yusuf Karaca tarafından Türkçe'ye (İstanbul 1995)

tercüme edilmiştir. 9. Kârvân-ı Îmân u ʿAzîmet (Karaçi-Leknev 1984). Nedvî'nin büyük bir kısmı çağdaşı olan 170 kadar ilim ve fikir adamı Hakkındaki kısa notlarını ve bazılarının biyografilerini içermektedir. 10. Purâney Çerâġ (I-II, Karaçi 1981; Leknev 1406/1986). Dönemin birçok ilim ve düşünce adamının tanıtımıdır.

B) Dinî İlimler ve Siyer. 1. el-Erkânü'l-erbaʿa fî ḍavʾi'l-Kitâb ve's-Sünne (Küveyt 1387/1967; Beyrut 1968). İmam Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Zâdü'l-meʿâd ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin Ḥüccetullāhi'l-bâliġa adlı eserlerinden faydalanılan kitapta namaz, oruç, zekât ve haccın hikmetleri anlatılmaktadır. Urduca (trc. Muhammed Miyân, Leknev 1389/1969), İngilizce (trc. M. Asif Kidwai, Leknev 1969), Türkçe (trc. İsmet Ersöz, Konya 1969; trc. Yusuf Karaca, İstanbul 1992) gibi çeşitli dillere çevrilmiştir. 2. el-ʿAḳīde ve'l-ʿibâde ve's-sülûk fî ḍavʾi'l-Kitâb ve's-Sünne ve's-sîreti'n-nebeviyye (Leknev

1402/1982). el-Erkânü'l-erbaʿa'nın eksik görülen inanç bölümünün ikmali için yazılmıştır. Minhâcü'ṣ-ṣâliḥîn adıyla da yayımlanan kitap (Kahire 1984) Urduca'ya (Leknev 1983), İngilizce'ye (trc. Mohiuddin Ahmad, Leknev 1985) ve Türkçe'ye (trc. M. Ali Seraceddin, İstanbul 1986) tercüme edilmiştir. 3. Rabbâniyye lâ rahbâniyye (Beyrut 1968, 1986). Dinî hayata davetçi üslûbuyla dikkat çeken eser Türkçe'ye çevrilmiştir (trc. İsmet Ersöz, İstanbul 1974). 4. Müṭâlaʿa-i Ḳurʾân key Uṣûl ve Mebâdî (Karaçi 1981). Müellifin Nedvetü'l-ulemâ'da verdiği derslerden ibaret olup bir kısmı 1940 yılından itibaren en-Nedve dergisinde çıkmıştır. Kitap Arapça'ya (Dımaşk 1411/1991) ve Türkçe'ye (trc. Yusuf Karaca, İstanbul 1995) tercüme edilmiştir. 5. el-Medḫal ile'd-dirâsâti'l-Ḳurʾâniyye (Kahire 1986). 6. el-Medḫal ilâ dirâsâti'l-ḥadîs̱i'n-nebeviyyi'ş-şerîf (Leknev 1995). 7. Devrü'l-ḥadîs̱ fî tekvîni'l-minaḥi'l-İslâmî ve siyânetihî (Leknev 1401). 8. en-Nübüvve ve'l-enbiyâʾ fî ḍavʾi'l-Ḳurʾân (Kahire 1385/1965). 1963 yılında gittiği Medine'de verdiği konferanslardan oluşmaktadır. Eser İngilizce (trc. Mohiuddin Ahmad, Leknev 1979, 3. bs.) ve Türkçe'ye (trc. Ahmet Lütfi Kazancı, İstanbul 1974; trc. Ali Aslan, İstanbul 1992) çevrilmiştir. 9. el-Ḳādiyânî ve'l-Ḳādiyâniyye: Dirâse ve taḥlîl (Cidde 1962; Beyrut 1387/1967). Müellif bu eseri, hocası Abdülkādir Raypûrî'nin teşvikiyle Gulâm Ahmed Kādiyânî'nin bütün kitaplarını ve konuyla ilgili literatürü gözden geçirerek 1959'da yazmış, bir yıl sonra yine hocasının talebiyle Urduca'ya çevirmiştir. Eserin İngilizce tercümesi birçok defa basılmıştır (trc. Zafar Ishaq Ansari, Lahor 1967; Leknev 1974). 10. es-Sîretü'n-nebeviyye (Devha *Doha 1976; Cidde 1397*1977). Küçük hacmine rağmen Hz. Peygamber'i en iyi şekilde tanıtan çalışmalardan biri kabul edilen eser Urduca'ya ve Türkçe'ye (trc. Abdülkerim Özaydın, Rahmet Peygamberi Hazreti Muhammed, İstanbul 1992, 2004) tercüme edilmiştir.

C) Dinî Hayat ve Toplumsal Konular. 1. Mâẕâ ḫasire'l-ʿâlem bi'nḥiṭâṭi'l-müslimîn (Kahire 1950). Nedvî'ye genç yaşta şöhret kazandıran eser beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Câhiliye dönemi, ikinci bölümde Hz. Peygamber'in daveti ve oluşturduğu İslâm toplumunun yapısı, üçüncü bölümde müslümanların yükseliş ve gerileme sebepleri, dördüncü bölümde Avrupa tarihi, Avrupa'nın değerler dünyası, Hıristiyanlık ve modern dönem anlayışları, beşinci bölümde İslâm dünyasının yeniden canlanışının nasıl gerçekleşeceği üzerinde durulmuştur. Gustave Edmund von Grunebaum'un modern dönemde İslâm'ı değerlendiren kitapların önde gelen örneği olarak

gösterdiği (Modern Islam, s. 181), pek çok dile çevrilen eser 1980 yılında Uluslararası Kral Faysal İslâm'a Hizmet ödülüne lâyık görülmüştür. Kitabın ikinci bölümünün tamamı ve üçüncü bölümün ilk kısmı Ali Ulvi Kurucu tarafından Zulmeti Yıkan Nur adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Ankara 1958). 2. eṣ-Ṣırâʿ beyne'l-fikreti'l-İslâmiyye ve'l-fikreti'l-ġarbiyye fi'l-aḳṭâri'l-İslâmiyye (Beyrut 1965; Küveyt 1968). Önce Mevḳıfü'l-ʿâlemi'l-İslâmî tücâhe'l-ḥaḍârati'l-ġarbiyye adıyla basılmış (Leknev 1963), Nedvî'nin Avrupa seyahatinden sonra muhtevası geliştirilip bu adla neşredilmiştir. Eser birçok dile çevrilmiştir. 3. Naḥve't-terbiyeti'l-İslâmiyyeti'l-ḥurre fi'l-ḥükûmât ve'l-bilâdi'l-İslâmiyye (Beyrut 1969; Kahire 1976). Riyad'da verdiği çeşitli konferansların bir kısmını ve diğer bazı yazıları içeren eser Türkçe'ye çevrilmiştir (trc. Hüseyin Küçükkalay, Konya 1975). 4. Keyfe yenẓurü'l-müslimûn ile'l-Ḥicâz ve Cezîreti'l-ʿArab (Ray Bereylî 1397/1977). Haliç ülkelerine yaptığı seyahatlerde verdiği konferanslara dayanmaktadır. 5. Ridde ve lâ Ebâ Bekre lehâ (Mekke 1382/1962). M. Saîd Ramazan el-Bûtî'nin isteği üzerine el-Müslimûn dergisinde 1958-1959 yıllarında yazdığı beş makaleden oluşmaktadır. Toplumun dinden uzaklaşmasının sebepleri ve bunu önlemenin yolları üzerinde duran kitap Türkçe'ye tercüme edilmiştir (trc. Selman Akyol, İstanbul 1987). 6. eṣ-Ṣırâʿ beyne'l-îmân ve'l-mâddiyye: Teʾemmülât fî sûreti'l-Kehf (Küveyt 1390). Kehf sûresinin bazı âyetlerinden alınan ilhamla yazılan eser İngilizce (trc. Mohiuddin Ahmad, Leknev 1976, 2. bs.) ve Türkçe'ye (trc. Hüseyin Küçükkalay, Konya-İstanbul 1975) çevrilmiştir. 7. et-Tefsîrü's-siyâsî li'l-İslâm fî mirʾâti kitâbâti'l-üstâẕ Ebi'l-ʿAlâ el-Mevdûdî ve'ş-şehîd Seyyid Ḳuṭub (Leknev 1979; Kahire 1980; Türkçe trc. Hasan Basri, İstanbul 1986). 8. Beyne'd-dîn ve'l-medeniyye (Beyrut, ts. [Müessesetü'r-risâle]; Türkçe trc. Enes Harman, İzmir 1976; M. Beşir Eryarsoy, İstanbul 1986). 9. el-Müslimûn fi'l-Hind (Dımaşk 1962; Leknev 1976). Nedvî'nin 1951 yılında Hindistan Radyosu'nda yaptığı konuşmalara dayanmaktadır. Eser İngilizce (trc. Mohammad Asif Kidwai, Leknev 1960, 1976) ve Urduca'ya (Leknev 1985, 4. bs.) tercüme edilmiştir. 10. İle'l-İslâm min cedîd (Kahire 1370/1951, 1967). Ortadoğu ve Mısır'da verdiği konferanslardan oluşan eser Türkçe'ye çevrilmiştir (Konya 1967). 11. Sûretâni müteżâddetâni li-netâʾici cühûdi'r-Resûli'l-aʿẓam beyne's-Sünne ve'ş-Şîʿati'l-İmâmiyye (Cîze/Kahire 1405/1985). Önce Urduca yazılmış, müellifin eklemeleriyle birlikte Saîd el-A'zamî tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. 12. el-Müslimûn ve ḳażıyyetü Filisṭîn (Küveyt 1969). el-ʿAvâmilü'l-esâsiyye li-

kâriseti Filisṭîn adıyla yayımlanan benzer risâlesi Dımaşk Üniversitesi'nde verdiği konferansın kitap haline getirilmiş şeklidir.

D) İslâmî Edebiyat ve Seyahatnâmeler. 1. Muḫtârât min edebi'l-ʿArab. İlk baskısı 1942 yılında yapılmış, daha sonra Şam'da kısmen (1956) ve Beyrut'ta tam olarak (1965) yayımlanmıştır. 2. Naẓarât fi'l-edeb (Amman 1990). Şam'daki el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-edebî'nin dergisi için yazılan makale olup Muḫtârât min edebi'l-ʿArab adlı kitabının girişine de eklenmiştir. 3. Ḳaṣaṣü'n-nebiyyîn li'l-eṭfâl (Kahire 1954; Beyrut 1977). Tamamı dört cilt olan eserin son cildi Sîretü ḫâtemi'n-nebiyyîn adıyla yayımlanmış (Beyrut 1978; Cidde 1992) ve birçok dile çevrilmiştir. 4. eṭ-Ṭarîḳ ile'l-Medîne (Medine 1965; Leknev 1407/1987). Şam ve Beyrut'ta çeşitli baskıları yapılmış, İngilizce (trc. M. Asif Kidwai, Leknev 1982) ve Urduca (Leknev 1405/1985, 4. bs.) başta olmak üzere birçok dile tercüme edilmiştir. 5. Müẕekkirâtü sâʾiḥ fi'ş-Şarḳi'l-ʿArabî (Kahire 1952; Beyrut 1395/1975). 6. Min Nehri Kâbil ilâ nehri'l-Yermük (Beyrut 1410/1990, 3. bs.). 1973'te yaptığı Afganistan, İran, Lübnan,

Irak, Suriye ve Ürdün seyahat notları ile buralarda verdiği konferansları ihtiva etmektedir. Kitap Urduca olarak da yayımlanmıştır (Leknev 1990). 7. Şarḳ-ı Evsaṭ meyn Kiyâ Kiyâ (Leknev 1953). Meşriḳ-ı Vüsṭâ meyn Kiyâ Deykâ adıyla da basılmıştır (Leknev 1973). 8. Türkî meyn Dô Haftey (Leknev 1956). 1956 yılında Türkiye'de geçirdiği iki haftanın hâtıraları olup Üsbûʿân fî Türkiyye el-ḥabîbe adıyla Arapça'ya çevrilmiştir. 9. Üsbûʿân fi'l-Maġribi'l-aḳṣâ (Beyrut 1983; Rabat, ts. [Matbaatü'r-risâle]). 1976'da gerçekleştirdiği Fas gezisinin notlarıdır. 10. Fî Mesîreti'l-ḥayât (I-II, Dımaşk 1987-1990). Çeşitli ülkelere yaptığı ziyaretleri ihtiva eden geniş seyahatnâmesidir. 11. Apnî Khar sey Beytullah tak (Leknev 1990). Hac güncesidir (Nedvî'nin eserlerine dair daha kapsamlı bilgi otobiyografik eseri Kârvân-ı Zindegî'de mevcuttur, bk. bibl.). Nezrülhafîz en-Nedvî el-Ezherî, Nedvî'nin otuz bir Arapça eserini tanıtmıştır (el-Üstâẕ Ebü'l-Ḥasan en-Nedvî, s. 18-116).

Ebü'l-Hasan Nedvî'nin hayatına dair en kapsamlı eser Kârvân-ı Zindegî'dir. Buna dayanılarak yazılan diğer başlıca eserler şöylece sıralanabilir: Ahmed Mukarram, Some Aspects of Contemporary Islâmic Thought: Guidance and Governance in the World of Mawlāna Nadwī and Mawlāna Mawdūdī

(doktora tezi, 1993, University of Oxford); Abdülmün‘im Osman eş-Şeyh, el-Fikrü’t-terbevî ʿinde Ebi’l-Ḥasan en-Nedvî (doktora tezi, 1425, Câmiatü İfrîkıyye el-İslâmiyye el-âlemiyye [Sudan]); Maksûd Ahmed Pîrzâde, Semâḥatü’ş-Şeyẖ es-Seyyid Ebü’l-Ḥasan ʿAlî el-Ḥasenî en-Nedvî: Ḥayâtühû ve meʾâs̱iruhû (doktora tezi, Câmiatü Keşmîr kısmü’l-lugati’l-Arabiyye [Hindistan]); Raina Khanam Muzamder, Life and Works of Maulana Syed Abulhasan Ali Nadwi (doktora tezi, ts., Calcutta University Department of Islamic Studies); Nezrülhafîz en-Nedvî el-Ezherî, el-Üstâẕ Ebü’l-Ḥasan en-Nedvî: Kâtiben ve müfekkiren (Leknev 1406/1985; Küveyt 1407/1986); Muhammed Nefîs Hasan, Meyrî Tamâm Sergüzeşt: Seyyid Ebü’l-Ḥasan ʿAlî Nedvî (Delhi 2000). Nedvî Hakkında yapılan toplantılar arasında Râbıtatü’l-edebi’l-İslâmî’nin 1996’da, İslâmâbâd Islamic Research Institute’ün 21-22 Şubat 2000’de ve Oxford Centre for Islamic Studies’in Eylül 2000’de düzenlediği organizasyonlar önemlidir (eş-Şeyẖ Ebü’l-Ḥasan en-Nedvî: Buḥûs̱ ve dirâsât, bk. bibl.; Mevlânâ Seyyid Ebü’l-Ḥasan ʿAlî Nedvî: Ḥayât u Efkâr key Çend Peklû, bk. bibl.; The Life and Work of Syed Abul Hasan Ali Nadwi).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Hasan Nedvî, Kârvân-ı Zindegî, Karaçi, ts. (Meclisi Neşriyyât-ı İslâm), I-VII, tür.yer.; a.mlf., Şaẖṣiyyât ve kütüb, Leknev 1985, tür.yer.; a.mlf., Purâney Çerâġ, Leknev 1986, II, 300-318; a.mlf., el-İslâmiyyât beyne kitâbâti’l-müsteşriḳīn ve’l-bâḥis̱îne’l-müslimîn, Beyrut 1986, s. 56-57; G. E. von Grunebaum, Modern Islam: The Search for Cultural Identity, Lahore 1969, s. 181; Enver el-Cündî, Aʿlâmü’l-ḳarni’r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî, Kahire, ts. (Mektebetü’l-Enclû el-Mısriyye), I, 413-434; Yûnus eş-Şeyh İbrâhim es-Sâmerrâî, ʿUlemâʾü’l-ʿArab fî şibhi’l-ḳārrati’l-Hindiyye, Bağdad 1986, s. 709-711; Nezrülhafîz en-Nedvî el-Ezherî, el-Üstâẕ Ebü’l-Ḥasan en-Nedvî kâtiben ve müfekkiran, Küveyt 1407/1986, s. 18-116; Bîs ʿUlemâʾey Ḥaḳ (haz. M. Ekber Şah Buhârî), Lahor, ts. (Mektebe-i Rahmâniyye), s. 607-632; M. Târık Zübeyr en-Nedvî, Ḳāʾimetü müʾellefâti’l-İmâm en-Nedvî bi’l-luġati’l-ʿArabiyye, Leknev 1419/1998; a.mlf., “Sîretü Semâḥati’ş-Şeyẖ Ebi’l-Ḥasan en-Nedvî”, eş-Şeyẖ Ebü’l-

Haṣan en-Nedvî: Buḥûs̱ ve dirâsât, Amman 1422/2002, s. 534-537; Semîr Abdülhamîd Nûh, “Edebü’r-riḥle fî kitâbâti’ş-Şeyẖ Ebi’l-Ḥasan ʿAlî en-Nedvî beyne’l-ʿArabiyye ve’l-Urdiyye”, a.e., s. 143-204; a.mlf., el-Cezîretü’l-ʿArabiyye fî edebi’r-riḥalâti’l-Urdî, Riyad 1419/1999, s. 534-541, 570-573; Abdullah Abbas Nedvî, Mîr Kârvân, New Delhi 1999, s. 367; Bilâl Abdülhay Hasenî Nedvî, Sevâniḥ-i Müfekkir-i İslâm Ḥażret-i Mevlânâ Seyyid Ebü’l-Ḥasan ʿAlî Nedvî, Karaçi 2002; Mevlânâ Seyyid Ebü’l-Ḥasan ʿAlî Nedvî: Ḥayât u Efkâr key Çend Pehlû (haz. Sefîr Ahter), İslâmâbâd 2002; D. Bredi, “Sādāt in South Asia: The Case of Sayyid Abu’l-Ḥasan ʿAlī Nadwī”, OM, XVIII/2 (1999), s. 375-380; OCIS Newsletter, sy. 22, Oxford 1999, s. 4; M. Yûsuf el-Câhûş, “Şeẕerât min ḥayâti’ş-Şeyẖ Ebi’l-Ḥasan en-Nedvî”, Mecelletü’ş-Şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, XV/40, Küveyt 1420/2000, s. 313-348; Y. Sikand, “Minority Predicament: Reflections on the Contributions of Sayyid Abul Hasan ‘Ali Nadwi”, Encounters, VII/1, Leicester 2001, s. 3-28; Muhammed b. Hasan ez-Zîr, “Tavẓîfü’l-edeb fî cühûdi Ebi’l-Ḥasan en-Nedvî ed-daʿaviyye”, ʿÂlemü’l-kütüb, XXVI/1-2, Riyad 1425/2004, s. 18-69.

Abdülhamit Birışık

NEDVÎ, Seyyid Süleyman

(السيّد سليمان الندوي)

(1884-1953)

Hintli âlim, İslâm tarihçisi ve eğitimci.

22 Kasım 1884’te Hindistan’da Bihâr eyaletinin Patna şehri yakınlarındaki Disne köyünde doğdu. XVII. yüzyılda Hicaz’dan Sind’e gelip daha sonra Ecmîr’e yerleşen ailesi seyyid olarak tanınır. Babası Ebü’l-Hasan’ın tabiplik yaptığı, dinî ilimler ve tasavvufla da meşgul olduğu kaydedilir. Nedvî ilk öğrenimini köyünde tamamlayıp 1899’da Pûlvârî’ye gitti. Hângâh-ı Mücîbî’de bir yıl Mevlânâ Muhyiddin Mücîbî Pûlvârvî, Şah Süleyman Pûlvârvî ve başka hocalardan ders aldı. Bir yıl kadar da Derbanga’daki Medrese-i İmdâdiyye’de okuduktan sonra Leknev’deki Dârülulûm-i Nedvetü’l-ulemâ’ya kaydoldu (1901). Burada Şiblî Nu‘mânî, Muhammed Fârûk Çiryakôtî, Abdüllatîf Senbelî, Seyyid Ali Zeynebî Amrohavî, Abdülhay el-Hasenî ve Hâfızullah gibi âlimlerin öğrencisi oldu. Mezuniyet töreninde (1906) yaptığı, Hindistan’da İslâmiyet’in yayılışının sebeplerine dair Arapça konuşma büyük dikkat çekti. Öğrencilik yıllarında hadis, tarih ve biyografi kitaplarına özel ilgi duyan Nedvî şiir ve edebiyatla da ilgilendi. İlk yazısı Lahor’da çıkan Maḫzen dergisinde yayımlandı (1903). Talebeliği sırasında Şiblî Nu‘mânî’nin isteğiyle önce Nedve dergisinde çalıştı, 1907-1912 yıllarında derginin editör yardımcılığını yürüttü.

1908’de Dârülulûm-i Nedvetü’l-ulemâ’ya kelâm ve Arap dili ve edebiyatı hocası olarak tayin edilen Nedvî medreselerde okutulmak üzere ders kitapları hazırladı. Bu dönemde Hindistan’da Osmanlı Devleti’ni desteklemek amacıyla yapılan faaliyetlere aktif şekilde katıldı. Şiblî Nu‘mânî’nin tavsiyesiyle Ebü’l-Kelâm Âzâd’ın el-Hilâl gazetesinde yöneticiliğe başladı (Mayıs 1913), burada dinî-siyasî yazılar yazdı. 1913’ün sonlarında Pôna’da Bombay Üniversitesi’ne bağlı Dekken Koleji’nde Farsça hocası oldu. Ancak Şiblî Nu‘mânî’nin hastalanması üzerine ertesi yıl

bu görevden ayrılıp A‘zamgarh’a döndü. Şiblî vefatından önce Sîretü’n-nebî kitabı projesini tamamlama işini ona verdi. Hocasının vefatının hemen ardından arkadaşlarıyla birlikte onun A‘zamgarh’ta yıllardan beri hazırlığını yaptığı Dârülmusannifîn’in (Şiblî Akademi) açılışını gerçekleştirdi (21 Kasım 1914). Bu kurum Nedvî’nin yönetiminde Hindistan’ın önde gelen araştırma merkezlerinden biri haline geldi. Kurumun yayın organı Maʿârif dergisinin ilk sayısı Temmuz 1916’da yayımlandı.

Nedvî, Batı tarzında eğitim veren Aligarh Koleji’ne alternatif olarak 1920’de açılan Câmia Milliyye İslâmiyye’nin kurucuları arasında yer aldı. Aynı yıl Londra’ya giden Hindistan Hilâfet Heyeti’ne katılarak Türkler’e âdil muamele yapılması yolunda galip devletler nezdinde girişimlerde bulundu. Londra, Paris ve Kahire’de Osmanlı hilâfetinin dinî-siyasî haklarının korunması için gayret gösterdi. Hindistan Hicret Hareketi sırasında mevcut şartlarda Hindistan’ın dârülislâm sayılmayacağı yönünde fetva veren âlimler arasında yer aldı. 1923’te Dârülulûm-i Nedvetü’l-ulemâ’nın eğitim komitesi başkanı oldu. 1926 yılında Kral Abdülazîz b. Suûd’un çağrısı üzerine Mekke’de toplanan Dünya İslâm Konferansı’nda Hindistan müslümanlarını temsil eden heyetin başkanlığını yaptı.

1927’de Haydarâbâd-Dekken’de yayımlanmaya başlanan Islamic Culture dergisinin yayın kuruluna katılan Nedvî’nin bu dergide birçok makalesi çıktı. 1933 yılında Afganistan Kralı Nâdir Şah’ın, eğitim programlarına katkı sağlamaları için yaptığı davet sonunda Muhammed İkbal ve Seyyid Re’s Mahmûd ile birlikte bu ülkeye gitti. Batılılar’ın Hindistan İslâm tarihi Hakkındaki olumsuz propagandaları ve okullarda okutulan kitaplardaki yanlış bilgiler yüzünden harekete geçti; arkadaşlarının katılımıyla 1934’te Hindistan tarihiyle ilgili kapsamlı bir yayın programı başlattı. On beş cilt olması planlanan eserin bir kısmı kendisi hayatta iken neşredildi.

Kasım 1940’ta İslâmî ilimlere katkısından dolayı Nedvî, Aligarh İslâm Üniversitesi tarafından fahrî doktora pâyesi ile ödüllendirildi. Bopal Özerk Devleti’nin emîri Nevvâb Hamîdullah Han’ın isteğiyle Temmuz 1946’da Bopal başmüftülüğüne (kādılkudât) ve Câmia Meşrîkıyye (el-Câmiatü’l-Ahmediyye) başkanlığına tayin edildi. Hindistan Devleti’nin kurulup Bopal Özerk Devleti’nin Hindistan’a katılmasından sonra görevinden ayrılmak durumunda kaldı (Ekim 1949). Hindistan ve Pakistan adıyla iki ayrı

devletin teşekkülü sürecinde müslümanların mâruz kaldığı sıkıntılardan büyük rahatsızlık duyan Nedvî, Hindistan hükümetinin ve arkadaşlarının ülkede kalması yönünde ısrarlı taleplerine rağmen 14 Haziran 1950'de Karaçi'ye gitti ve Pakistan'a yerleşmeye karar verdi. 1952'de İslâmî bir anayasa hazırlanması çalışmalarında hükümete yardımcı olmakla görevli İdâre-i Ta'lîmât-ı İslâmî'nin başkanlığına getirildi. Ancak devlet erkânının tavırları sebebiyle burada umduğu çalışmayı yapamadı. Aynı heyette bulunan Muhammed Hamîdullah da benzer rahatsızlığı yaşadı. Pakistan'da Cem'iyyetü'l-ulemâ-i İslâm'da başkan, Pencap ve Karaçi üniversitelerinin akademik birimlerinde üye, ilmî ve sosyal kurumlarında yönetici olarak çeşitli görevler üstlenen Nedvî 22 Kasım 1953'te Karaçi'de vefat etti.

Nedvî'nin en önemli başarısı Dârülmusannifîn'de gerçekleştirdiği çalışmalardır. Hint-İslâm kültür ve tarihi araştırmalarında öncülük yapan bu kurum çok sayıda eserin ortaya çıkmasına imkân hazırlamıştır. Şarkiyatçıların ve misyonerlerin İslâm aleyhindeki faaliyetleri hocası Şiblî gibi Nedvî'yi de üzmüştür ve eserlerinde bunun güçlü izlerini görmek mümkündür. Onun dikkate değer bir yönü de tasavvufla ilişkisidir. Hindistan ulemâsının önde gelenlerinden olan Çiştiyye tarikatı şeyhi Eşref Ali Tehânevî'ye Ağustos 1939'da intisap etmiş ve 22 Ekim 1942 tarihinde hilâfet almıştır. Aynı zamanda Hint alt kıtası eğitim tarihinde önemli bir yeri olan Nedvî, dinî eğitim veren her düzeydeki kurumun ıslahı ve programlarının geliştirilmesi için katkıda bulunmuştur. Dârülulûm-i Nedvetü'l-ulemâ, Câmia Milliyye İslâmiyye (Delhi), Aligarh İslâm Üniversitesi, Medrese-i Şemsü'l-hüdâ (Patna), Mahkeme-i Ta'lîmât (Utar Pradeş), Bopal medreseleri ve Afganistan'daki eğitim kurumları onun ıslah çalışmaları yaptığı başlıca yerlerdir. Ayrıca Muslim Educational Conference, Cem'iyyet-i Ulemâ-i Hind, Encümen-i Himâyet-i İslâm (Lahor) gibi kuruluşlarla iş birliği yapmış ve faaliyetlerine destek vermiştir. Çeşitli zamanlarda kendisiyle birlikte bulunan Muhammed İkbal 1933 tarihli bir mektubunda Nedvî'den övgü ile bahsetmekte, onun için "emîrü'l-ulemâ, reîsü'lMusannifîn" sözlerini kullanmaktadır (Şems-i Tebrîz Hân, II, 481; Hâlid Bezmî, s. 856).

Nedvî'nin hayatı ve ilmî kişiliğiyle ilgili çok sayıda ilmî toplantı yapılmış, kitap ve makale yayımlanmıştır. Hakkında çıkan bazı kitaplar şunlardır: Gulâm Muhammed Haydarâbâdî, Teẕkire-i Süleymân (Karaçi 1960); Şah

Muînüddin Ahmed Nedvî, Ḥayât-ı Süleymân: Yaʿnî ʿAllâme Seyyid Süleymân Nedvî ki Sevâniḥ-i Ḥayât aôr ʿİlmî ve ʿAmelî Kârnâme (A‘zamgarh 1973); Seyyid Hâmid Hüseyin, ʿAllâme Seyyid Süleymân Nedvî key Taḥḳīḳāt-ı Elfâẓ-ı Urdû (Lahor 1977); Abdülkavî Disnevî, Yâdgâr-ı Süleymân (Patna 1984); Seyyid Fahrü’l-Hasan, ʿAllâme Seyyid Süleymân Nedvî key Siyâsî Ḫidmet (baskı yeri yok, 1985 [Meclisi Ulûm-i İslâmiyye]); Âfâk Sıddîkī, Evreng-i Süleymân (Karaçi 1985); Muhammed Naîm Sıddîkī Nedvî, ʿAllâme Seyyid Süleymân Nedvî (Leknev 1985); Seyyid Sabahaddin Abdurrahman, Mevlânâ Seyyid Süleymân Nedvî key Teṣânîf (A‘zamgarh 1988) ve Seyyid Süleymân Nedvî key ʿİlmî ve Siyâsî Ḫidmet per Ek Naẓar (A‘zamgarh 2002); Seyyid Muhammed Hâşim, Seyyid Süleymân Nedvî: Ḥayât aôr Edebî Kârnâme (Delhi 1995). Ayrıca birçok dergi Nedvî ile ilgili özel sayılar hazırlamıştır. Bunlardan Maʿârif’in ve Mecelle-i Riyâż’ın (Karaçi, Mart 1954) özel sayıları ilk akla gelenlerdir. Nedvî Hakkında 1-3 Aralık 1954 tarihinde Patna’da Bihâr Urdu Academy tarafından bir sempozyum gerçekleştirilmiş, 1984’te Aligarh İslâm Üniversitesi Urdu Department’da yapılan toplantının metinlerini Atîk Ahmed Sıddîkī kitap haline getirmiştir (Aligarh 1985). Dârülulûm-i Nedvetü’l-ulemâ’nın yöneticilerinden Muhammed İmrân Han’ın düzenlemesiyle 4-6 Eylül 1985 tarihinde Bopal’daki Dârülulûm Tâcü’l-mesâcid’de gerçekleştirilen toplantının bildirileri Mes‘ûdurrahman Han Nedvî ve Muhammed Hassân Han Nedvî tarafından Muṭâlaʿa-i Süleymânî adıyla yayımlanmıştır (Bopal 1986). 28 Kasım - 1 Aralık 1996 tarihinde Seyyid Selmân Nedvî’nin organizatörlüğünde A‘zamgarh’taki Câmiatü’r-Reşâd’da yapılan toplantının geniş bir özeti

A‘zamgarh’ta çıkan er-Reşâd adlı derginin Aralık 1996 sayısında yer almıştır.

Eserleri. 1. Sîretü’n-nebî (I-VI, A‘zamgarh 1918-1938; VII, Karaçi 1980; I-VII, Lahor 1987). İlk iki cildi Şiblî Nu‘mânî’ye, diğer ciltleri Nedvî’ye ait olan Urduca eser modern tarzda bir siyer kitabıdır. Bu çalışmada misyonerlerin ve Batılı yazarların itirazları dikkate alınmış ve bunlara cevap verilmiştir. Eserde bilhassa mûcize, vahiy, nübüvvet gibi konular derinliğine işlenmiş ve orijinal bilgiler sunulmuştur (geniş tanıtımı için bk. Enver Mahmûd Hâlid, s. 535-598; M. Miyân Sıddîkī, XXX/1-2 [1992], s. 291-306). Çalışmayı Ömer Rıza (Doğrul) Türkçe’ye çevirmiştir (İslâm Tarihi:

Asr-ı Saâdet, I-V, İstanbul 1928).

Süleyman Nedvî'nin de aralarında bulunduğu bir heyetin yazdığı ve Ali Genceli'nin Urduca'dan Türkçe'ye çevirdiği, Asr-ı Saâdet adıyla meşhur on ciltlik eserin son beş cildi de Süleyman Nedvî'ye aittir (Büyük İslâm Tarihi, Asr-ı Saadet, Peygamberimizin Tebligat ve Talimatı, haz. Eşref Edib, Sebîlürreşâd Neşriyatı, İstanbul 1387/1967; bk. ASR-ı SAÂDET). 2. Sîret-i ʿÂʾişe. 1910'da kaleme alınan eser Hz. Âişe Hakkındaki sağlam bilgiler ihtiva eden ilk çalışmalardandır (A'zamgarh 1924; Karaçi 1927). Arapça'ya Sîretü's-seyyide ʿÂʾişe ümmi'l-müʾminîn (Dımaşk-Beyrut 2003), İngilizce'ye Hazrat Aisha Siddiqa: Life and Works of the Mother of the Believers (trc. Syed Athar Husain, Patna 2001), Türkçe'ye İslâm Tarihi: Asr-ı Saâdet V: Hz. Aişe (trc. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1346/1928), ayrıca Hazreti Aişe (trc. Ahmet Karataş, İstanbul 2003) adıyla tercüme edilmiştir. 3. Ḫuṭabât-ı Madras (A'zamgarh 1926; Lahor 1932, 1984). Amerikalı bir misyonerin Hz. Îsâ'nın hayatına dair Madras Üniversitesi'nde verdiği Urduca konferansların büyük yankı uyandırması üzerine Madras'taki Cenûbî Hint İslâmî Ta'lîmî Encümen, Nedvî'den Resûl-i Ekrem'le ilgili konferanslar vermesini talep etmiş, Nedvî de Ekim-Kasım 1925 tarihinde sekiz konferans vermiştir. Konferans metinlerini ihtiva eden eser er-Risâletü'l-Muḥammediyye ismiyle Arapça'ya (trc. M. Nâzım Nedvî, Cidde 1980), Muhammad: The Ideal Prophet (trc. Mohiuddin Ahmad, Leknev 1977; Lahor 1990) ve Muhammad the Last Messenger, the Last Message (trc. Syed Riazul Hassan, Dammam 1996) adıyla İngilizce'ye, Hz. Muhammed (sas) Hakkında Konferanslar adıyla Türkçe'ye (trc. Osman Keskioğlu, Ankara 1972) çevrilmiştir. 4. Arżu'l-Ḳurʾân (I-II, A'zamgarh 1915-1918). Kur'ân-ı Kerîm'de geçen coğrafî mekânlar ve kavimler Hakkında Urduca ilk çalışmalardandır. Nedvî bu eserini sîret projesinin bir parçası olarak göstermektedir (Şah Muînüddin Ahmed Nedvî, s. 192-193). Seyyid Muzafferüddin Nedvî'nin büyük ölçüde bu kitaptan faydalanarak A Geographical History of the Qurʾan adıyla kaleme aldığı eser (Lahore 1968; Delhi 1985), Nedvî'ye nisbet edilerek Kur'an-ı Kerim'de Kavimler ve Toplumlar: Ad Semud Medyen ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir (trc. Abdullah Davudoğlu, İstanbul 2003). 5. ʿArab u Hind key Taʿalluḳāt (İlâhâbâd 1930, 1932; Karaçi 1976, 1987). 1929'da İlâhâbâd Hindustânî Akademi'nin talebi üzerine Nedvî'nin Arap ülkeleriyle Hindistan arasındaki dinî, ticarî ve ilmî ilişkilerin tarihi Hakkında verdiği konferans

metinlerinden oluşmaktadır. Indo-Arab Relations: An English Rendering of Arab o Hind ke Taʿalluqat adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (trc. M. Salahuddin, Haydarâbâd 1962). 6. Ḥayât-ı İmâm Mâlik (A'zamgarh 1940, 3. bs.; Lahor 1978). Biyografik bir çalışma olmakla birlikte hadis usulü ve tedviniyle birçok tâbiîn ve fukaha Hakkında bilgiler ihtiva eden Urduca bir eserdir. 7. ʿÖmer Ḫayyâm aôr Us key Sevâniḥ u Teṣânîf (A'zamgarh 1933). Bu çalışma önce makale olarak yazılmış, bildiri şeklinde sunulmuş, daha sonra genişletilerek kitap haline getirilmiştir. 8. ʿArabôn ki Cehâzrânî (A'zamgarh 1935). Bombay Islamic Research Association'un isteğiyle 1930 yılında Arap denizcilik tarihine dair verdiği dört konferansın metinlerini içeren eserde ilk Arap denizcileri ve onların icat ettiği denizcilik aletleri, ilk ulaştıkları coğrafyalar Hakkında bilgi bulunmaktadır. The Arab Navigation adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (trc. Syed Sabahuddin Abdur Rahman, Lahore 1966). 9. Ḥayât-ı Şiblî (A'zamgarh 1943, 1970). Eser aynı zamanda XIX. yüzyıl Hindistan'ının ilim, kültür ve eğitim hayatı açısından da önemlidir. 10. Hinduûn ki ʿİlmî ve Teʿâlîmî Teraḳḳī meyn Müselmân Ḥükümrânôn ki Kôşişeyn (Karaçi 1945). Hindular'ın ilim ve eğitim alanındaki gelişmelerinde müslüman hükümdarların gayretlerini anlatan eser The Education of Hindus under Muslim Rule ismiyle İngilizce'ye tercüme edilmiştir (trc. Shah Muinuddin Ahmad Nadvi, Karaçi 1963). 11. Ḫilâfet aôr Hindûstân (A'zamgarh 1920). Osmanlı hilâfetini destekleme faaliyetleri esnasında yazılan eserde hilâfetin Hint müslümanları ve Hindistan için ifade ettiği anlam üzerinde durulmaktadır. 12. Dünyâ-i İslâm aôr Mesʾele-i Ḫilâfet (Bombay 1922). 13. Ehl-i Sünnet ve'l-cemâʿat (Karaçi 1975). 14. Ḫavâtîn-i İslâm ki Bahâdrî (A'zamgarh, ts.; Lahor 1967). 1909'da Nedve dergisinde yayımlanan makalenin genişletilmiş şekli olup Müslüman Kadınların Kahramanlıkları adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (trc. Ramazan Yıldız, İstanbul 1967). 15. Raḥmet-i ʿÂlem (A'zamgarh 1940, 1945). Çocuklar için yazılmış bir siyer kitabıdır. 16. Dürûsü'l-edeb (A'zamgarh 1910). Arap dili Hakkındaki eser Nedvî'nin ilk çalışmasıdır. 17. Luġāt-i Cedîde (A'zamgarh 1937). Müellifin, Nedvetü'l-ulemâ'nın 1912 yılında Delhi'de yapılan, M. Reşîd Rızâ'nın da hazır bulunduğu yıllık toplantısına sunduğu eser Arapça'ya giren yeni kelimeleri içeren bir sözlüktür. 18. Yâd-ı Reftegân (A'zamgarh 1954; Karaçi 1983). Nedvî'nin 1914-1953 yılları arasında vefat eden bazı şahsiyetler Hakkında kaleme aldığı yazılarını ihtiva eder. 19. Berîd-i Fireng (Karaçi 1952, 1997). 1920'de Hilâfet Heyeti üyesi olarak Avrupa ülkelerinde bulunduğu sırada

Hindistan'daki tanınmış bazı kişilere yazdığı mektuplarından oluşur. 20. Sefernâme-i Afġānistân (A'zamgarh, ts.). 1933'te Muhammed İkbal ile birlikte Afgan Kralı Nâdir Şah'ın davetlisi olarak gittiği Afganistan'ın ilmî ve edebî durumu Hakkında kaleme aldığı yazılardan derlenmiştir. 21. Nuḳūş-i Süleymânî (A'zamgarh 1939; Karaçi 1967). Nedvî'nin Urdu dili ve edebiyatıyla ilgili konuşmalarını, makalelerini ve bazı eserlere yazdığı sunuş yazılarını içermektedir. 22. Maḳālât-ı Süleymân. Nedvî'nin Maʿârif, Nedve ve Hilâl gibi dergilerde yayımladığı önemli makaleleri Seyyid Sabahaddin Abdurrahman (I, A'zamgarh 1966; I, Karaçi 1989) ve Şah Muînüddin Ahmed Nedvî (II-III, Karaçi 1989-1990) tarafından derlenmiştir. Eserin I. cildinde Hindistan'ın tarihi ve kültürü, II. cildinde hadis ve siyer, III. cildinde Kur'an ve tefsirle ilgili makaleler bulunmaktadır. 23. Maḳālât-ı Urdû-yı Muʿallâ (nşr. Habîburrahman Han Şirvânî, Aligarh 1934). 24. Seyyid Süleymân Nedvî key Ḫuṭûṭ ʿAbdülmâcid Deryâbâdî key Nâm (Karaçi 1986). Abdülmâcid Deryâbâdî'ye yazılmış 372 mektubu ihtiva etmektedir. 25. Mekâtîb-i Seyyid Süleymân Nedvî (haz. Mes'ûd-ı Âlem Nedvî, Lahor 1953). 26. Meżâmîn-i Süleymân Nedvî (haz. Şefî' Ahmed, Patna, ts.).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, VIII, 180; Khursheed Kamal Aziz, "Khilafat Conference Presidential Address by Sayyid Sulaiman Nadvi, 8 May 1926", The Indian Khilafat Movement, 1915-1933:

A Documentary Record, Karachi 1972, s. 311-312; Şems-i Tebrîz Hân, Târîḫ-i Nedvetü'l-ʿulemâʾ, Leknev 1984, II, 470, 475-477, 480-481, 484; Ebü'l-Hasan Ali Nedvî, Pürâney Çerâġ, Leknev 1986, I, 43-45, 50; a.mlf., Kârvân-ı Zindegî, Karaçi, ts. (Meclisi Neşriyyât-ı İslâm), VI, 328-333; Enver Mahmûd Hâlid, Urdû Nes̱r meyn Sîret-i Resûl, Lahor 1989, s. 535-598; Hâlid Bezmî, "ʿAllâme Seyyid Süleymân Nedvî", Bîs Barey Müselmân (haz. Abdürreşîd Erşed), Lahor 1990, s. 833, 843-845, 849-857; M. Naeem Qureshi, Pan-Islam in British Indian Politics: A Study of the Khilafat Movement, 1918-1924, Leiden 2002, s. 144,145, 223, 280, 332,

352, 401, 471; Ziyâeddin Islâhî, “Âh! Fâżıl-ı Girâmî Daktır Muḥammed Ḥamîdullah Riḥlet Fermâ Geey”, Daktır Muḥammed Ḥamîdullah (haz. M. Râşid Şeyh), Faysalâbâd 2003, s. 265-266; Seyyid Sabahaddin Abdurrahman, “Sevâniḥ-i Ḥayât”, Maʿârif (Süleyman Number), LXXV/5, A‘zamgarh 1955, s. 1, 4, 6-7, 28-29, 39-40; a.mlf., “Süleymân Nedvî”, UDMİ, XI, 266-269; Ebû Zafer Nedvî, “Baçpan aôr Ṭâlib-i ʿİlmî key kuç Vâḳıʿât”, Maʿârif (Süleyman Number), LXXV/5, s. 47-57; Şâh Muînüddin Ahmed Nedvî, “Ḥażretü’l-Üstâẕ Raḥmetullâhi ʿaleyh ki Dînî ve ʿİlmî Ḫidmât: Un ki Teṣânîf key Rôşnî meyn”, a.e., s. 192-193; Abdülmâcid Deryâbâdî, “Nuḳūş-i Süleymânî Edeb ü İnşâ ki Kuç Çelekiyân”, a.e., s. 229-244; M. Miyân Sıddîkī, “Urdû Zübân meyn Çend Ehem Kütüb-i Sîret”, Fikr o Naẓar (Sîret Number), XXX/1-2, İslâmâbâd 1992, s. 291-306; Muhammad Wasil Usmani, “Syed Suleman Nadvi in the Light of His Own Books”, Pakistan Library Bulletin, XVII/3-4, Karachi 1986, s. 1-10; Zafarul-Islām Khān, “Nadwī”, EI^2 (İng.), VII, 875-876.

Azmi Özcan

NEFÂİSÜ’l-MEÂSİR

(نفائس المآثر)

Alâüddevle-i Kazvînî’nin (ö. 998/1590’dan sonra) Farsça kaleme aldığı şairler tezkiresi

(bk. KAZVÎNÎ, Alâüddevle).

NEFÂZ

(النفاذ)

Akdin kurulmasıyla birlikte derhal işlerlik kazanması anlamında fıkıh terimi

(bk. İCÂZET; MEVKUF).

NEFEHÂTÜ’l-ÜNS

(نفحات الأنس)

Abdurrahman-ı Câmî’nin (ö. 898/1492) sûfî tabakat kitabı.

Aslen bir Nakşibendî şeyhi olan İranlı mutasavvıf ve şair Abdurrahman-ı Câmî’nin 883 (1478) yılında Ali Şîr Nevâî’nin isteği üzerine kaleme aldığı Farsça eserin tam adı Nefeḥâtü’l-üns min ḥażarâti’l-ḳuds’tür. Eserin aslı, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî’nin ilk sûfî tabakat kitaplarından olan Ṭabaḳātü’ṣ-ṣûfiyye’sine dayanır. Hâce Abdullah-ı Herevî aynı adı taşıyan kitabını bu eseri tercüme edip yeni biyografiler ekleyerek oluşturmuş, Câmî de Farsça’nın Herat lehçesiyle yazıldığı için anlaşılması zor olan bu tercümeyi sadeleştirip kendi dönemine kadar yetişen sûfîlerin biyografisini de ekleyerek yeniden telif etmiştir. “Mukaddemât ve Usûl” başlığını taşıyan giriş bölümünden sonra Herevî’nin çağdaşı oldukları halde onun tarafından söz konusu edilmeyen sûfîlerin biyografilerini anlatarak eserine başlayan Câmî kendi zamanına kadar yaşamış olan sûfîlerin tamamını Nefeḥât’a almaya çalışmıştır. Esas itibariyle Herevî’nin eserini takip etmekle beraber onun tevhid, mârifet, tasavvuf, hakikat gibi konularda yaptığı açıklamaları, dua ve münâcâtlarını esere almamıştır.

Câmî, Nefeḥâtü’l-üns’ün giriş bölümünde sûfîlerin söz ve davranışlarının daha kolay anlaşılmasını sağlamak amacıyla velâyet, velî, mârifet, ârif, tasavvuf, mutasavvıf, melâmetî, âbid, zâhid, hâdim, fakir, meczup terimlerini, bunların arasındaki farkları, mûcize, keramet, istidrâc kavramlarını açıklamış, bu bilgileri verirken Kuşeyrî’nin er-Risâle’sinden, Hücvîrî’nin Keşfü’l-maḥcûb’undan, Şehâbeddin es-Sühreverdî’nin ʿAvârifü’l-maʿârif’inden, İzzeddin el-Kâşî’nin Miṣbâḥu’l-hidâye’sinden, Fahreddin er-Râzî’nin Mefâtîḥu’l-ġayb’ından, Müstağfirî’nin Delâʾilü’n-nübüvve’sinden yararlanmış, Ferîdüddin Attâr’ın Teẕkiretü’l-evliyâʾ adlı kitabını kaynak olarak kullanmamıştır.

Sülemî, Ṭabaḳāt’ında 103 sûfînin biyografisini beş bölüm halinde kronolojik sıraya göre anlatmış, Herevî bunlara 120 kadar sûfînin

biyografisini eklemiştir. Nefeḥâtü'l-üns'te ise bu sayı 600'ü geçmektedir. Otuz dört âbid, zâhid ve ârif kadının biyografisinin verildiği son bölüm Sülemî'nin Ẕikrü'n-nisveti'l-müteʿabbidâti'ṣ-ṣûfiyye isimli eserinden istifade edilerek yazılmıştır. Câmî sûfîleri anlatırken kronolojik sırayı veya yaşadıkları bölgeleri esas almamış, tasavvufî hareketlere ve tarikatlara mensup olanları bir arada anlatmaya çalışmıştır. Böylece eser bir tür tasavvuf tarihi niteliği kazanmıştır.

Tasavvuf tarihi bakımından değerli olduğu kadar özellikle Türk ve İran kültürü bakımından da önemli olan Nefeḥâtü'l-üns'ü Ali Şîr Nevâî 170 kadar Türk ve Hint kökenli sûfînin biyografisini ekleyerek 901'de (1495) Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve adıyla Çağatay Türkçesi'ne tercüme etmiştir (nşr. Kemal Eraslan, İstanbul 1979). Eser, 927'de (1521) Lâmiî Çelebi tarafından Fütûhu'l-mücâhidîn li-tervîhi kulûbi'l-müşâhidîn ismiyle Anadolu Türkçesi'ne çevrilmiştir (İstanbul 1270, 1289, 1980). Tercüme-i Nefehât diye meşhur olan Lâmiî tercümesinin iki sadeleştirilmiş neşri bulunmaktadır (haz. Kâmil Candoğan - Sefer Malak, İstanbul 1971; haz. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, İstanbul 1995). İlk sadeleştirme eksik ve özensizdir. Câmî gibi Nakşibendî tarikatına mensup olan Lâmiî eserin giriş bölümünü genişletmiş, Nakşibendî şeyhleri Hakkında Câmî'yi tamamlayan bilgiler vermiş, bazı tarikatlar, Zeynîler ve Halvetîler'e dair geniş bilgiler aktarmış, ayrıca Anadolu'da yetişen sûfîleri esere ilâve etmiştir.

Nefeḥâtü'l-üns Tâceddin b. Zekeriyyâ Osmânî Nakşibendî ile (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 9795) Zileli Ebû Leys Muharrem b. Muhammed tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1967). Abdülgafûr-i Lârî ve Muhammed b. Mahmûd Dihdâr Nefeḥât'a birer hâşiye yazmıştır. Câmî'nin öğrencisi olan Lârî'nin hâşiyesi eserin Mahmûd Abîdî tarafından yapılan neşrinde geniş ölçüde yer almaktadır. Derviş Ali Bûzcânî'nin Reşeḥâtü'l-ḳuds fî şerḥi Nefeḥâti'l-üns adlı şerhi Lârî'nin hâşiyesine tekmile mahiyetindedir. Silvestre de Sacy, Nefeḥat'ın giriş kısmını Fransızca'ya tercüme etmiştir (Notice et extraits des Mms de la Bibliothèque Nationale, XII/1 [Paris 1831], s. 287-438). Eser Jordi Quingles tarafından İspanyolca'ya çevrilmiştir (Palma de Mallorca 1987). Nefeḥâtü'l-üns birçok defa basılmışsa da (nşr. Nassau Lees; Kalküta 1859; Leknev 1905; Taşkent 1332; nşr. Mehdî Tevhîdî Pûr, Tahran 1336 hş.) ilmî

neşri Mahmûd Abîdî tarafından gerçekleştirilmiştir (Tahran 1370). Bu neşir gerek girişte verilen bilgiler (s. 1-72) gerekse açıklamalar (s. 637-931) ve fihristler (935-1214) itibariyle önemli bilgiler ihtiva etmektedir.

Abîdî, Abdurrahman-ı Câmî'yi Şiî veya Şiî temayüllü sûfî ve âriflere Nefeḥâtü'l-üns'te yer vermediği için tenkit etmiştir. Şah Ni'metullāh-ı Velî, Âzer-i Tûsî, Seyyid Muhammed Nurbahş, Şah Kāsım Nurbahş, Safiyyüddîn-i Erdebîlî, Sadreddîn-i Erdebîlî gibi mutasavvıfların eserde yer almayışının sebebi bunların Şiî veya Şiî temayüllü olmasıdır. Nefeḥâtü'l-üns daha sonra yazılan bu tür birçok esere kaynak olmuş, özellikle Horasan, Mâverâünnehir,

Hint, İran ve Anadolu-Rumeli mutasavvıfları bu eserden geniş ölçüde faydalanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lâmiî Çelebi, Nefehâtü'l-üns: Evliyâ Menkıbeleri (haz. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara), İstanbul 1995, hazırlayanların girişi, s. 18-47; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1967; Browne, LHP, III, 434-435; Storey, Persian Literature, I/2, s. 954-958; Asaf Hâlet Çelebi, Molla Câmî: Hayatı, Şahsiyeti, Eserlerinden Parçalar, [baskı yeri ve tarihi yok] (Kanaat Kitabevi), s. 7, 62; Ali Asgar Hikmet, Camî, Hayatı ve Eserleri (trc. M. Nuri Gencosman), İstanbul 1991, s. 288-293; Necdet Tosun, Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri ve Tarîkatı, İstanbul 2002, s. 136, 233; W. Ivanow, "The Source of Jami's Nafahat", JASB, XVIII (1922), s. 385-402; XIX (1923), s. 299-303.

Süleyman Uludağ

NEFEL

(bk. TENFÎL).

NEFES

(نفس)

Bektaşî tekkelerinde okunan bestelenmiş ilâhi

(bk. BEKTAŞÎ MÛSİKİSİ).

NEFES

(النفس)

Sâlikin yaşadığı yoğun tasavvufî halin hafiflemesi neticesinde duyduğu ferahlık, ayrıca velîlerin himmeti gibi anlamlarda kullanılan tasavvuf terimi.

Nefes kelimesini ilk sûfîler, "sâlikin ilâhî aşk ateşiyle yanıp tutuşan kalbinin bu ateşin hafiflemesi neticesinde rahatlığa kavuşması" anlamında kullanmışlardır. Kuşeyrî bu hali "gönlün gaybdan gelen lutuflarla rahatlaması" şeklinde tanımlamıştır. Bu âşıkın mâşukla, sâlikin Hak'la ünsiyet halidir. Allah, Tûr'da dağa tecelli edince kendinden geçen Mûsâ'nın "sübhâneke" diyerek (el-A'râf 7/143) ayılıp rahatlaması bu hale örnek olarak zikredilir. Herevî sâlikin bu hali yaşamasını setr, tecelli ve temaşa halleriyle ilgili görmüştür. Çünkü bu üç hal sürekli ve şiddetli olursa sâliki sıkar ve sâlik bu halden kurtulup rahatlamaya (teneffüs) ihtiyaç duyar. Vaktini değerlendiren (sâhibü'l-vakt) ve hal sahibi olan sâlikler de rahatlamaya ihtiyaç duyan sâlikler gibidir. Ancak birincisi henüz müptedidir, nefes sahibi müntehî, hal sahibi sâlik ise bu ikisinin arasında bir mertebededir.

Sonraki dönemlerde nefes kelimesi zikirle bağlantılı olarak ele alınmış, sûfînin alıp verdiği nefesleri denetim altında tutması ve her ânı değerlendirmesi önemli bir tasavvufî uygulama sayılmıştır. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin bir nefesten diğerine zikirsiz geçmeyi kaybolmuş bir zaman olarak görmesi bu önemi vurgulamaktadır. Süleyman Çelebi'nin, "Her nefeste Allah adın de müdam" mısraı da bu anlayışı yansıtmaktadır. Allah ile huzur halinde iken alıp verilen nefeslerin sayılmasını sûfîler en faziletli amel diye kabul etmiştir. Hâcegân tarikatı ilkelerinden "hûş der-dem" "sâlikin nefesini bilinçli olarak alıp vermesi, nefesini gafletten koruyup Hakk'ın huzurunda bulunduğunun idraki içinde olması" anlamına gelir.

Tasavvufta velîlerin nefesinde insanları etkileyen mânevî bir kuvvetin bulunduğuna inanılır ve onların nefesine "enfâs-ı şerefe, enfâs-ı tayyibe,

enfâs-ı kudsiyye, nefes-i rahmânî, nefes-i hakkānî" gibi isimler verilir. Mânen ölmüş olanları tekrar hayata kavuşturduğu için böyle tesirli nefese Hz. Îsâ'nın ölüleri diriltmesine telmihen "dem-i Îsâ" denir, buna sahip evliya da "Îsî-nefes" olarak nitelenir. Ölüleri dirilten bu nefes İsrâfil'in sûra üflediği nefese de benzetilir. Halk arasında nefes etmek deyimi "şifa bulması için hastaya dua etmek", nefesi sinmek ise "duanın etkisinin görülmesi" anlamına gelir. Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'e üflediği nefha ile (el-Hicr 15/29; Sâd 38/72) bu diriltici nefes arasında ilişki kuranlar da vardır. Velînin nefes bağışlaması "sâlike himmet ve dua etmesi" demektir. Nefes kelimesiyle "üflemek" anlamındaki "nefs" (نفث) arasında bir anlam yakınlığı vardır. Hz. Peygamber'in Felak ve Nâs sûrelerini okuyup üflediği rivayet edilir. Hadiste, "Ruhulkudüs kalbime üfledi" şeklinde bir ifade geçtiğinden nefes (üfleme) vahiy türlerinden biri sayılmıştır (Süyûtî, I, 142). Gazzâlî bu anlamdaki nefesi ilham olarak kabul eder (İḥyâʾ, III, 17).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, nefes kelimesini Allah'ın rahmân ismine nisbet ederek evrenin yaratılışı ve varlıkla ilgili bir kavram diye ele almıştır. İnsanın nefesi kelimenin, sesin ve sözün vücuda gelmesine, bu da birçok dilin ortaya çıkmasına sebep olur. Bütün kelimeler ses zemininde ve sesten oluştuğu gibi maddî ve mânevî bütün varlıklar da Allah'ın kelimeleridir. İbnü'l-Arabî, derya mürekkep olsa bile mürekkebin tükenip rabbin kelimelerinin tükenmeyeceğini bildiren âyetteki (el-Kehf 18/109) kelimeler ifadesini "varlıklar ve nesneler" olarak yorumlamıştır. Her varlık ve nesne "ol" (kün) emriyle yaratıldığından (en-Nahl 16/40; Meryem 19/35) bu emrin sonucu olarak var olan bütün nesneler aslında kelimedir. Nefes-i rahmânî de ilâhî isim ve sıfatların ayrıntılı hale geldiği bir mertebedir. Ayrıca, "Rabbimin nefesinin Yemen yönünden geldiğini hissediyorum" meâlindeki hadise dayanarak (Müsned, II, 541) Hakk'ın nefesi bulunduğunu belirten İbnü'l-Arabî bu anlamdaki nefesi "varlıkların aynları üzerine yayılmış olan umumi vücut" veya "vücudun sûretlerini taşıyan heyûlâ" şeklinde tanımlamış, arada fark bulunmakla beraber bunun filozofların tabiat dedikleri şeye benzediğini söylemiştir (el-Fütûḥât, II, 257, 513; Fuṣûṣ, s. 144). İbnü'l-Arabî, bu görüşlerin yanı sıra esasta bir ve tek olan sesin lafız ve kelimeler halinde çoğalması örneği üzerinde durarak bütün varlıkların tek ve hakiki varlığın yansımaları olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Dinî-tasavvufî Türk edebiyatında nefes genellikle Bektaşî ve Alevîler'in görüş ve düşüncelerini dile getiren manzumeler olup "dua" anlamında kullanılmıştır. Zaman içinde Sünnîler'in tekkelerinde makamla okunan dinî manzumelere "ilâhi" denilmesi yaygınlaşınca anlam daralmasına uğrayarak Alevî ve Bektaşîler'in cem âyinlerinde, ikrar ve kurban âyinlerinde ve diğer dinî toplantılarda okudukları manzumeler için de ilâhi karşılığı olarak "nefes" kullanılmıştır. Nefesler kendilerine özgü bir beste ile okunmak için yazılır. Nazım birimi dörtlük olup kafiyelenişi koşmaya benzer ve daha çok hece ölçüsüyle yazılır. Ancak beyit nazım birimi ve aruz ölçüsüyle yazılmış nefeslere de rastlanmaktadır. Özellikle Hatâ-yî, Pîr Sultan, Kul Nesîmî, Mehmed Ali Hilmi Dedebaba, Rıza Tevfik, Sâmih Rifat güzel nefesler söylemişlerdir. Nefesler halka hitap ettiklerinden ilâhilere göre daha sade bir dille söylenir. Bektaşîler'de nefes okunurken herhangi bir şey yenilmez, içilmez ve konuşulmaz. Nefes okunup bitince okuyana, "Aşk olsun", nefesi okuyan mürşid ise, "Nefesiniz var olsun" denir. Nefeslerin konusunu genellikle vahdet-i vücûd anlayışı, Ehl-i beyt ve on iki imam muhabbeti oluşturur.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 541; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 424; Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1966, s. 241; Herevî, Menâzilü's-sâʾirîn, Kahire 1310, s. 40; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1358/1939, III, 17; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, Tahran 1360 hş./1981, s. 152, 199, 339, 382, 565; Attâr, Teẕkiretü'l-evliyâʾ, Tahran 1346 hş., s. 178; Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 530, 537; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 257, 513; a.mlf., Fuṣûṣ (Afîfî), s. 144; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 94; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn,

Kahire 1403/1983, III, 194; İbnü'l-Hatîb, Ravżatü't-taʿrîf (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1968, s. 588, 598; Abdurrahman-ı Câmî, Nefeḥâtü'l-üns (nşr. Mahmûd Abîdî), Tahran 1370 hş., s. 263, 387, 395, 543; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), I, 142; Nurettin Albayrak, Ansiklopedik Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2004, s. 408.

Süleyman Uludağ

NEFESZÂDE İBRÂHİM

(ö. 1060/1650)

Gülzâr-ı Savâb adlı eserin müellifi, hattat.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. İstanbullu olup babası Hz. Hasan ve Hüseyin soyundan müderris, hattat Amasyalı Mustafa Nefeszâde'dir. İlim tahsili sırasında babasından yazı meşkine başladı. Bu alanda hevesi ve yeteneği görülünce hattat Demircikulu Yûsuf Efendi'den sülüs ve nesih yazılarını meşkederek icâzet aldı. Kaynaklarda hat sanatında hocasının ve o dönem hattatlarının üstünde bir başarı sağladığı kaydedilmektedir. Fakat yazıda ulaştığı seviyeyi gösterecek bir örnek bulunamamıştır. Nefeszâde'nin asıl şöhreti hat sanatının ana kaynaklarından olan Gülzâr-ı Savâb* adlı eserinden gelmektedir. Bu eser hat, tezhip ve minyatür gibi kitap sanatlarının alet ve malzemeleri, teknikleri konusunda yapılmış en önemli çalışmadır.

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şekāik, II, 458; Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4359, vr. 29; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 42, 545, 739; Osmanlı Müellifleri, I, 168; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 96; Muhittin Serin, Hattat Şeyh Hamdullah: Hayatı, Talebeleri, Eserleri, İstanbul 1992, s. 53.

Muhittin Serin

NEFESZÂDE SEYYİD İSMÂİL EFENDİ

(ö. 1090/1679)

Osmanlı hattatı.

İstanbul'da doğdu. Suyolcuzâde onun Gülzâr-ı Savâb müellifi Nefeszâde Seyyid İbrâhim Efendi'nin oğlu olduğunu yazarsa da Müstakimzâde aralarında sadece akrabalık ilişkisi bulunduğunu belirtmektedir. Aklâm-ı sitteyi Hâlid Erzurûmî'den meşkedip icâzet alan Nefeszâde, Şeyh Hamdullah tavrının zamanındaki yegâne temsilcisiydi. Bundan dolayı Suyolcuzâde Mustafa Eyyûbî'den hat öğrenimini tamamlayıp icâzet alan meşhur hattat Hâfız Osman, Şeyh Hamdullah tavrına merak sarınca yeni baştan Nefeszâde'ye devam etmeye başlamış ve kendi üslûbunu bu birikimin üstüne kurmuştur. Müstakimzâde, Nefeszâde'nin karnının büyük olmayıp da yazı altlığını dizinin üstüne rahatlıkla yerleştirebilseydi hattının Şeyh Hamdullah'ınkinden ayırt edilemeyeceğini belirtir. 1090'da (1679) vefat eden Nefeszâde'nin kabri bilinmemektedir. Nefeszâde'nin zamanımıza ulaşan eserleri arasında nesih hattıyla üç mushaf (Türkpetrol Vakfı Ktp., nr. 65, 173; Sakıp Sabancı Müzesi, nr. 261), bir mushaf cüzü (1. cüz, Hâfız Osman'la müşterek, TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 427) ve sülüs-nesih meşki (Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı, Ekrem Hakkı Ayverdi hat koleksiyonu) tesbit edilebilmiştir. Nefeszâde'nin talebeleri arasında Âhenî Mehmed Çelebi, Ahmed Nâdî, Bedâvîzâde Süleyman, Eyyûbzâde Mehmed, Hüseyin Can, Mehmed Enis, Mehmed Selim, Muhammed Sırrüddin Mısrî, Mîr Mehmed b. Hüseyin Paşa, Mehmed Şevki, Mehmed Küçükçelebi, Muhammed el-Hâfız, Mustafa Nigâhî, Şeyh Mehmed Şühûdî ve Şeyh Osman Nâyî (Mi'râciyye sahibi) sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Suyolcuzâde, Devhatü’l-küttâb, s. 132; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 129; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 102-103; Sicill-i Osmânî, I, 354; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 102; Uğur Derman, “İsmail, Nefeszâde”, TA, XX, 303.

M. Uğur Derman

NEFHA

(النفحة)

Kıyametin kopması, ayrıca insanların yeniden diriltilmesi için sûra yapılacak üfleyiş anlamında Kur'an'da geçen bir kavram

(bk. SÛR).

NEF‘Î

(نفعي)

(ö. 1044/1635)

Hiciv ve kasideleriyle ünlü divan şairi.

Âlî Mustafa Efendi’nin Mecmau’l-bahreyn adlı eserindeki bilgilerden ve Hâfız Ahmed Paşa’nın 1034’te (1625) sadarete gelişi üzerine ona yazdığı kasidesinde kendi hayatına dair düştüğü kayıtlardan hareketle 980 (1572) yıllarında doğduğu tahmin edilmektedir. Asıl adı Ömer olup Erzurum’un Pasinler (Hasankale) ilçesindendir. Pasinler sancak beyi Mirza Ali’nin torunu, Mıcıngerd (Sarıkamış) sancak beyi Mehmed Bey’in oğludur. Soyunun Dulkadıroğulları’na, Çağatay veya Timurlular’a tâbi Çağatay Türkleri’ne dayandığına dair kayıtlar tartışmalıdır. Kırım hanına nedimlik yaptığı anlaşılan babası da şairdir. Babasına dair bilgi verdiği ve, “Peder değil bu belâ-yı siyahtır başıma” mısraının yer aldığı hicviyyesinde onun Kırım’a giderek rahat bir ömür sürdüğü, ardında bıraktığı ailesinin yoksul ve korumasız kaldığı anlaşılmaktadır. Genç yaşta şiirle ilgilenen Nef‘î eğitim hayatına Pasinler’de başladı, Erzurum’da devam etti, bu arada Farsça öğrendi. Önceleri “Darrî” mahlasını kullanan şaire Gelibolulu Âlî tarafından “Nef‘î” mahlası verildi. Defterdarlık göreviyle Erzurum’da bulunan Âlî’ye olan yakınlığı dikkate alınırsa Nef‘î’nin şiir sanatı ve edebî bilgiler yanında Fars kültürüyle alâkalı gelişimini de Âlî aracılığı ile sağlamış olduğu düşünülebilir. Nitekim onun kendi üzerindeki tesirini “sühan” redifli kasidesinde yansıtmış, tezkire yazarı Riyâzî de bir hiciv kıtasında bu ilişkiyi dile getirmiştir.

I. Ahmed’in (1603-1617) ilk saltanat yıllarında İstanbul’a giden Nef‘î’nin sadrazam tarafından Sultan Ahmed’e tanıtıldığı muhakkaktır. Nef’î sunduğu kasidelerle kısa zamanda sultanın iltifatını kazanarak yakınları arasına girmiş ve ilk olarak Dîvân-ı Hümâyun’da maden mukātaacılığı görevine getirilmiştir. Daha sonra mukātaa kâtipliği, kısa bir müddet sürgüne gönderildiği Edirne’de Murâdiye mütevelliliği ve İstanbul’da cizye

(haraç) muhasebeciliği görevlerinde bulundu (Naîmâ, III, 235). Dört padişah döneminde yaşayan Nef'î, IV. Murad devrinde sanatının ve şöhretinin zirvesine ulaştı, kendisi gibi sert yaratılışlı olan padişahla yakınlık kurarak onun sevgisini ve iltifatını kazandı. Devrin ileri gelenlerine sunduğu kasideler ve şiir sanatındaki başarısı ile devlet erkânından takdir gördü. Methiyeleri vesilesiyle aldığı câizeler kendisine ne kadar itibar edildiğini gösterir. Ancak istikrarsız kişiliği yüzünden çevresiyle kurduğu ilişkileri devam ettiremedi. Yakın dostları dahil insanları rencide edecek derecede sövgüye varan hicivler yazmaktan geri durmadı. Hırçın kişiliği ve davranışları, özellikle sınır tanımayan yergileri gözden düşmesine ve devlet adamlarının hedefi durumuna gelmesine yol açtı. Kıskançlıklara sebep olan şöhretinin de etkisiyle sıkıntılar yaşadı, şiirlerinden anlaşıldığına göre üç defa görevinden uzaklaştırıldı.

Naîmâ'nın yer verdiği bir rivayete göre IV. Murad, sarayda şairin Sihâm-ı Kazâ adlı eserini okurken taht yakınına yıldırım düşmesini Uğursuzluk kabul etmiş ve Nef'î'ye hicvi yasaklayıp onu görevinden azletmiştir (a.g.e., III, 235). Bu sebeple şair, hayatının son yıllarını sürgüne gönderildiği Edirne'de Murâdiye mütevelliliği göreviyle geçirdi. Hüsrev Paşa'nın Bağdat seferi vesilesiyle Edirne'den Sultan Murad'a gönderdiği bir kaside ve 1043'te (1634) Sultan Murad'ın Edirne'ye gelişi üzerine yazdığı kasidesiyle yeniden padişahın iltifatını kazanarak İstanbul'a döndü.

Ancak yine hicivlerine devam eden Nef'î kendi sonunu hazırladı ve hicivleri yüzünden ölüme mahkûm edildi. Kâtib Çelebi (Fezleke, II, 183) ve Naîmâ'ya (Târih, III, 222) göre Bayram Paşa tarafından Boynueğri Mehmed Ağa'ya teslim edilerek saray odunluğunda boğdurulup cesedi denize atıldı. Fakat Sihâm-ı Kazâ'nın bir nüshasında (İÜ Ktp., TY, nr. 9699) şairin İstanbul'da Sirkeci İskelesi yakınlarında mezarının bulunduğuna dair bir kayıt vardır. Ayrıca Mevlânâ Dergâhı içindeki Hadîkatü'l-ervâh'ta Nef'î'ye bir makam-mezar atfedilmektedir. Kaynaklarda ölümü için farklı tarihler verilmekteyse de, "Katline oldu sebeb hicvi hele Nef'î'nin" ve, "Geçti Sihâm-ı Kazâ" mısraları 1044 (Şâban; 1635 [Ocak]) tarihinin doğruluğunu göstermektedir.

Nef'î sanatına güvenen, bildiğini açıkça söylemekten çekinmeyen bir kişiliğe sahipti. İfadelerinde sert, acımasız, hatta isyancı tavırlar sezilir.

Hayatı bir savaş meydanı olarak gören mücadeleci şahsiyeti gerilimli bir ömür sürmesine yol açmış ve Nef'î zaman zaman hırçın, tutarsız, saldırgan olmuştur. Bunda bir bey soyundan gelişi ve yaşadığı çağın karmaşık hadiselerinin de etkisi olmalıdır. Nef'î'nin sanatkâr kişiliğinde sosyal çevre ve gelenek kıskacından kurtulma endişesinden söz etmek gerekir, o sanat çevresinde kendini ispat çabasını aşmıştır. Şiirinde tasannua yer vermez. Örfî-i Şîrâzî dışındaki İran şairleri Nef'î için artık aşılması gereken sıradan şairlerdir. Bu tavır divan şiirindeki İran etkisine bir baş kaldırı niteliğindedir. Kasidelerinde tok ve gür bir ses, gazellerinde mûnis ve rindmeşrep bir anlayış mevcuttur. İlk dönem şiirlerindeki İran edebiyatı etkisi onun bilhassa Örfî, Evhadüddîn-i Enverî ve Hâfız-ı Şîrâzî'yi takip ettiğini gösterir. Olgunluk devrinde bütün İran şairlerine karşı üstünlük iddiasında bulunurken Örfî ve Enverî'den ihtiyatla söz eder. Türkçe kasidelerinde Hâkānî-i Şirvânî, Firdevsî, Kemâl-i İsfahânî, Ömer Hayyâm, Sa'dî-i Şîrâzî, Hâfız-ı Şîrâzî, Ferîdüddin Attâr, Feyzî-i Hindî ve Molla Câmî gibi şairlere eşitlik, hatta üstünlük iddiasındadır. Türk şairleri içinde başta Bâkî olmak üzere Fuzûlî, Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ, Şâhidî (İbrâhim Dede) gibi şairlere nazîreler yazmıştır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî için bir şiir kaleme alması, Farsça şiirlerinde samimi bir mutasavvıf tavrı ortaya koyması, Mevlevî dedelerinden feyiz aldığına dair rivayetler ve divanının bir nüshasının (Millî Ktp., nr. 2239/1) "Mecmûa-yı Şuarâ-yı Mevleviyân" başlığını taşıması gibi işaretler onun bir Mevlevî muhibbi olabileceğini düşündürmektedir.

Nef'î övme-övünme-yerme üçlüsüyle özetlenebilecek şiirini mübalağa ile beslemiştir. Mübalağa, vuzuh ve fahr gibi özellikleriyle Nef'î artık yeni bir tarzın sahibidir. Sözü güzel söylemede ustalaşmış, söylemek istediğini mazmunlar arkasına saklamak yerine açıkça söylemeyi tercih etmiştir. Anlam üzerinde yoğunlaşmış, derinleşmeyi zengin hayallerle desteklemiştir. Şiirinde sanatlı ifade endişesi, anlamda gizlilik yoktur. Kelime oyunları yerine âhenk ve mûsikiye, mânaya ve mazmuna önem verir. Kullandığı dil bakımından devrinin diğer şairleriyle aynı özelliği gösteren Nef'î, sebk-i Hindî şairlerinden sayılmamakla birlikte bu akımın dil ve üslûp anlayışına sahiptir. Dili sağlamdır. Yabancı kelimelere fazlaca yer veren şairin kasidelerinde görülen debdebeli, yabancı terkiplerle dolu dili gazellerinde daha sadedir.

Klasik Türk şiirinde kendine has bir eda oluşturmayı başaran Nef‘î önemli bir şair kabul edilir. Yenişehirli Avni Bey’e kadar bazı şairler özellikle kaside alanında ya onu takip etmiş ya da onun ustalığını kabullenmiştir. Nef‘îyâne söyleyiş Güftî, Sabrî, Fehîm-i Kadîm, Nâilî, Nedîm, Hâzık, Hâmî-i Âmidî, Mezâkī Süleyman, İzzet Ali Paşa, Şeyh Galib, Haşmet, Keçecizâde İzzet Molla, Kâzım Paşa ve Üsküdarlı Hakkı Bey gibi şairleri etkilemiş, şiirlerine nazîreler yazılmış ve bu etki Ziyâ Paşa, Nâmık Kemal, Tevfik Fikret gibi şairlere kadar ulaşmıştır.

Eserleri. 1. Türkçe Divan. Nef‘î’nin bizzat tertip ettiği divanında kasideler ağırlıktadır. Saltanatına şahit olduğu padişahlara, devlet yetkililerine ve din adamlarına çeşitli vesilelerle kasideler sunmuştur. Bu kasidelerde üslûp çok başarılıdır; denilebilir ki Türk edebiyatında kaside onun usta ellerinde klasik biçimini kazanmıştır. Bilhassa methiye ve fahriyede gösterdiği başarı dikkat çekicidir. Nesîb bölümlerinde baharın güzelliği, bayram coşkusu, yaşanan çevre olarak İstanbul, mimari yapıların tasviri, şehir ve çevre güzellikleri, sultan atlarının tasviri, yiğitlik, savaş tasvirleri, aşk ve içki gibi konular başarıyla anlatılır. Savaş ve yiğitlik konularını işlediği manzumelerinde tok sesi, Kılıç kalkan çınlamaları, ok vınlamaları duyulacak kadar canlıdır. Yine başarıyla uyguladığı mübalağada insan mantığını hayrete düşürecek kadar derinleşir. Nef‘î döneminin az beyitli gazel söyleme geleneğine uymuş, her bakımdan muhtasar ve anlamlı beyitler yazmıştır. Gazellerinde sevgi, sevgili, şarap, meclis, mûsiki, felekten, sevgiliden şikâyet, ıstırap gibi konuları ele almıştır. Bazı gazellerinde Nedîm’i ve Lâle Devri’ni müjdeleyen anlatımlar vardır. İstanbul’un mesire yerleri gazellerin konuları arasındadır. Nef‘î’nin iki defa basılan divanının (Bulak 1252; İstanbul 1269) Metin Akkuş tarafından karşılaştırılan metninde altmış iki kaside, bir terkibibend (sâkīnâme), bir mesnevi, dokuz kıt‘a-i kebîre, 134 gazel, iki kıta, dört nazım, beş rubâî, on altı müfred yer alır. Divan üzerine Metin Akkuş (1991, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Selçuk Bahir (2004, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) doktora tezi hazırlamış, F. Tulga Ocak bir doçentlik çalışması yapmıştır (bk. bibl.). Metin Akkuş divan metnini daha sonra yayımlamıştır (Ankara 1993). 2. Farsça Divan.

Daha çok tasavvufî aşka dair şiirlerin yer aldığı eser şairin Fars dili ve kültürüyle ilgili birikimi açısından önemlidir. Mehmet Atalay divanın

metnini doktora tezi olarak hazırlamış (1988, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), daha sonra da metni Arap harfleriyle yayımlamıştır (Erzurum 2000). Buna göre divanda sekiz na‘t, sekiz kaside, bir terciibend, bir kıt‘a-i kebîre, yirmi bir gazel ve 171 rubâî bulunmaktadır. 3. Tuḥfetü’l-ʿuşşâḳ. Farsça divanda mevcut doksan yedi beyitlik bir kasideden ibarettir. Fuzûlî’nin Enîsü’l-ḳalb adlı eserine nazîre olan kasidenin metnini ve Türkçe çevirisini Ali Nihad Tarlan neşretmiştir (bk. bibl.). 4. Sihâm-ı Kazâ. Şairin hicivlerinin yer aldığı bu mecmuada ince hayallerle bezenmiş, sanatlı, zekâ ürünü manzumelerin yanı sıra kaba sözler, itham, küfür gibi sıradan ifadeler de vardır. Tâhir Efendi ve Şeyhülislâm Yahyâ ile karşılıklı hicivleri zarif örnekler olarak kabul görmüştür. Nef‘î bu eserinde oldukça sade bir dil kullanmıştır. Yergilere konu edilen kişiler arasında babası Mehmed Bey, devlet erkânından Gürcü Mehmed Paşa, Kemankeş Ali Paşa, Ekmekçizâde Ahmed Paşa, Bâkî Paşa, Receb Paşa ve Halil Paşa; sanat çevresinden Nev‘îzâde Atâî, Kafzâde Fâizî, Uruszâde, Fırsatî, Mantıkī, Ganîzâde Mehmed Nâdirî, Veysî, Derviş Ali, Mehmed Bâlî, Tıflî, Riyâzî ve Azmîzâde Mustafa Hâletî yer alır. Eserde kaside, kıta ve terkibibend gibi değişik nazım şekilleri kullanılmış olmakla birlikte daha çok dörtlükler tercih edilmiştir. Sihâm-ı Kazâ Saffet Sıtkı (İstanbul 1943) ve Metin Akkuş (Ankara 1988) tarafından seçmeler halinde yayımlanmıştır.

Nef‘î’nin bir de münşeat mecmuası olduğu belirtilmişse de Ünsî Çelebî’nin “Kıt‘a-ı Ünsî Çelebi der-Ta‘rîf-i Sâhib-dîvân Melikü’ş-şuarâ-yı Rûm Hazreti Nef‘î Efendi rahmetullāhi aleyh” başlıklı kıtası vesilesiyle yazılmış bir mektubu (nşr. Ocak, HSBBD, X/4 [1981], s. 125-130) dışında başka yazıları ele geçmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Nef’î ve Sihâm-ı Kazâ’sı (haz. Saffet Sıtkı), İstanbul 1943, neşredenin girişi, s. 4-26; Nef‘î Divanı (haz. Metin Akkuş), Ankara 1993, neşredenin girişi, s. 1-37; Nef´î, Farsça Divan (haz. Mehmet Atalay), Erzurum 2000, neşredenin girişi, s. 1-35; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 183; Rızâ, Tezkire (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, s. 95; Naîmâ, Târih, III, 222, 235; Muallim

Nâci, Esâmî, İstanbul 1308, s. 326-328; Sicill-i Osmânî, IV, 576; Osmanlı Müellifleri, II, 441; Ziyaeddin Fahri [Fındıkoğlu], Erzurum Şairleri, İstanbul 1927, s. 30-35; Süleyman Külçe, Şair Nef'î Neden ve Nasıl Öldürüldü, İzmir 1948, s. 20-36; Abdülkadir Karahan, Nef'î Divanından Seçmeler, İstanbul 1972, s. 1-13; a.mlf., "Nef'î", TA, XXV, 177-178; a.mlf., "Nef'î", İA, IX, 176-178; F. Tulga Ocak, Nef'î ve Türkçe Divan (doçentlik tezi, 1980), Hacettepe Üniversitesi; a.mlf., "Nef'î'nin Bilinmeyen Şiirleri", JTS, IV (1980), s. 79; a.mlf., "Nef'î Konusunda Yeni İki Belge", HSBBD, X/4 (1981), s. 125-130; a.mlf., "XVII. Yüzyıl Şâiri Nef'î ve Kaside", Türkbilig, sy. 3, Ankara 2002, s. 63-82; Orhan Okay, Edebiyat ve Sanat Yazıları, İstanbul 1990, s. 95-100; Haluk İpekten, Nef'î: Hayatı, Sanatı, Eserleri, Ankara 1996, s. 55-97; Ali Ekrem [Bolayır], "Nef'î'de Tasannu", DEFM, IV/3-4 (1341), s. 133-145; Kemal Edib [Kürkçüoğlu], "Nef'î'nin Bilinmeyen Birkaç Şiiri", DTCFD, VII/2 (1949), s. 287-294; Naimüddin Seyyid, "Nef'î'nin Bilinmeyen Kasideleriyle Diğer Manzumeleri", a.e., XI/1 (1953), s. 125-147; M. Fahrettin Kırzıoğlu, "Tolgadırlu (Dulkadırlu) Beylerinden Gelen Pasinli Şair Ömer Nef'î'nin Sekiz Arka Atası ve Babası Şah Mehmed'in Bir Tarih Şiiri", TDl., X/120 (1961), s. 919-923; Ali Nihad Tarlan, "Nef'î ve Tuhfetü'l-Uşşâk Tercümesi", İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi, II (1964), s. 189-200; Sabahattin Küçük, "Nef'î'de At Sevgisi", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, II/l, Elazığ 1988, s. 177-191; Dündar Aydın, "Belge ve Kaynaklara Göre Nef'î'nin Dedesi Mirza Ali'nin Hayatı ve Soyu", MÜTAD, sy. 5 (1990), s. 165-184; Ziya Avşar, "Nef'î'nin Hayal Kavramına Yaklaşımı", Bilig, sy. 24, Ankara 2003, s. 89-114; F. Babinger, "Nefʿī", EI² (İng.), VIII, 3; Mustafa Kutlu, "Nef'î", TDEA, VII, 6-8.

Metin Akkuş

NEFÎR

(النفير)

Hac ibadetinde Mina’dan ayrılmayı ifade eden bir terim

(bk. MİNA).

NEFÎR

(نفير)

Bir nefesli çalgı.

Arapça'da "topluluk" anlamındaki bu kelime hemen bütün sözlüklerde "boynuzdan yapılan basit bir mûsiki aleti" olarak tanımlanır. Haydar Sanal borunun eski okunuşuyla borguyun nefîr ile aynı saz olduğunu söyler. Organolojinin tabii çalgılar grubunda incelediği ve mehter çalgısı olarak da kullanılan nefîr boynuz, bronz ve gümüşten yapılmış ağızlıklı, alttan yukarıya genişleyip dar ucundan üflenen, üzerinde perde delikleri bulunmayan bir borudan ibarettir. Melodi çalmaya elverişli olmaması sebebiyle ancak bir temel ses ve onun birkaç armoniği elde edilebilir.

Eski kaynaklarda nefîr ile ilgili en geniş bilgi Abdülkādir-i Merâgī tarafından verilmiştir. Câmiʿu'l-elḥân'da nefîrin basit bir borudan ibaret, yaklaşık 170 cm. boyunda, nefesli çalgıların en uzunu olduğunu, biraz daha uzununa "burgu", ucu kıvrık olanına "kurrenây" (kerrenây) adı verildiğini söyledikten sonra parmak delikleri bulunmadığından çalınmasının da çok zor olduğunu kaydeden Merâgī Maḳāṣıdü'l-elḥân'da da buna benzer ifadeler kullanılır. Evliya Çelebi, Seyahatnâme'sinin pek çok yerinde Osmanlı ordusunun bir yerden ayrılırken nefîr-i rihlet veya nefîr-i irtihallerin (göç nefîri) çalındığından bahseder. Yine Evliya Çelebi'nin nefîrin kamış sîsi ile (sipsi [?]) çalındığını söylemesine rağmen Henry George Farmer'in Evliya Çelebi döneminde nefîrin düz bir metal boru olduğunu ifade etmesinin sebebi anlaşılamamaktadır. Bu sazın icracıları arasında bestekâr Nefîrî Behram Ağa'dan (XVI. yüzyıl) özellikle söz edilmelidir.

Ortaçağ'da İslâm ordularında kullanılan nefîr XIII. yüzyıldan itibaren İspanya ve Haçlı seferleri yoluyla Avrupa'ya geçmiştir. İspanyollar bu aleti Arapça "en-nefîr"in karşılığı olarak "añafil" (okunuşu "anyafil") biçiminde kullanmışlardır. İspanya Kralı X. Alphonso için hazırlanmış "Cantigas de Santa Maria" başlıklı şarkı derlemesinde yer alan çok sayıdaki renkli

minyatürde Endülüs müslümanlarından alınan mûsiki aletleri arasında nefîri de görmek mümkündür.

Eskiden bir şehrin düşman saldırısına uğrayacağı anlaşıldığı zaman halk nefîr çalınarak uyarılır, erkekler savaşa çağrılırdı. Herkes savaşa katılacaksa buna “nefîr-i âm”, bir kısım cengâver savaşacaksa bunu da “nefîr-i hâs” adı verilirdi. Ayrıca geçmiş dönemlerde gezginci dervişler, herhangi bir konaklama yerine geldiklerinde veya yolda yırtıcı hayvanları ürkütüp kaçırmak suretiyle kendilerini korumak için nefîr çalarlardı. “Derviş borusu” ve “yuf borusu” olarak da bilinen nefîrler bele ve göğse takılarak taşınırdı.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir-i Merâgī, Maḳāṣıdü’l-elḥân (nşr. Takī Bîniş), Tahran 1977, s. 135; a.mlf., Câmiʿu’l-elḥân (nşr. Takī Bîniş), Tahran 1987, s. 208; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 636, 641-642; II, 194; III, 105; V, 579-580; VI, 72, 187; VII, 195; H. G. Farmer, Turkish Instruments of Music in the Seventeenth Century,

Glasgow 1937, s. 30; Mahmut Ragıp Kösemihal, Türkiye-Avrupa Musiki Münasebetleri, İstanbul 1939, s. 10-11; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 293; Haydar Sanal, Mehter Musikisi, İstanbul 1964, s. 69-70, 72-73; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş: Türklerde Devlet ve Ordu Mehteri, Ankara 1987, VIII, 382-389; Öztuna, BTMA, II, 106.

Fikret Karakaya

NEFÎR-i ÂM

(نفير عامّ)

Genel seferberlik anlamına gelen, halkın da katıldığı topyekün savaş hali

(bk. SAVAŞ).

NEFİS

(النفس)

İnsanın özü, kendisi, ilâhî latife, kötü huyların ve süflî arzuların kaynağı anlamında bir terim.

Sözlükte “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular” gibi mânalara gelen nefs kelimesi (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nfs” md.; Lisânü’l-ʿArab, “nfs” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “nfs” md.). Kur’an’da “ruh” anlamında kullanıldığı gibi (el-En‘âm 6/93) “zat ve öz varlık” mânasında da kullanılmıştır (Âl-i İmrân 3/28, 30). İnsanı ilâhî hitaba muhatap kılarak onun sorumlu tutulmasına sebep olan nefse kötülüğü emretme (Yûsuf 12/53), nefsi ve yaptığı kötülükleri kınama (el-Kıyâmet 75/2), daha ileri bir aşamada huzura erme (el-Fecr 89/27) gibi birbirinden farklı görevler yüklenmiştir. Ruh anlamına gelmesi, Allah’ın “emr”inden olan ruh Hakkında çok az bilgiye sahip olunması (el-İsrâ 17/85) ve birçok zıt mâna içermesi nefsin tanımlanmasını zorlaştırmış; hayır-şer, sevap-günah, iyilik-kötülük gibi zıtlıkların konusu ve öznesi olarak görülmesi bazan olumlu yönünü, bazan da olumsuz yönünü öne çıkaran tanımların yapılmasına sebep olmuştur. Kur’an ve hadislerde nefsin çeşitli niteliklerinden söz edilir. Bu hususlar, nefsin ne olduğunu açıkça ifade etmese de birtakım ipuçları vermesi bakımından önemlidir. Nitekim nefse dair yapılan tanımlarda bu ipuçlarından faydalanılmıştır. Sahâbîler ve onları takip eden ilk iki nesil nefsin tarifini yapmaya ihtiyaç duymamıştır (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 178). Kur’an’da Allah’ın (Âl-i İmrân 3/28, 30; el-Mâide 5/116; el-En‘âm 6/12, 54; Tâhâ 20/41) insanların ve cinlerin (el-En‘âm 6/130), hatta cansız putların (el-Enbiyâ 21/43; el-Furkān 25/3) nefsinden bahsedilmiş, ancak meleklerin nefislerinden söz edilmemiştir. İnsan nefisle beden birlikteliğinden oluşan bir varlıktır; bedene hayatiyet veren nefistir. Nefse yüklenen zıt sıfatları dikkate alarak bir bedende üç, dört veya beş nefsin mevcut olduğunu kabul edenler bulunmakla birlikte nefsin genellikle bölünmez ve parçalanmaz bir tek şey olduğu görüşü benimsenmiştir.

Ruh ile nefsin aynı veya farklı şeyler olup olmadığı tartışma konusudur. Gazzâlî'ye göre kalp, ruh, nefis ve aklın birbirinden farklı birçok anlamı vardır. Ancak bu dört kavram rabbânî ve ilâhî latifeyi ifade etme noktasında birleşir ve bu bağlamda eş anlamlıdır. Allah'ın Âdem'e üflediği ruh ile (Sa'd 38/72) itminana ererek Allah'a dönen nefis (el-Fecr 89/27-28) aynı şeydir. Bu anlamda nefse kalp de denir. İnsanı insan yapan, onu diğer canlılardan farklı kılan temel özellik olması bakımından akıl da nefis anlamına gelir (İḥyâʾ, III, 3, 4). Gazzâlî nefsi "rabbânî ve ilâhî latife", "mânevî bir cevher", "insandaki bilen ve algılayan latife", "hakiki insan", "insanın kendisi" şeklinde tarif eder; filozofların "nefs-i nâtıka" dedikleri şeyin de bu ilâhî latife olduğunu söyler. Ona göre bu hususta ayrıntıya girmek ve bu latifenin mahiyetini açıklamak ruhun sırrını ifşa etmek anlamına geleceğinden sakıncalıdır (a.g.e., III, 3-4). İbn Teymiyye'nin görüşleri de buna yakındır (Risâle fi'l-ʿaḳl ve'r-rûḥ, s. 20). İnsan esas itibariyle nefisten ibaret olduğundan, "İnsan nedir?" sorusuna verilen cevaplar aynı zamanda, "Nefis nedir" sorusunun da cevabı sayılmıştır (Eş'arî, II, 25; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, V, 640-648).

Genellikle küllî varlıkların mevcudiyetini kabul etmeyen kelâm âlimleri nefsin latif bir cisim olduğu görüşünü savunmuştur. Tabiatçı filozofların nefsi maddenin bir hali olarak görmesi kelâmcıların bu konuda daha dikkatli davranmasına sebep teşkil etmiştir. Nefsin mânevî ve ruhanî bir cevher olduğu görüşü reddedilirken bu konuda tabiatçı ve maddeci görüşleri kabul etme tehlikesinden de kaçınma zorunluluğu onları bu görüşe sevketmiştir. Mu'tezile âlimlerinden Nazzâm, İbn Keysân el-Esam ve Ebû Ali el-Cübbâî nefsin cisim olduğu görüşünü savunurken Ca'fer b. Harb bir araz olduğunu söylemiştir. Ca'fer b. Mübeşşir ise nefsin cisim ve madde türünden olmayan bir cevher olduğu kanaatindedir (Eş'arî, II, 28-30). Mu'tezile'deki bu görüşlerin bir benzeri Gazzâlî öncesi Sünnî kelâm âlimlerinde de mevcuttur. Bâkıllânî ve ona tâbi olan Eş'arîler'e göre nefis teneffüs edilen soluk olup ruhtan ayrı bir şeydir ve ruh arazdır. İbn Hazm ise nefisle ruhun aynı şey olduğunu söyler. Nefsin mânevî bir cevher olduğunu en ciddi şekilde savunan Gazzâlî'dir. Fahreddin er-Râzî, felsefî mahiyetteki bazı eserlerinde nefsin soyut bir nesne (obje) olduğunu söylerse de diğer eserlerinde Gazzâlî'ye yaklaşarak nefsi "bedende mevcut cismanî, nuranî, şerefli ve latif bir cevher" şeklinde tarif etmiştir (Mefâtîḥu'l-ġayb, V, 640; VIII, 569; el-Muḥaṣṣal, s. 163; Meʿâlimü uṣûli'd-dîn, s. 118; el-

Meṭâlibü'l-ʿâliye, VII, 431).

Fahreddin er-Râzî tarafından söz konusu edilen ve İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından da benimsenen bir görüşe göre nefis nuranî, ulvî, şerefli, latif ve canlı / diri bir cisim olup mahiyeti itibariyle hissî / maddî olan bedenden ayrı bir şeydir. Suyun güle, ateşin kömüre, yağın süte yayılması gibi vücudun her tarafına sirayet ederek onu harekete geçirir. Beden ve organlar bu latif cisimden gelen etkileri kabule elverişli olduğu sürece bu latif cisim onlarla kenetlenmiş bir halde bulunarak onlara hissetme, hareket etme ve irade gibi halleri kazandırır. Organlar bozulup işlevsiz hale gelince nefis bedenden ayrılır ve ruhlar âleminde yerini alır (er-Rûḥ, s. 178). İbn Kayyim'e göre nefis konusunda Kur'an, sünnet, icmâ, aklî deliller ve fıtrata uygun olan görüş budur; diğerleri bâtıldır. İbn Kayyim, bu görüşün doğruluğunu ispatlamak için 116 delil sıralar. Bu deliller nefsin tıpkı beden gibi belli birtakım fiilleri, hareketleri, nitelikleri ve halleri mevcut olduğu esasına dayanır. Meselâ Allah nefse, "Ey itminana ermiş nefis! Dön rabbine, sen O'ndan razı, O da senden razı olarak" diye hitap eder (el-Fecr 89/27). Bu hitap nefsin anlayan, düşünen, dönen, Hak'tan razı olan ve O'nun rızâsına eren bir varlık olduğunu gösterir. Böyle olmayan bir varlığa hitap etmek abestir (a.g.e., s. 178 vd.).

İbn Kayyim nefis-cisim ilişkisiyle dil arasındaki bağlantıya dikkat çeker ve cismin Arap lugatında ifade ettiği anlamla örf ve terim anlamlarının farklı bulunduğunu, cismin terim mânasının sözlük mânasından daha genel olduğunu belirtir ve filozofların üç boyutlu her şeye cisim (madde) dediklerini, onlara göre hava, ateş, buhar, duman ve yıldız gibi şeylerin birer cisim olduğunu, halbuki Arap dilinde bu gibi şeylere cisim denmediğini, Arapça'da cismin "cüsse ve ceset" (beden ve gövde) anlamında kullanıldığını, cansız maddelerin

ve bitkilerin cisim olarak nitelendirilmediğini söyler. "Nefis cisimdir" derken kelimenin sözlük anlamında değil örf ve terim anlamında kullanıldığını, bu ifadeyle şeriatın, aklın ve hissin gösterdiği gibi, "Nefis hareket, intikal, inme, çıkma, nimetten haz alma, azaptan acı çekme gibi birtakım sıfatları, fiilleri ve hükümleri taşıyan bir cisimdir" denilmek istendiğine dikkat çeker (a.g.e., s. 201). Nefsin cisim veya cismanî bir şey olduğunu söyleyenler bunun herhangi bir cisim olmadığını ve kendine has

vasıfları bulunan bir özne anlamında cisim olduğunu belirtirler.

Nefsin mahlûk mu kadîm mi (ezelî) olduğu meselesi tartışma konusu edilmiştir. Nefsin mahlûk olduğu hususunda âlimlerin ittifakı vardır. Ancak mülhid diye nitelenen bazı zümrelerin nefsin kadîm olduğuna inandıkları bilinmektedir. Nefsin fâni veya bâki oluşu meselesi de tartışmalıdır. Âlimlerin çoğu "Her nefis ölümü tadar" beyanına (el-Enbiyâ 21/35; el-Ankebût 29/57) dayanarak nefsin fâni olduğu görüşündedir. Fakat nefsin ölümlü oluşu genellikle bedenden ayrılması şeklinde yorumlanmış ve bedenden ayrılan nefsin nimet içinde bulunması veya azap çekmesi mutlak şekilde yok olmayacağının delili sayılmıştır. Allah yolunda şehid olanların ölü değil diri olduğunu bildiren âyetler de (el-Bakara 2/154; Âl-i İmrân 3/169) nefsin ölümsüzlüğüne delil sayılmıştır.

Bir bedende bir veya birden fazla nefis bulunup bulunmadığı konusunda da farklı görüşler mevcuttur. Genellikle bir bedende bir nefsin bulunduğu görüşü kabul edilmiştir. Bu kanaatte olanlara göre kötülüğü emretme, yapılan kötülüğü kınama ve itminana / huzura erme gibi farklı ve zıt sıfatlar bir nefsin değişik sıfatlarıdır. Bazılarına göre bir bedende emmâre (Yûsuf 12/53), levvâme (el-Kıyâme 75/2), mutmainne (el-Fecr 89/27-28) olmak üzere üç nefis mevcuttur. Bu üç nefis arasında devamlı bir mücadele vardır. Hangisi baskın gelirse beden onun hükmü altına girer (a.g.e., s. 220). Bir bedende cemâdî (maddî), nebâtî, hayvanî ve insanî olmak üzere dört nefsin bulunduğunu kabul edenler de vardır; bazı mutasavvıflar bu görüştedir. Maddenin nefsi onu bir arada tutup dağılmasını engelleyen kuvvettir. Büyüme ve üreme bitkilerin, his ve serbest hareket etme hayvanların nefsidir, insan nefsi bunlardan ayrı bir şeydir (Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 350; Mişkâtü'l-envâr, s. 78, 81; Meʿâricü'l-ḳuds, s. 16, 154). Bazılarına göre insanda söz konusu niteliklerin hepsi bulunduğundan onda dört nefis mevcuttur. İnsanı insan yapan ve diğer hayvanlardan farklı kılan ise "rabbânî latife" denilen nefistir. Bu nefisle bedendeki hayvanî nefis arasında devamlı bir mücadele vardır. Hayvanî nefis latif bir cisim olup atardamarlar vasıtasıyla vücudun her tarafına yayılır. Bu nefis insanî / aklî nefsin bineği ve taşıyıcısı, aynı zamanda kötü his ve davranışların kaynağıdır. İnsan, hayvanî nefsi hâkimiyeti ve denetimi altında tuttuğu nisbette hayra yakın, onun hâkimiyeti altına girdiği nisbette şerre yakın olur. Hayvanî nefse tâbi olmak nefsin kirlenmesine, insanî nefse tâbi olmak

arınmasına sebep olur. Hayvanî nefis kötülüğü emrederken insanî nefis yapılan kötülüğü kınar, daha ileri aşamada da itminana erer. Riyâzet ve mücâhede ile terbiye edilen hayvanî nefisten kötülük gelmez, aksine kulluk görevlerini yerine getirme hususunda insanî nefse hizmet eder. Sûfîler nefis derken insandaki kötü sıfat ve huyların kaynağı olan bu nefsi kastetmişler ve buna “nefs-i nâtıka” adını vermişlerdir.

Nefis üzerinde genişçe durulmasının sebebi görev ve sorumluluklar itibariyle nefsin özne olması, ayrıca kabir azabı, haşir ve tenâsüh gibi konularla da ilgili olmasındandır. Fıkıh âlimleri fıkhı, “Kişinin leh ve aleyhindeki hususları (hak ve vazifeleri) bilmesidir” şeklinde tarif ederken nefsi hukukun öznesi olarak görmüşlerdir (Teftâzânî, II, 11). İbn Haldûn Muḳaddime’de nefsi sosyal psikoloji ve din psikolojisi yönünden incelemiştir.

Tasavvuf. Tasavvufta nefis konusu kelâm ve felsefeden farklı bir şekilde ele alınmış ve yorumlanmıştır. Sûfîler genellikle nefsin mahiyeti, birliği, cisim ve cevher, kadîm ve hâdis oluşu, evvel veya sonra yaratılışı gibi hususlardan çok onun zaafları, hileleri, kötülükleri, hastalıkları, bunları tedavi etmenin yollarıyla kötülüklerinden korunmanın çareleri ve nefis terbiyesi gibi konular üzerinde durmuşlardır.

Tasavvufta nefis denilince şer ve günahın kaynağı olan, “kötü huy ve süflî arzuların tamamı” anlamına gelen ve kötülüğü emreden (Yûsuf 12/53) nefis anlaşılır; bu bağlamda, “Sana gelen iyilik Allah’tan, başına gelen kötülük ise nefsindendir” gibi âyetlere (en-Nisâ 4/79) ve, “Allahım! Nefislerimizin şerrinden sana sığınıyoruz” (Dârimî, “Nikâḥ”, 20; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 19; Nesâî, “Cumʿa”, 24); “Allahım! Nefsimizin şerrinden sana sığınırım” (İbn Mâce, “Ṭıb”, 36; Tirmizî, “Daʿavât”, 14) gibi hadislere sıkça atıf yapılır. Kötülük sebebi olması bakımından şeytanın iş birlikçisi sayılan nefis insanın içindeki en büyük düşman olduğundan (Muhâsibî, er-Riʿâye, s. 384-385), “Allahım! Bir an bile beni nefsimle baş başa bırakma!” diye dua edilir.

İlk âbid ve zâhidler zühd hayatı yaşamayı esas alırken önlerinde en büyük engel olarak şeytanı ve nefsi, yani nefsin süflî / aşağı arzularını, hevâ ve hevesini görmüşler, bazan nefisten “içimizdeki şeytan / düşman” diye söz

etmişler ve dikkatlerini bunun üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Onlara göre günah ve kötülük işlemeye hevesli olan nefis ibadetten ve hayırlı işlerden ısrarla kaçar. Bu sebeple zühd hayatında sürekli olarak nefse muhalefet etmek ve hiçbir şekilde onunla barışık olmamak esas alınmış, hayra ve kurtuluşa ermek için onu alt etmenin ve aşmanın gereğine inanılmıştır. “En büyük düşmanın nefsindir” hadisine (Aclûnî, I, 143) dayanan zâhid ve sûfîler bu düşmana karşı savaş açmışlar, buna da “cihâd-ı ekber” adını vermişlerdir. Onlara göre nefis şeytandan daha tehlikelidir. Çünkü şeytan çok defa nefsi alet ederek insana günah işletir. Kur’an’da nefsi sefih kişilerden bahsedilmiş (el-Bakara 2/13, 142) ve, “Nefislerinizi temize çıkarmayın” buyurulmuştur (en-Necm 53/32).

Nefis muhasebesinden söz eden ve nefsi kınayan ilk sûfî Ahmed b. Âsım el-Antâkî’dir. Tasavvuf anlayışını nefsi sorgulama esasına dayandırdığı için “Muhâsibî” diye tanınan ilk sûfîlerden Hâris b. Esed er-Riʿâye, Âdâbü’n-nüfûs, Muʿâtebetü’n-nefs ve el-Veṣâyâ gibi eserlerinde nefsin hile, desise, kurnazlık ve hainliklerinden, insana kurduğu tuzaklardan, ona karşı korunmanın çarelerinden, nefsi eğitmenin ve denetim altına almanın yollarından bahsetmiş, bu hususta psikolojik tahliller yapmıştır. Hakîm et-Tirmizî’nin Kitâbü’r-Riyâże ve âdâbü’n-nefs, Ṭabâʾiʿu’n-nüfûs, el-Mesâʾilü’l-Meknûne, Menâzilü’l-ʿibâd, el-Menhiyyât gibi eserleri nefisle ilgili geniş açıklamalar ve değerlendirmeler içerir. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî tasavvuf anlayışında riyâzeti, mücâhedeyi ve nefis üzerinde hâkimiyet kurmayı esas almıştır. Ona göre kurtuluşun yolu nefsi açlık, sabır ve riyâzet kılıcıyla boğazlamaktır (Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 209; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 81). Hâtim el-Esamm’a göre tasavvuf yoluna giren bir kimsenin nefsinde dört tür ölümü (beyaz, siyah, kızıl ve yeşil) gerçekleştirmesi gerekir. Bunlar açlık, eziyete tahammül, nefse muhalefet ve yamalı elbise giymektir (Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 93). Zünnûn el-Mısrî, Allah ile kul arasındaki en kalın perdenin nefis olduğu kanaatindeydi (a.g.e., s. 18).

Bâyezîd-i Bistâmî, Hak Teâlâ’nın kendisine, “Nefsini bırak da öyle gel” diye hitap ettiğini ve bunun üzerine yılanın gömleğinden soyunduğu gibi nefsinden sıyrıldığını anlatır (Kuşeyrî, s. 719).

Mutasavvıflara göre nefis insanın putudur; “Hevâsını (nefsânî arzularını) tanrı edinen kimseyi görmedin mi?” âyetinde (el-Câsiye 45/23) bu husus

ifade edilmiştir. Hakk'a ermek için nefis putunu kırmak gerekir. Nefsi hevâsından, aşağı arzularından menedenlerin cennete gideceğini haber veren âyette (en-Nâziât 79/40) buna işaret edilmiştir. Nefis kendini beğenir, kendine tapar, kendine hayrandır, bencildir, şımarıktır, kibirlidir. Topraktan yaratılmış olduğundan zayıf, çamurdan olması sebebiyle cimri, balçıktan olduğu için şehvetli, pişmiş topraktan olduğu için de cahildir. Zaaf, cimrilik, şehvet ve cehalet onun esas özellikleridir (Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 176). Nefsin tabiatında yırtıcılık / vahşilik, hayvanlık, şeytanlık ve tanrılık vardır. Nefisteki düşmanlığın, saldırganlığın kaynağı yırtıcılık, oburluğun ve hırsın kaynağı hayvanlık, hilekârlığın ve kurnazlığın kaynağı şeytanlık, büyüklenme ve her şeye tek başına hükmetme arzusunun kaynağı tanrılıktır. Bu dört nitelik sırasıyla köpeğe, domuza, şeytana ve bilge kişiye tekabül eder. Nefis, içinde bunların tamamını barındırır (a.g.e., I, 177; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 10).

Mutasavvıflar nefsi çeşitli istiarelerle anlatmışlar, meselâ bazan saldırgan köpeğe, kurnaz tilkiye, pisboğaz domuza, iğrenç fareye, korkunç yılana ve ejderhaya, bazan Firavun'a ve Nemrud'a, bazan puta, bazan zindana, bazan cehenneme, bazan hak hukuk bilmeyen hırsıza, bazan cadıya, bazan da insanı baştan çıkaran kadına benzetmişlerdir (Kuşeyrî, s. 269; Hücvîrî, s. 244-245; Mevlânâ, I, 135, 368; II, 20, 60, 81; III, 207, 261, 331). Mevlânâ nefsin insana sağ elinde mushaf tutarak geldiğini, fakat sol elinde gizlediği Kılıçla onu katlettiğini, su bulma vaadiyle kuyuya götürüp sonra onu kuyunun içine attığını anlatır (Mesnevî, III, 27, 260). Temel tasavvufî anlayışlardan biri olan melâmet hareketi her hususta nefsi kınamayı, onun ayıplarından bahsetmeyi, başkalarını haklı veya mâzur, nefsi kusurlu görmeyi, Allah için nefse hasım olmayı esas alır (Sülemî, Uṣûlü'l-Melâmetiyye, s. 151, 165, 167).

Öte yandan ne kadar kötü olursa olsun nefsi ıslah ve terbiye edip disiplin altına almak ve eğitilmiş nefisten âhiret amelleri için yararlanmak mümkündür. Aslında temiz olmayan köpeğin eğitimli olduğu takdirde tuttuğu av temiz ve helâl olması gibi eğitilmiş ve disiplin altına alınmış nefis de öyledir (Hücvîrî, s. 315). Tasavvufta nefis terbiyesi şiddetli mücâhede ve meşakkatli riyâzet hayatıyla gerçekleştirilir. Bunun için nefsin arzularına uymamak, ondan gelebilecek tehlikelere karşı dikkatli ve uyanık olmak gerektiği sık sık vurgulanır. Nefsin gazap ve şehvet niteliğinden

kaynaklanan olumsuzlukları kökten kazımanın ne mümkün ne de doğru olduğunu söyleyen Gazzâlî onun aklın ve vahyin denetim ve gözetimi altında tutulması gerektiğini belirtir.

Tasavvufta insanın kendini tanıması çok önemlidir. Nefsini bilmek Allah'ı tanımanın en sağlıklı yoludur. "Nefsini bilen rabbini bilir" ifadesi bu bağlamda çok sık kullanılır, bazan da hadis olarak rivayet edilir (Aclûnî, II, 262). Ebû Saîd el-Harrâz nefsini bilmeyenin rabbini bilemeyeceği görüşündeydi (Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 231; Gazzâlî, Mîzânü'l-ʿamel, s. 251). İbn Teymiyye, nefsindeki eksik ve olumsuz sıfatlara bakan insanın bunların tam ve kâmil olanlarının Hak Teâlâ'da mevcut olduğuna hükmederek rabbini bileceğini söyler (Risâle fi'l-ʿaḳl ve'r-rûḥ, II, 48).

Mutasavvıfların çoğuna göre de bir bedende sadece bir tek nefis bulunur; kötülüğü emretme (emmâre), kötülüğü kınama (levvâme), itminana erme (mutmainne), razı olma (râzıye), razı olunma (marziyye) gibi hususlar bu tek olan nefsin sıfatlarıdır. Nefsin birçok nitelik, özellik, fiil, hal, tezahür ve tavırları mevcuttur. Bir nefis pek çok renge girebilir, farklı görüntüler verebilir. İnsanların nefislerindeki farklılık bedenlerindeki farklılıktan, nefisteki yetenekler de bedensel ve zihinsel yeteneklerden çok daha fazladır.

Esma tariki denilen tarikatlarda nefsin yedi mertebesi ve sıfatı (emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râzıye, marziyye, zekiyye / kâmile) olduğu kabul edilir ve bu mertebelere (akabe) "atvâr-ı seb'a" adı verilir. Bu tarikatlarda nefis terbiyesi (seyrü sülûk) bu yedi mertebenin her birinde Allah'ın yedi isminden (lâ ilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, kahhâr) birinin zikredilerek aşılması suretiyle gerçekleştirilir. Meselâ nefs-i emmâre mertebesindeki sâlik kelime-i tevhidi mürşidin belirlediği sayıda zikreder; levvâme mertebesine ulaştığında isim değiştirilir, ism-i celâli (Allah) zikretmeye başlar. Mülhimede hû, mutmainnede hak isimleri zikredilir. Sâlik yedinci ismin (kahhâr) zikrine ulaştığında nefs-i kâmile mertebesine gelmiş olur. Aynı şekilde yedili tasnif bağlamında her mertebenin bir seyri (ilallah, alellah, billâh, anillâh, fillâh, maallah, lillâh), âlemi (şehâdet, misal, ervâh, ceberût, lâhut, nâsut, hakikat), hali (zevk, şevk, aşk, vasıl, hayret, fenâ fi'l-fenâ, bekā bi'l-bekā), mahalli (sadr, kalp, ruh, sır, sırrü's-sır, hafî, ahfâ), vâridi (şeriat, tarikat, hakikat, mârifet,

velâyet, sıddıkıyyet, kurbet), şâhidi (tevhîd-i ef‘âl, tevhîd-i sıfât, tevhîd-i zât, cem‘, hazretü’l-cem‘, cem‘u’l-cem‘, ahadiyyetü’l-cem‘) ve nuru (mavi, sarı, kırmızı, siyah, yeşil, beyaz, renksizlik) vardır. Meselâ emmâre mertebesinde kelime-i tevhidi zikreden sâlikin seyri “ilallah”, âlemi “şehâdet”, hali “zevk”, mahalli “sadr”, vâridi “şeriat”, şâhidi “tevhîd-i ef‘âl”, nuru “mavi”dir. Mürşidin denetiminde emmâre mertebesini aşan sâlik levvâme mertebesinde ism-i celâli zikretmeye başladığında seyri “alellah”, âlemi “misal”, hali “şevk”, mahalli “kalp”, vâridi “tarikat”, şâhidi “tevhîd-i sıfât”, nuru “sarı” olur. Sâlik bu şekilde sülûkünü sürdürerek nefs-i kâmile mertebesine ulaşır ve onun sülûkün nefisle alâkalı kısmını tamamladığı kabul edilir.

Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye göre insan üç unsurdan oluşur: Cismanî vücut (beden), nefis ve ruh. Cismanî vücudu mekânda yeri, zamanda süresi olan, bozulan ve değişen maddî bir sûret olarak tanımlayan İbnü’l-Arabî nefsin üç niteliğinden bahseder. Bunlar nebâtî, hayvanî ve aklî nefislerdir. Aklî nefis akıl değildir, akıl onun tâlî bir özelliğidir. Nebâtî nefsin baş görevi yiyecek aramak ve onu uzviyete dönüştürmektir. Hayvanî nefsin yeri kalptir, maddîdir, bütün insan ve hayvanlar hayvanî nefis sahibidir. Aklî nefis ise mutlak zatıyla kavrayıcıdır, bütün günahlardan arınmış ve hür olarak doğmuştur; yok edilemez, ezelî ve ebedîdir. Bedenle birlikte olduğu sürece onunla işler, ancak bedenden tamamen bağımsızdır. İnsan ölünce aklî nefis küllî nefse döner. Ruh ise bu üç nefsin reisidir.

Nefsi tasvir ve tahlil eden mutasavvıfların eserleri ahlâk, psikoloji, özellikle din psikolojisi bakımından çok önemlidir. Hâris el-Muhâsibî, Hakîm et-Tirmizî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Hücvîrî gibi mutasavvıfların eserleri bu bakımdan değerli bilgiler içerir. Gazzâlî’nin İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’i, Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin el-Fütûḥâtü’l-mekkiyye’si, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Mes̱nevî’si, Necmeddîn-i Kübrâ’nın Fevâʾiḥu’l-cemâl’i bu sahanın temel eserleridir. İbnü’l-Fârız, Senâî, Ferîdüddin Attâr, Yûnus Emre, Eşrefoğlu Rûmî ve Niyâzî-i Mısrî gibi mutasavvıf şairler nefsi ve nefsin niteliklerini anlatan güzel metinler ortaya koymuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nfs” md.; Lisânü’l-ʿArab, “nfs” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “nfs” md.; Dârimî, “Nikâḥ”, 20; Buhârî, “Zebâʾiḥ”, 4, 14; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 19, “Ṭıb”, 36; Tirmizî, “Daʿavât”, 14; Nesâî, “Cumʿa”, 24; Muhâsibî, Muʿâtebetü’n-nefs, Kahire 1329; a.mlf., er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh (nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1390/1970, s. 384-385; a.mlf., Âdâbü’n-nüfûs (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1984; Hakîm et-Tirmizî, Ṭabâʾiʿu’n-nüfûs (nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih - Seyyid el-Cümeylî), Kahire 1989; a.mlf., Edebü’n-nefs (nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih), Kahire 1993; a.mlf., Riyâżatü’n-nefs (nşr. İbrâhim Şemseddin), Beyrut 2002; Eşʻarî, Maḳālât (Abdülhamîd), II, 25, 28-30; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 29, 98-99; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 18, 93, 209, 231; a.mlf., Uṣûlü’l-Melâmetiyye, Kahire 1985; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü’l-ḳulûb, Kahire 1961, I, 176, 177, 194; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn (nşr. Mustafa es-Sekkā), Beyrut 1988, s. 331-337; İbn Hazm, el-Faṣl, V, 74-92; Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1966, s. 269, 719; Hücvîrî, Keşfü’l-maḥcûb, Tahran 1338 hş., s. 176, 209, 244-245, 315; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1358/1939, III, 3-4, 10, 64, 73, 81; IV, 350; a.mlf., Mîzânü’l-ʿamel (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1964, s. 251; a.mlf., Mişkâtü’l-envâr (nşr. Ebü’l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1388/1964, s. 78, 81; a.mlf., Meʿâricü’l-ḳuds, Beyrut 1409/1988, s. 16, 154; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, İstanbul 1307, V, 640-648; VIII, 569; a.mlf., el-Muḥaṣṣal (nşr. Tâhâ Abdürraûf Saʻd), Kahire, ts. (Mektebetü’l-külliyyâti’l-Ezher), s. 163; a.mlf., Meʿâlimü uṣûli’d-dîn (el-Muḥaṣṣal içinde), s. 118; a.mlf., en-Nefs ve’r-rûḥ (nşr. M. Sagīr Hasan el-Maʻsûmî), İslâmâbâd 1969; a.mlf., el-Meṭâlibü’l-ʿâliye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1407/1987, VII, 431; a.mlf., el-Mebâḥiṡü’l-meşriḳıyye (nşr. Muhammed el-Muʻtasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, II, 392-399; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥâtü’l-mekkiyye, Kahire 1293, II, 729; III, 313-315; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü’l-ʿibâd (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1352 hş., s. 4, 174, 335, 350, 355, 369; Mevlânâ, Mesnevî, I, 135, 368; II, 20, 60, 81; III, 27, 207, 260, 261, 331; İbn Teymiyye, Risâle fi’l-ʿaḳl ve’r-rûḥ (Mecmûʿatü’r-resâʾili’l-münîriyye içinde [nşr. İdâretü’t-tıbâati’l-münîriyye]), Kahire 1343, II, 20-49; a.mlf., Tezkiyetü’n-nefs, Riyad 1994; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Leṭâʾifü’l-iʿlâm (nşr. Saîd Abdülfettâh), Kahire 1416/1996, II, 359-360; İbn Kayyim el-Cevziyye, er-Rûḥ, Riyad 1386/1966, s. 178 vd., 200-

201, 220; Teftâzânî, Şerḥu't-Telvîḥ, Kahire 1377/1957, II, 11, 36; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü'l-kâmil, İstanbul 1310, II, 48-58; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, I, 143; II, 262; Gümüşhânevî, Câmiʿu'l-uṣûl (nşr. Edîb Nasreddin), Beyrut 1997, II, 203-216; Tomar-Halvetiyye, s. 35; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975, s. 109-112; Mehmed Ali Aynî, "Nefs Kelimesinin Mânaları", DİFM, IV/14 (1930), s. 46-52; E. E. Calverley, "Nefs", İA, IX, 179-183.

Süleyman Uludağ

İSLÂM DÜŞÜNCESİ.

İlkçağ ve Ortaçağ felsefe anlayışında nefis çok kapsamlı bir terim olup bitki ve hayvan türlerindeki canlılık yanında insanın psikolojik özelliklerini de ifade eden bedenden bağımsız mânevî bir cevherdir. Nefisle ruh terimleri arasında fark bulunduğunu söyleyenler varsa da İslâm filozofları bu iki terim arasında temelde bir fark olduğunu kabul etmez. Kelâmcılar ise filozofların nefis dedikleri şeyi çoğunlukla ruh terimiyle ifade ederek teorilerini bu terim etrafında geliştirmişlerdir (bk. RUH). Filozoflar, nefsin varlığını insandaki cismanî yapının değişmesine rağmen değişmeyen "ben" idrakine, iradî hareket ve idrakin kaynağının maddî olamayacağı ve tek keyfiyet olan cismanî mizacın çok değişik fiillere kaynaklık edemeyeceği düşüncesine dayandırmışlardır (meselâ bk. İbn Sînâ, Kitâbü'n-Nefs, s. 13, 225-227; Durusoy, s. 23-31; Alper, s. 40-45; DİA, XII, 151-152). Feleklerin nefsi ise İbn Sînâ tarafından feleklerin hareketlerinin nefis sahibi olmasını zorunlu kıldığı gerekçesi üzerine temellendirilmiştir (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât, s. 386 vd.).

İslâm felsefesinde nefis teorisi, Grek felsefesinin İslâm dünyasına aktarılması ve onun tesiriyle ortaya çıkmıştır. Nefsin ruhanî bir cevher olduğunu savunan Eflâtun'un talebesi Aristo, nefsi "potansiyel canlı olan organik cismin ilk yetkinliği" şeklinde tarif etmiştir. Ayrıca ona göre nefis canlı varlık türlerinin sahip olduğu şekil ve sûretten ibarettir. Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd ve müteahhirîn ise Aristo'nun tanımını kullanmakla birlikte nefsin ruhanî bir cevher olduğu görüşündedir (bk. İLMÜ'n-NEFS). Nefsin sûret olması durumunda ölümle birlikte sûret dağılıp yok olacağından ruhun da ölmesi gerekir. Bu sakıncadan kurtulmak için Fârâbî

bu iki görüşü uzlaştırarak nefsin mahiyeti bakımından mânevî cevher iken cisimle olan sıkı ilişkisi itibariyle sûret olduğunu söyler. İbn Sînâ da Fârâbî gibi nefis için güç, sûret ve kemal ifadelerini kullanır. Bunun anlamı, nefis insan fiillerinin kaynağı olup duyu algılarını ve aklî kavramları kabul etmesi bakımından güç, bedenle birlikte bulunarak bitki ve hayvan türlerini belirlemesi bakımından sûret, kendisi sayesinde meydana gelip tür olarak belirginlik kazanan cinse nisbetle yetkinlik, türlerden çıkan fiillerin ilkesi olması bakımından da ikinci yetkinlik sıfatıyla nitelenmektedir (Kitâbü'n-Nefs, s. 6-10). Bu bakımdan Aristo'nun tarifinde geçen "ilk yetkinlik" ifadesiyle tür olarak var olduktan sonra ortaya çıkan bilgi ve kudret gibi ikinci yetkinlikler, "cisim" kelimesiyle soyut yetkinlikler, "tabii" kelimesiyle divan ve masa gibi yapay cisimler, "organik" (âlî) kelimesiyle de fiillerini aletsiz yapan unsur ve madenlerin sûretleri tarifin dışında bırakılmıştır. Bu tarife üreme, beslenme ve büyümesi bakımından bitkisel nefis, varlığın tikel formlarını idrak etmesi ve iradeyle hareket etmesi açısından hayvanî nefis, tümelleri ve soyut tikelleri idrak etmesi, fikrî ve sezgisel fiilleri yapması bakımından insanî nefis adı verilir. Bir de felekî nefis söz konusudur. İlkçağ ve Ortaçağ astronomisinde maddenin çekim kanunu bilinmediğinden gök kürelerinin muntazam dairesel dönüşünü sağlayanın nefis gücü olduğu kabul edilmekteydi, dolayısıyla onların canlı ve insandan daha akıllı varlıklar olduğu sanılıyordu. Buna göre felekî nefis, "Tabii cismin ilk yetkinliği olup bilfiil meydana gelen tümel akledişi izleyen sürekli idrak ve hareket sahibidir" şeklinde tarif edilmektedir (Tehânevî, II, 1713-1715).

Madenin özelliği (mizaç), nefsin kendisine nüfuz edeceği en aşağı olgunluk düzeyinde normalden uzak olduğundan madenin unsurları birbirinden ayrılma eğilimindedir ve bunu ancak madene nüfuz eden onun sûreti önler. Bitkilerin bileşimi normale madenlerden daha yakın olduğundan onlara nüfuz eden nefis büyüme, beslenme ve üremenin ilkesidir. Hayvanların mizacı normale bitkilerden daha yakın bulunduğundan onların nefisleri de duyumsama (ihsas) ve iradî hareketin ilkesidir. Nihayet insanın yapısı tam normale canlı mizaçları arasında en yakın olandır. Bu bakımdan sadece insanî nefis bağımsız bir cevher olma özelliğine sahiptir. Belirtilen dört varlık türünün her biri kendi kategorilerinin özellikleri yanında bir alttaki kategorilerin özelliklerini de taşımaktadır. Ay altı âlemindeki bütün nefislerde ortak nokta bunların maden, bitki ve insana faal akıldan taşması,

nüfuz etmesidir. Sudûr veya yaratma sürecinde her bir varlık türünün ortaya çıkması, türün cismanî unsurlarının dengeli birleşimi sayesinde oluşan bir tür birlik seviyesinde gerçekleşmektedir.

Nefsin işlevini aletler vasıtasıyla yapması onun ay altı âlemindeki varlık durumuna, bilgi edinme sürecine ve gayesiyle ilişkisine delâlet etmektedir. Buna göre unsurlar ve madenlerin sûretleri işlevlerini doğrudan icra etmektedir. Halbuki nefisteki yetilerin güç halinden fiil alanına geçmesi ancak aletler vasıtasıyla olmaktadır. İnsan nefsinde de durum böyledir. Nefsin kendini yetkinleştirmesinin aracıları duyusal kavramlardır. Aklî olanla maddî olan arasındaki vasıta duyusal kavramlardan cüz'î mânalar çıkaran vehim gücüdür.

Daha sonra akıl gücü bu cüz'îlerden küllî anlamlar çıkarır. Bu anlamlar tıpkı nefsin kendisi gibi sırf aklîdir (Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, VII, 181-182).

Bitkisel nefsin beslenme, büyüme ve üreme olmak üzere üç gücü vardır. Bunlardan ilk ikisi ferdin, sonuncusu türün devamını sağlamaktadır. Bunlara hizmet eden dört güç daha bulunmaktadır: Gerekli besini çekme gücü, besini özümseyen hazım gücü, besini tutan güç ve fazlalığı atan itme gücü. Hayvanî nefsin bunların yanında müdrike ve muharrike olmak üzere iki gücü daha vardır. Müdrike de dış ve iç olmak üzere ikiye ayrılır. İlki görme, işitme, koklama, tatma ve dokunmadan ibaret beş duyudan oluşur. İç duyular da beş çeşit olup bunlardan ortak duyu beş dış duyu ile algılanan tikel algıların toplandığı güçtür. Hayal, ortak duyuda toplanan kavramları muhafaza ve depolama işlevini gören yetenektir. Bu önceki bir zamanda görülen, sonra kaybolan idrak objelerinin tekrar bilinmesini sağlayan güçtür. Vehim gücü, duyularla algılanmayan bazı kavramları önceden edinilmiş bilgi ve tecrübeye dayalı olmaksızın idrak eden yetenektir. İbn Rüşd gibi bazı düşünürler vehim gücünün varlığını kabul etmemişlerdir. Hâfıza vehim gücünün idrak ettiği tikel anlamları koruyan güçtür. Nihayet iç idrak melekelerinin beşincisi olan mütehayyile, duyulur sûretlerde ve onlardan çıkarılan tikel anlamlarda birleştirme ve ayırma işlemleri yapan güçtür (ayrıca bk. DUYU).

Fârâbî, İbn Sînâ ve Nasîrüddîn-i Tûsî gibi İslâm filozoflarına, Gazzâlî,

Râgıb el-İsfahânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi bir kısım kelâmcılara göre insan nefsi, beden belli bir olgunluk düzeyine ulaştıktan sonra ona faal akıldan taşıp gelen aklî bir cevherden ibarettir. Nefisle beden arasındaki ilişki yöneten-yönetilen ilişkisi gibidir, yani nefis bedene hulûl etmiş veya onunla özdeşleşmiş değildir, yalnızca bedenle birliktelik halinde olup onu yönetir. Her insanın bir tek nefsi vardır ve bu nefis herkesin "ben" sözüyle işaret ettiği şeydir (İbn Sînâ, Risâle fi maʿrifeti'n-nefsi'n-nâtıḳa, XXXII/3 [1934], s. 326; Fahreddin er-Râzî, el-Mebâḥiṡü'l-meşriḳıyye, II, 392-399). Her ne kadar Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî nefislerin tür bakımından farklılığını ileri sürmüşse de bunu temellendirecek kanıt bulamamıştır (Fahreddin er-Râzî, Mebâḥiṡü'l-meşriḳıyye, II, 394). Nefsin soyut bir cevher olduğu görüşü böyle bir varlığın nasıl olup da çoğaldığı sorusunu gündeme getirmiştir. Filozoflar bu çoğalmayı insanî nefislerin bedeni yönetme ve yönlendirmesiyle açıklamışlardır. Bu sayede nefisler ilişki kurdukları bedenler sayısınca çoğalmaktadır. Çoğalmaya imkân veren onların bedenle ilişkileri olduğundan bu ilişki nefislerin birbirinden farklılığının yanı sıra her bir nefsin farklı bir yetkinlik süreci izlemesi sonucunu doğurmuştur.

İnsan nefsinin kendi dışındakilere göre iki yönü vardır. Akıllar âlemine bakan yönü açısından etki alır, yani kendisinin üzerindeki yüce ilkelerden feyiz alır. Duyulur âleme bakan yönü açısından ise etki ederek kendisinin altındaki bedenleri yönetir. Nefis bu işlevi sayesinde bedeni yetkinleştirdiği gibi beden de nefsin aleti olduğu için bilgi ve amel faaliyetleriyle onun yetkinleşmesine hizmet eder. Nefsin her iki yönden insanî nefsin durumunu düzenleyen birer gücü daha bulunmaktadır. Nefsin akıllar âleminden feyiz ve etki aldığı güce nazarî güç, bedene etki edip onu yönetmesini sağlayan güce de amelî güç denir. Diğer bir deyişle insanî nefis, tümelleri idrak etmesi ve onlar arasında olumlu ve olumsuz hükümler vermesi bakımından nazarî güç veya nazarî akıl, tikel durumlar Hakkında yapılması ve yapılmaması gerekenleri düşünmesi ve pratik faaliyetlere yönelmesi bakımından amelî güç yahut amelî akıl adını alır. Nefis bedenle birlikte var olduktan sonra her güce ait bilgileri kazanarak aşama aşama bu güçleri yetkinleştirir. Amelî akıl nazarî aklın kurallarına uyarsa üstün ahlâk, hayvanî yetilere uyarsa kötü huylar ortaya çıkar. Bu bakımdan insanın ahlâkî ve hukukî eylemlerinin kaynağı nefsin amelî yönüdür (Peker, s. 49-53).

İslâm düşünürlerinin nefis teorisi, aklın soyut varlıkları idrak etmesinin duyunun duyulur nesneleri idrak etmesinden daha güçlü olduğu fikrine dayanır. Akıl tümellerin hakikat ve mahiyetini idrak ederek onunla özdeşleşir. Halbuki duyulurların idraki böyle değildir. Bu sebeple insanda tümel varlıkların idrakinin verdiği haz duyulurları duyumsamakla oluşan hazdan daha üstündür. Fakat idrak gücü, çeşitli hissî ilişkiler sebebiyle aklî idrak konularından yüksek düzeyde haz almayabilir. Çünkü nefis bedeni yönetmesi bakımından ona karşı tabii bir meyil içinde olduğundan bedenle ilişkisini büsbütün kesemez. Buna karşılık nefsin bedenî ilişkilerden uzaklaşması nisbetinde insan kendini müşahede edebilir ve bu sayede akıl gücü, gerçek varlıklar, güzellikler ve hazlarla örtüşen aklî bir âlem haline gelir; bu âlemle ilişki kurar. Böylece nihayetsiz hazza, hoşluğa ve mutluluğa ulaşır (İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât, s. 369-370; Risâle fî maʿrifeti'n-nefsi'n-nâṭıḳa, XXXII/3 [1934], s. 328-329; benzer açıklamalar için bk. Muhammed b. Mübârekşah, s. 6; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ḥâşiye ʿalâ Levâmiʿi'l-esrâr, s. 15).

Nefsin gayri cismanî bir cevher oluşu, var olmak için bedene ihtiyaç duysa bile varlığını devam ettirmek için ondan bağımsız bulunması cismanî haşrin mümkün olup olmadığı sorununa yol açarken nazarî gücü ancak bedende iken yetkinleşeceği ve ebedî mutluluğa aklî âlemde ulaşabileceği fikri tenâsüh problemine yol açmıştır. Eğer nefis özü gereği ölümsüzse ve yetkinleşmesi için bedene muhtaçsa bu durumda bir bedende yetkinliğini tamamlayamadığı takdirde başka bir bedene geçmesi gerekmektedir. Öte yandan eğer nefis bedene muhtaç değilse ve ebedîleşip sonsuz hazza ulaşmak için bedenden ayrılarak salt akıl olması gerekecekse ölüm ötesi hayatın bedensiz devam etmesi icap eder. Bu yüzden Eflâtun, nefsin yetkinliğini tamamlayıncaya kadar farklı bedenlere geçeceğini ileri sürerek tenâsühü benimsemiştir. Ancak İslâm filozofları bedenden ayrılan nefislerin ferdiyetlerini koruduğunu ve tenâsühün imkânsız olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre bir nefsin faal akıldan taşmasına sebep olan mizaç, iklim, kalıtım gibi pek çok etkenin normal bir kıvama ulaşmasıyla oluştuğundan bu mizacın gerçekte başka bir bedende bulunması imkânsızdır. Bu sebeple nefsin faal akıldan bir bedene gelmesi o bedenin özel yapısı doğrultusunda gerçekleştiği için başka bir bedene geçmesi imkânsızlaşmaktadır (Fahreddin er-Râzî, el-Mebâḥiṧü'l-meşriḳıyye, II, 406-408). Ayrıca İbn Sînâ, insandaki

benlik şuurunun yani kişiliğin tek ve benzersizliğinden hareketle tenâsühün imkânsızlığını savunmuştur (Durusoy, s. 55-56).

Müslüman filozoflar, bedenden ayrılan nefislerin âkıbetinin ne olacağı konusunda farklı görüşler ileri sürmüştür. Fârâbî, nefsin varlığını devam ettirebilmesi için akıl gücünün yetkinliğini bedende iken tamamlamasının şart olduğunu, akıl gücünü bilfiil yetkinleştirmeyen insanların bedenleriyle birlikte nefislerinin de yok olacağını, hem akıl hem de amel gücünü yetkinleştiren nefislerin ebediyen mutluluğa ereceğini, sadece akıl gücünü yetkinleştirip amelî gücünü yetkinleştirmeyen nefislerin ölümsüz olmakla birlikte ebedî azap göreceğini ileri sürmüştür. İbn Sînâ ise nazarî ve amelî akılda tam yetkileşenlerin ölümden sonra en yüce mutluluğa

ulaşacaklarını, nazarî akılda tam yetkinleşememekle birlikte amelî akılda yetkinleşenlerin de bir ölçüde mutlu olacaklarını, nazarî akılda yetkinleştikleri halde amelî akılda yetkinleşemeyenlerin duyu hazlarına tutkunlukları sebebiyle bir süre mutsuz olsalar da bu hazların etkisi silindikten sonra mutluluğa ereceklerini, nazarî akılda yetkinleşme imkânı bulamamış olan akıl hastası ve çocukların duyu hazları tutku haline gelmemişse ilâhî inâyetle mutluluğa kavuşacaklarını, imkânları olduğu halde nazarî akılda yetkinlik kazanmayan ve maddî hazlara dalanların ebediyen mutsuz olacağını belirtmiştir. Fârâbî'nin düşüncesinde cismanî haşre yer yoktur. İbn Sînâ, bu tartışmanın teorik temelini oluşturan "mâdumun iadesi" düşüncesini açıklamaya gerek olmayacak şekilde aklın reddedeceğini, bu konuda söylenen her şeyin felsefî yöntemden ayrılmak olduğunu ileri sürmüşse de konuyu doğrudan ele aldığı meâd bahsinde diriliş sırasında bedenin durumu Hakkındaki bilgilerin şeriattan aktarıldığını, bunların kanıtlanmasının ancak şeriatın ve peygamberin haberini doğrulamak yoluyla mümkün olduğunu, nefislerin mutluluk ve bedbahtlığının akıl ve burhanî kıyas yoluyla idrak edildiğini, peygamberin de bunu onayladığını söylemiştir (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât, s. 423-432). Ebü'l-Hasan el-Âmirî ve İbn Rüşd ise cismanî haşrin vuku bulacağını, yeniden diriltilecek bedenin ebedî hayata uygun bir beden olacağını belirtmişlerdir.

Nefsin mânevî ve ruhanî oluşu esasına dayalı olarak geliştirilen nefis teorisi insanın metafizik dünya ile irtibat kurmasının temelini oluşturmuştur. Bu bakımdan başta Fârâbî olmak üzere İslâm filozofları ve müteahhir

kelâmcılar, metafizik bilginin imkânını nefis teorisiyle temellendirerek tabiat bilimlerinden metafiziğe geçişi bu teoriyle sağlamışlardır. Faal aklın din dilinde vahiy meleği Cebrâil'e tekabül ettiği belirtilmiş; vahyin keyfiyeti, nazarî ve amelî güçleri yetkin olan bir ferdin faal akılla kurduğu irtibat çerçevesinde izah edilerek vahiy bu ilişkinin, peygamber de bu ilişkiyi gerçekleştirenlerin zirvesine yerleştirilmiştir. Özellikle İbn Sînâ nefis konusu bağlamında geliştirdiği nübüvvet teorisi sayesinde ahlâk, ev idaresi ve siyasetten oluşan amelî felsefenin içini Kur'an ve Sünnet etrafında gelişen amelî ilimlerin verileriyle doldurmuştur (meselâ bk. a.g.e., s. 435-455). İbn Rüşd'ün gelenek adına seleflerine yöneltttiği eleştirilere rağmen amelî felsefe, İbn Sînâ'nın öngördüğü şekilde temel burhanî ilkeleri açıklamayı sürdürmekle birlikte ayrıntıda yerini amelî-dinî ilimlere bırakmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 173; II, 1713-1717; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), s. 284 vd., 369-370, 386 vd., 423-432, 435-455; a.mlf., eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ (5), s. 330-333; a.mlf., Avicenna's de Anima: Kitâbü'n-Nefs (nşr. Fazlurrahman), London 1970, s. 6-10, 13, 225-227; a.mlf., Risâle fî maʿrifeti'n-nefsi'n-nâṭıḳa (nşr. M. Sâbit el-Fendî, el-Meşriḳ içinde), XXXII/3, Beyrut 1934, s. 325-330, 392-393; Fahreddin er-Râzî, Esâsü't-taḳdîs, Kahire 1328, s. 114-115; a.mlf., el-Mebâḥis̱ü'l-meşriḳıyye (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, II, 392-399, 406-408; Kutbüddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr, İstanbul 1303, s. 6; Muhammed b. Mübârekşah, Şerḥu Ḥikmeti'l-ʿayn, Kazan 1311, s. 6; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ḥâşiye ʿalâ Levâmiʿi'l-esrâr, İstanbul 1303, s. 14, 15, 18; a.mlf., Şerḥu'l-Mevâḳıf (nşr. M. Bedreddin en-Na'sânî), Kahire 1325/1907, VII, 181-182, 185-211, 216, 218; Ali Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde Nefs Akıl ve Ruh, İstanbul 1992, s. 23-31, 55-56, 72-95; a.mlf., "İbn Sînâ", DİA, XX, 325-326; Hidayet Peker, İbn Sînâ'nın Epistemolojisi, Bursa 2000, s. 43-59; Ömer Mahir Alper, Aklın Hazzı İbn Kemmune'de Bilgi Teorisi, İstanbul 2004, s. 40-45; Mahmut Kaya, "Fârâbî", DİA, XII, 151-152.

Ömer Türker

NEFÎSE bint HASAN

(نفيسة بنت الحسن)

et-Tâhire el-Hurretü’t-takıyye es-Seyyide Nefîse bint el-Hasen b. Zeyd b. el-Hasen b. Alî b. Ebî Tâlib (ö. 208/824)

Hz. Hasan’ın torunu Hasan b. Zeyd’in kızı.

145 (762) yılında Mekke’de doğdu; burada ve babasının valilik yaptığı Medine’de yetişti. Genç kızlığa geçiş döneminde, babasının Halife Ebû Ca‘fer el-Mansûr tarafından isyana teşebbüs suçlamasıyla görevden alınarak hapse atılması ve mallarına el konulması sırasında büyük sıkıntılar çektiği tahmin edilebilir. Evlilik çağına geldiğinde İmam Ca‘fer es-Sâdık’ın oğlu İshak el-Mü’temin ile nikâhlanmış ve ondan Kāsım adında bir oğlu ve Ümmü Külsûm adında bir kızı olmuşsa da bu çocuklar soyunu sürdürememiştir.

Nefîse, kuvvetli bir rivayete göre 201 (816-17) yılında eşi İshak’la birlikte Kahire’ye (Fustat) gitti ve vefatına kadar orada yaşadı. Sehâvî, onun Beytülmakdis’te bulunan Hz. İbrâhim’in kabrini ziyaret ettikten sonra Mısır’a gittiğini yazar. Nefîse’nin aslında bu ziyaret bahanesiyle, Hz. Ali soyundan gelenlerin büyük bir baskı altında tutulduğu Irak’tan uzaklaşmak istediği ve Kudüs’ten kendilerine kucak açacak nüfuzlu insanların bulunduğu Mısır’a geçtiği anlaşılmaktadır. Fustat halkından büyük bir kalabalığın karşıladığı Nefîse Cemâleddin Abdullah b. Cessâs’ın evinde birkaç ay misafir kaldı. Bu süre içinde onu hem Mısırlılar hem de başka ülkelerden gelenler ziyaret etmek için âdeta yarıştılar. Sehâvî, Nefîse’nin ziyaretçilerinin çokluğunu onun gösterdiği bir keramete bağlamakta ve bir yahudinin yürüyemeyen kızını iyileştirince kızın ailesiyle beraber doksan kadar yahudinin müslüman olduğunu, bu haberin duyulmasıyla birlikte ziyaretçilerinin hızla artmaya ve oturduğu semtte büyük bir izdiham yaşanmaya başladığını nakletmektedir. Bunun üzerine Mısır Valisi Ubeydullah b. Serî b. Hakem günümüzde türbesinin bulunduğu semtteki büyük bir evini ona tahsis etti ve ziyaretçiler için haftada iki gün

sınırlamasını getirdi. Nefîse'yi ziyaret edenlerin başında Bişr el-Hâfî, Ahmed b. Hanbel ve İmam Şâfiî gibi mutasavvıf ve ilim adamları bulunmaktadır. Kaynakların belirttiğine göre İmam Şâfiî, Mısır'a gittiği zaman sık sık Nefîse'yi ziyaret etmiş ve kendisinden hadis öğrenmiştir. Vefat ettiği zaman cenazesi evine götürülerek onun da cenaze namazını kılması sağlanmıştır. Nefîse'nin ziyaretçileri ölümünden sonra daha da arttı. İbn Hallikân, Mısırlılar'ın Nefîse'ye büyük bir bağlılık duyduğunu ve bunun hiç eksilmediğini, çünkü onun kabri başında yapılan duaların kabul edildiğine inanıldığını söyler. Makrîzî de Mısır'da duaların kabul edildiği dört mekândan birinin Nefîse'nin türbesi olduğunu yazmaktadır. Zehebî, cahil halk tabakasından bazı kişilerin Nefîse'nin türbesine aşırı saygı gösterdiklerini ve bunu şirke kadar götürdüklerini kaydeder. Yâfiî de Nefîse'nin türbesinde yaşanan uygunsuz hareketlere bizzat gördüklerini anlatarak dikkat çeker.

"et-Tâhire" ve "el-Hurretü't-takıyye" lakaplarıyla anılan Nefîse'nin tefsir, hadis ve tasavvuf alanlarında önemli birikime sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak kendisine tarih boyunca gösterilen aşırı ilgi ve sevginin sebebi peygamber soyundan gelmesi ve onun zühd hayatı yaşayan çok dindar bir kadın olmasıdır. Nefîse'nin çok az yediği, az uyuduğu, çokça namaz kılıp oruç tuttuğu, otuz defa hacca gittiği ve evinin içine bir mezar kazdırarak zaman zaman buraya inip ibadette bulunduğu rivayet edilmektedir. Bu sebeple sûfî tabakat kitaplarında kendilerine özel olarak yer ayrılan Ali evlâdı arasında sayılmaktadır.

İbn Tağrîberdî, Nefîse'nin kerametler ve burhanlar sahibi bir kadın olduğunu, şöhretinin Doğu'da ve Batı'da yayıldığını söyler. Sehâvî de Nefîse'nin keramet ve menkıbeleriyle ilgili rivayetlerin bazılarını nakletmiştir.

Nefîse Ramazan 208'de (Ocak 824) vefat etti ve cenazesi kocası tarafından Medine'ye götürülmek istenmesine rağmen halkın arzusu uyarınca Fustat'ta yaşadığı eve gömülerek üzerine Mısır Valisi Ubeydullah b. Serî b. Hakem tarafından bir türbe yaptırıldı. Türbe daha sonraki dönemlerde birçok defa tamir edildi ve yanına eklenen yeni binalarla bir külliye haline getirildi. İmar faaliyetlerinin başlıcaları 532'de (1138) Fâtımî Halifesi Hâfız-Lidînillâh, 693'te (1294) Memlük Sultanı Muhammed b. Kalavun ve

1170’te (1757) Osmanlı Valisi Hekimoğlu Ali Paşa tarafından gerçekleştirilmiştir. Halen türbenin çevresinde bir camiden başka çeşitli binalar ve bir kütüphane ile sûfî hücreleri bulunmakta, özellikle altın ve gümüş süslemelerinin dikkat çektiği türbe Kahire’nin en çok ilgi gören ziyaretgâhları arasında yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 342; Musʻab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1982, s. 56; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VII, 309-313; Muvaffakuddin b. Osman, Mürşidü’z-züvvâr ilâ ḳubûri’l-ebrâr (nşr. M. Fethî Ebû Bekir), Kahire 1415/1995, s. 159-192; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, V, 593; VI, 8, 80; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 423-424; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 106-107; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, II, 43-44; Hâlid b. Îsâ el-Belevî, Tâcü’l-mefriḳ (nşr. Hasan es-Sâlih), Muhammediye, ts. (İhyâü’t-türâsi’l-İslâmî), I, 222; İbn Kunfüz, el-Vefeyât (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 160; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 441; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, II, 185-186; Sehâvî, Tuḥfetü’l-aḥbâb ve buġyetü’ṭ-ṭullâb, Kahire 1406/1986, s. 104-108; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü’t-Tevfîḳıyye, Bulak 1306, V, 133-137; M. Abdülhâlik, el-Cevâhirü’n-nefîse fî menâḳıbi’s-Seyyide Nefîse, Kahire 1351/1932; Ziriklî, el-Aʿlâm, IX, 16-17; Hitti, İslâm Tarihi, II, 445-447; III, 711; Kehhâle, Aʿlâmü’n-nisâʾ, V, 188; Aʿyânü’ş-Şîʿa, III, 268; Tevfîk Ebû Alem, es-Seyyide Nefîse, Kahire 1998; Gülgûn Uyar, Ehl-i Beyt: İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma Evlâdı, İstanbul 2004, s. 39, 365, 369, 485-486; Hâlid Mahmûd Tirmizî, “Seyyide Nefîse-Îk Ṣûfî Ḫâtûn”, Fikr o Naẓar, IX/6 (1971), s. 439-446; R. Strohmann, “Nafīsa”, EI² (İng.), VII, 879.

Rıza Savaş

NEFÎSE SULTAN MEDRESESİ

(bk. HATUNİYE MEDRESESİ).

NEFİY

(bk. SÜRGÜN).

NEFİY

(النفي)

Kulun fiillerinin Hakk’ın fiillerinde fâni olması anlamında tasavvuf terimi

(bk. MAHV ve İSBAT).

NEFL

(bk. NÂFİLE; TENFÎL).

NEFSİ MÜDAFAA

(bk. MEŞRÛ MÜDAFAA).

en-NEFSÜZZEKİYYE

(bk. MUHAMMED b. ABDULLAH el-MEHDÎ).

NEFÛSE

(نفوسة)

Bir Berberî kabilesi.

Yaygın rivayete göre Berberîler'in iki büyük şubesinden Butr koluna mensup dört kabileden biridir. Nefûse, Meşrik'tan veya diğer Berberî kabileleri gibi Filistin'den gelip Trablusgarp'ın güney batısındaki platoyu yurt edinmiş, buraya kabileye nisbetle Cebelinefûse adı verilmiştir. Kabile, Cebelinefûse'nin yanı sıra Akdeniz sahilinde Trablusgarp'ın batısında Sabre'ye kadar uzanan bölgede yaşıyordu. Mısır ile İfrîkıyye'yi birbirine bağlayan ana güzergâh üzerinde stratejik öneme sahip olan bölge tarih boyunca Mağrib'e ulaşmak isteyen orduların hücumlarına mâruz kalmıştır.

Nefûse'den kaynaklarda ilk defa Amr b. Âs'ın 22-23 (643-644) yıllarında Trablus ve yöresini fethi dolayısıyla bahsedilmekte ve Nefûse'nin bölge halkıyla beraber Amr b. Âs'a direndiği kaydedilmektedir. Nefûseliler'in büyük kısmının İslâm'dan önce hıristiyan, bazı grupların da Mûsevî olduğu bilinmektedir. Zamanla diğer Berberî kabileleri gibi İslâmiyet'i kabul eden Nefûse, Kuzey Afrika'da 122'de (740) başlayıp Fâtımîler dönemine kadar iki asır boyunca devam eden Hâricî-İbâzî isyanlarında önemli rol oynamıştır.

II. (VIII.) yüzyılın başlarında Kuzey Afrika'da yayılmakta olan İbâzıyye mezhebini kabul eden Nefûse, Emevî valisine karşı isyan eden kabilelere katıldı. Cebelinefûse bölgede İbâzîlik için ilk dönemlerinden itibaren önemli bir sığınak oldu. Nitekim İbâzîliğin bölgedeki ilk imamlarından Hâris b. Telîd el-Hadramî burada hüküm sürdü. Onun ölümünden sonra aralarında Nefûse'nin de bulunduğu İbâzî-Berberî kabileleri İsmâil b. Ziyâd en-Nefûsî kumandasında Kābis'i ele geçirdi. Araplar da daha önce fethettikleri Sabre'yi tahrip ettiler. Nefûse, 140-144 (757-761) yıllarında İfrîkıyye'de idareyi eline alacak olan İbâzî lideri Ebü'l-Hattâb el-Meâfirî'nin imamlığını kabul ederek onun saflarına katıldı. Kabile mensupları, Ebü'l-Hattâb el-Meâfirî'nin İbâzîliği kabul eden diğer Berberî

kabilelerle birlikte Trablusgarp’ı ele geçirmesinde ve Kayrevan’ın Sufriyye’ye mensup Verfecûme kabilesinden alınmasında etkili oldu. Ayrıca bölgede tekrar hâkimiyet sağlamak isteyen Abbâsîler’e karşı mücadele ettiler. Ebü’l-Hattâb el-Meâfirî 144 (761) yılında İfrîkıyye Valisi Muhammed b. Eş‘as el-Huzâî tarafından Tavurga’da mağlup edilerek öldürüldü. Bu sırada Nefûse ve ona bağlı diğer İbâzî kabileleri büyük kayıplar verdiler. Bu yenilginin ardından İbâzî-Berberî kabilelerin bir kısmı Ebü’l-Hattâb’ın Kayrevan’a vali olarak tayin ettiği Abdurrahman b. Rüstem liderliğinde Tâhert’te toplandılar. Bölgede kalmayı tercih eden Nefûse ise imamları Ebû Hâtim el-Melzûzî el-İbâzî’nin kumandasında Abbâsî ordularına direnmeyi sürdürdü ve 151 (768) yılında diğer İbâzî-Berberî kabilelerle birlikte büyük bir isyan başlattı. Abbâsîler’in İfrîkıye Valisi Ömer b. Hafs yenilerek öldürüldü. Kayrevan Abbâsîler’den geri alındı (154/771). Ertesi yıl yeni Abbâsî Valisi Yezîd b. Hâtim el-Ezdî, Ebû Hâtim’i yenilgiye uğrattı. Nefûse ve diğer Berberî kabileleri bu defa da büyük kayıplar verdi.

Nefûse imamları, Ebû Hâtim’in öldürülmesinin ardından İbâzîler’i etrafında toplayarak Rüstemîler Devleti’ni kuran (160/777) Abdurrahman b. Rüstem’e tâbi oldu ve Rüstemîler’in bir buçuk asır boyunca ayakta kalmasında önemli rol oynadı. 197’de (812) Abdülvehhâb b. Abdurrahman’ın liderliğinde Trablusgarp kuşatmasına katılarak şehrin bir kısmının yapılan antlaşmayla Ağlebîler’den alınmasına katkıda bulundu.

Yaşadığı bölge Rüstemîler ile Ağlebîler arasında kaldığından Nefûse III. (IX.) yüzyılın başlarında Ağlebîler’in saldırılarına mâruz kaldı ve büyük kayıplar verdi. Kabile bu sebeple zaman zaman sahil bölgelerinden içeri çekilmekle birlikte Cebelinefûse’yi

elinde tutmaya devam etti. Babası Ahmed b. Tolun’a isyan ederek ordusuyla birlikte bölgeye kaçan Abbas b. Ahmed b. Tolun, 267’de (881) Trablusgarp’ı kuşattığında yardıma çağrılan Nefûse gelip şehri işgalden kurtardı. 283’te (896) Ağlebî Hükümdarı II. İbrâhim b. Ahmed, Tunus’tan Mısır üzerine yaptığı sefer sırasında Cebelinefûse bölgesinde Nefûse’nin direnişiyle karşılaştı. Nefûse bu direniş sırasında da büyük kayıplar verdi ve kabileden binlerce kişi esir düştü.

Nefûse, bölgede Ağlebîler ve Rüstemîler'in yerini alan Fâtımîler'e karşı da bir süre direndi; ancak 311'de (923) boyun eğmek zorunda kaldı. Kabile, 332-336 (943-947) yılları arasında İbâzî lideri Ebû Yezîd en-Nükkârî'nin Fâtımîler'e karşı çıkardığı isyana katıldı. Libya'nın batısında ve Mağrib'de birçok şehri ele geçiren Berberî kabileleri, liderleri Ebû Yezîd'in ölümünün ardından tekrar Fâtımî yönetimine girdiler. Vehbiyye inanışına bağlı Cebelinefûse halkı ise Ebû Zekeriyyâ el-İrcânî'nin kurduğu imâmete tâbi oldu ve VIII. (XIV.) yüzyıla kadar yarıbağımsız yaşamaya devam etti. Kabilenin yaşadığı bölge V. (XI.) yüzyılda Sanhâce Berberîleri'nden Zîrîler'in hâkimiyetine girdi. Fâtımîler'in, Abbâsîler'e tâbi olan Zîrîler'i cezalandırmak amacıyla Benî Hilâl ve Benî Süleym gibi Bedevî-Arap kabilelerini bölgeye yerleştirdikleri dönemde aralarında Nefûse'nin de bulunduğu Berberî kabilelerinin yurtları işgal edildi. Sahil bölgelerindeki alanları daralan Nefûseliler bu sırada ana merkezleri olan Cebelinefûse'ye göç ettiler.

Kabile, VI. (XII.) yüzyılın ortalarında bir süre direndikten sonra Muvahhidî hâkimiyetini kabul etmek zorunda kaldı. 584'te (1188) başlayıp yaklaşık yarım asır süren Benî Gāniye isyanı sırasında büyük kayıplar verdi. 603'te (1206) Muvahhidî orduları Cebelinefûse'yi tahrip etmeye başladı. Bunu daha geniş saldırılar takip etti. Bölge, 624'te (1227) Yahyâ b. İshak b. Gāniye kumandasında bir ordu tarafından tekrar tahrip edildi.

XIII-XVI. yüzyıllarda bölgeyi elinde tutan Hafsîler'in zayıfladıkları veya dış mücadelelerle uğraştıkları dönemlerde Cebelinefûse halkı özerk yönetimlerini devam ettirmeyi başardı. Kabile, Osmanlılar devrinde de aynı durumunu korudu. Kabile mensuplarının özellikle XIX. yüzyılda Şeyh Cum'a b. Halîfe yönetiminde çıkardıkları isyan bu statülerini koruma çabasının bir sonucudur. Hafsîler ve Osmanlılar döneminde diğer İbâzî-Berberî kabileleri Sünnîliği kabul ederek Araplaşırken Nefûse İbâzîliği terketmemiş ve Berberî karakterini korumuştur. Kabile 1911 yılında İtalya'nın Libya'ya müdahalesinin ardından İtalyanlar'dan bağımsızlığını elde etmeye çalışmış, ancak başarılı olamamıştır. Libya 1961'de bağımsızlığını kazanınca Nefûse'nin yaşadığı bölgeler de merkezî yönetime bağlanmıştır.

Ebû Ubeyd el-Bekrî (ö. 487/1094) kendi döneminde Cebelinefûse'de 300

köy bulunduğunu, savaşçıların sayısının 16.000 olduğunu ifade eder. Bu sayıya çocuklar, kadınlar ve yaşlılar eklendiğinde o dönemde kabilenin nüfusunun 80.000 civarına ulaştığı tahmin edilebilir. Günümüzde nüfusunun 200.000'in üzerinde olduğu tahmin edilen kabile daha çok Cebelinefûse'de ulaşılması güç köylerde yaşamaktadır.

Kabile meşveretle yönetilir, yönetimin en üst kademesinde imam yer alırdı. İmamlar merkezî idareye karşı kabilenin temsilcisi konumundaydı. V. (XI.) yüzyılın başlarında Şeyh Muhammed b. Bekir el-Fersetâî en-Nefûsî her köy veya şehrin temsil edildiği Azzâbe Meclisi, kan bağıyla birbirine bağlı bulunan ailelerin temsil edildiği aşiret meclisi ve bir güvenlik biriminden meydana gelen danışma kurulları oluşturmuştur.

Vefeyât kitaplarında Nefûsî nisbesiyle anılan birçok âlim bulunmaktadır. Kelâm âlimi Mehdî en-Nefûsî, İbâzî âlimi ve şair Ebû Sehl b. Meymûn, tarihçi Ebü'r-Rebî' Selmân el-Vesyânî ile Rüstemîler'in tarihine dair el-Ezhârü'r-riyâżıyye fî eˀimmeti ve'l-mülûki'l-İbâżıyye adlı bir eser yazan devlet adamı, tarihçi ve yazar Süleyman Paşa el-Bârûnî (ö. 1940) bunlar arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülhakem, Fütûḥu İfrîḳıyye ve'l-Endelüs, Cezayir 1948, s. 34, 142; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 71-72; Bekrî, el-Mesâlik, I, 328; II, 655-656, 665-666, 705, 849; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, I, 222, 299; el-İstibṣâr fî ʿacâˀibi'l-emṣâr (nşr. Sa'd Zağlûl Abdülhamîd), Dârülbeyzâ 1985, s. 144-145; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 296-297; Dercînî, Ṭabaḳātü'l-meşâyiḫ bi'l-Maġrib (nşr. İbrâhim Tallây), Kosantîne 1975, I, 47-49, 78-79; II, 313; Tîcânî, Riḥletü't-Tîcânî (nşr. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb), Tunus 1377/1958, s. 113, 185, 356; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, Beyrut 1955, s. 248, 257; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 110-115, 223-230, 281-286, 290; Hasan el-Vezzân, Description de l'Afrique (ed. Ch. Schefer), Paris 1896, III, 195; C. Motylinski, Le Djebel Nefousa, Paris 1898; H. R. Idris, La Berbérie orientale sous les zirides Xe-XIIe siècles,

Paris 1962, s. 636, 751; Ali Yahyâ Muammer, el-İbâżıyye fî mevkibi’t-târîḫ, Beyrut 1966, s. 48, 60-62, 156-160, 163-170, 211, 215; a.mlf., el-İbâżıyye fi’l-Cezâʾir, Kahire 1399/1979, s. 58-67, 252-260, 276, 395, 409, 418-419, 547-563, ayrıca bk. İndeks; Ivaz M. Halîfât, Neşʾetü’l-ḥareketi’l-İbâżıyye, Amman 1978, s. 133-168; Süleyman el-Bârûnî, el-Ezhârü’r-riyâżıyye, Tunus 1986, tür.yer.; F. Béguinot, “Nefûse”, İA, IX, 185-188; a.mlf., “al-Nafūsa”, EI² (İng.), VII, 892-894.

İbrâhim Harekât

NEFÛSÎ

(النفوسي)

Ebû Sehl b. Meymûn b. Abdilvehhâb el-Fârisî en-Nefûsî (ö. 300/912-13 [?])

İbâzî âlimi ve şairi.

Hayatına dair yeterli bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklarda Rüstemîler'in ikinci imamı Abdülvehhâb b. Abdurrahman'ın oğlu Meymûn'un oğullarından biri olduğu zikredilir. Annesi de Rüstemî ailesindendir. Fârisî nisbesiyle meşhur olması, Rüstemî hânedanının ilk kurucusu Abdurrahman b. Rüstem'in İran asıllı oluşundan kaynaklanmaktadır. Nefûseli olduğu ve ilmî şöhretini bu bölgede kazandığı için Nefûsî nisbesiyle tanınmıştır (Şemmâhî, I, 244).

Tâhert'te yaşayan, Arapça ve Berberîce bilgisi, dinî ilimlere vukufu ve kemaliyle şöhret kazanan Nefûsî bu şehrin tanınmasına yardımcı olan kişilerden biri kabul edilmektedir. Tahsili esnasında bölge halkının konuştuğu Berberîce'yi de öğrenmişti. Bu sebeple III. (IX.) yüzyılın ilk yarısına kadar Rüstemî imamı Ebû Saîd el-Eflah ve daha sonra imam olan Ebû Hâtim Yûsuf b. Muhammed'in hizmetinde çalıştı. O dönemde Arapça konuşan Tâhert Rüstemî imamlarının yerli halkla anlaşabilmek için tercümana ihtiyaçları vardı. Nefûsî'nin bu amaçla tercüme işlerinde istihdam edildiği bilinmektedir (a.g.e., a.y.). İbâzî Rüstemî Devleti, 296 (909) yılında İsmâilî imamı Ubeydullah el-Mehdî el-Fâtımî adına Kuzey Afrika'da faaliyet gösteren İsmâilî dâîsi Ebû Abdullah eş-Şiî tarafından ortadan kaldırıldığı sırada Nefûsî, Tunus sınırındaki Mersalharez veya daha güçlü bir rivayete göre Cezayir sahili üzerindeki Mersaddecâc'a (burası için bk. Bekrî, s. 64-65, 82) gidip yerleşti ve hayatının son yıllarını burada geçirdi (Dercînî, II, 352). Şemmâhî, Nefûsî'nin Mersaddecâc'da vefat ettiğini ve kabrinin ziyaretgâh olduğunu belirtmesine rağmen ölüm tarihine dair kesin bilgi vermemektedir.

Nefûsî’nin din ve tarihle ilgili şiirlerini, İbâzıyye fırkasının tarihini, inanç esaslarını, ayrıca vaaz ve nasihatlerini ihtiva eden

Berberî dilinde yazılmış bir divanından bahsedilmekteyse de bu eser günümüze ulaşmamıştır. Şemmâhî, Nefûsî’nin Mersaddecâc’da bulunduğu sırada yanına gelen Saîd adlı bir kişiye Ehl-i da‘vet’in (İbâzîler) durumunu sorduğunu, büyük ihtimalle ondan aldığı cevap üzerine vaaz, nasihat ve uyarılarını ihtiva eden Berberîce on iki eser yazdığını belirtir (Kitâbü’s-Siyer, I, 244) Bunların altısını Nükkârî İbâzîleri’nin kaçırdığı, kalan kitaplarını ise korumak amacıyla elbisesinin iç kısmına soktuğu ve bunları başını koynuna doğru eğmek suretiyle okuduğu nakledilmektedir. Bu kitapların da Benîdercîn Kalesi’nin düşmesi üzerine diğer eserlerle birlikte yandığı, daha sonra kendisine nisbet edilen çalışmaların ise ondan duyulup kayda geçirilenler olduğu belirtilmektedir (a.g.e., I, 244-245). F. Béguinot, Kuzey Afrika’nın millî diliyle dinî risâleler, vekāyi‘nâmeler, şiir ve biyografiler yazmış olan İbâzî müellifleri içinde seçkin bir yeri bulunan Nefûsî’nin Mizâb, Cerbe ve Nefûse bölgelerinde yapılacak araştırmalar neticesinde eserlerinden bir kısmının bulunabileceğini kaydetmektedir (EI² [İng.], VII, 895).

BİBLİYOGRAFYA

Bekrî, el-Muġrib, s. 64-65, 82; Dercînî, Ṭabaḳātü’l-meşâyiḫ bi’l-Maġrib (nşr. İbrâhim Tallây), Cezayir 1974, II, 351-352; Şemmâhî, Kitâbü’s-Siyer (nşr. Ahmed b. Suûd es-Seyâbî), Maskat 1407/1987, I, 244-245; A. de C. Motylinski, Les livres de la secte abadhite, Algiers 1885, s. 31; Süleyman el-Bârûnî, el-Ezhârü’r-riyâżıyye, Kahire 1906-1907, s. 68-69; H. Basset, Essai sur la littérature des Berbères, Algiers 1920, s. 28, 64-67, 69-72; F. Béguinot, “al-Nafūsī”, EI² (İng.), VII, 895.

Mustafa Öz

NEFZÂVE

(نفزاوة)

Bir Berberî kabilesi.

İbn Haldun tarafından Nefzâv b. Lüvâ el-Ekber'e dayandırılan Nefzâve, Levâte ile aynı atadan gelen büyük bir kabiledir ve Berberîler'in iki önemli kolundan Butr'a (diğeri Berânis) mensuptur. Kaynaklarda bütün Berberî kabileleri gibi asıllarının Arap olduğu ve Filistin'den göç ederek Kuzey Afrika'ya yerleştikleri ifade edilmektedir. Nefzâve'nin Verfecûme, Gassâse, Mernîse, Sûmâte, Versîf, Velhâsa ve Zehîle gibi pek çok kola ayrılması büyük bir kabile olduğunu göstermektedir. Kabile, ana yerleşim merkezleri Tunus'un güneyinde yer alan Şattülcerîd gölünün doğusundan Kayrevan'ın güneyine doğru uzanan Cerîd bölgesindeki Kafsa, Kābis, Kebîlî ve Dûz gibi şehirler olmakla birlikte Orta Mağrib (Cezayir) ve Mağrib-i Aksâ'da (Fas) dağılmış durumdadır. Eski devirlerde Nefzâve'nin büyük bir kısmının sahil bölgesinde bağımsız bir şekilde yaşadığı, fakat sadece Cerîd bölgesindeki kısmının nüfus yoğunluğunun yüksek olması sebebiyle siyasî sahada ön plana çıktığı bilinmektedir.

Kuzey Afrika'daki İslâm fetihleriyle birlikte Nefzâve de zaman içerisinde müslüman olmuştur. Bölgede etrafına Berberî kabilelerini toplayarak isyan eden Kâhine'nin, İfrîkıye Valisi Hassân b. Nu'mân el-Gassânî tarafından yenilmesinin ardından (79/698) müslümanların ele geçirdiği şehirler arasında Nefzâve adında bir şehre de rastlanmaktadır. Bu savaşın ardından İslâm'a girdiği anlaşılan kabile, II. (VIII.) yüzyılda bölgeye yayılan Hâricîliğin Sufriyye koluna intisap etti. 140 (757) yılında isyancı Arap liderlerinden Abdülvâris b. Hasîb'in kendilerine sığınmasının ardından Nefzâve mensupları Abbâsîler'e karşı ayaklanarak Kayrevan'ı ele geçirdilerse de daha sonra Abdurrahman b. Rüstem idaresindeki İbâzîler tarafından oradan çıkarıldılar. Bu sırada Sufrîliği terkedip Hâricîliğin diğer kollarından İbâzıyye'ye giren Nefzâve, öteki İbâzî kabilelerle birlikte bölgedeki Abbâsî yönetimine karşı mücadele verdi ve Ebû Hâtim el-Melzûzî el-İbâzî'nin kumandasında İbâzî-Berberî kabilelerinin 151 (768)

yılında başlattıkları isyana katıldı. Ancak Ebû Hâtim, Trablusgarp'ta yapılan savaşta Abbâsî Valisi Yezîd b. Hâtim el-Ezdî'ye yenilerek öldürülürken âsi kabileler de büyük kayıplar verdiler (155/772). Ebû Hâtim'in öldürülmesinin ardından Nefzâve'nin bir kısmının Tâhert'te İbâzîler'i etrafına toplayan Abdurrahman b. Rüstem'in hizmetine girdiği anlaşılmaktadır. Nefzâve kabilesinden Nusayr b. Sâlih el-İbâzî 171'de (787) burada isyan etmiş ve yenilerek pek çok zayiat vermiştir.

Nefzâve fırsat buldukça merkezî otoriteye baş kaldırmış veya bölgedeki vali ve âmillerin kendi kabilesinden olmasını istemiştir. V. (XI.) yüzyılda Zenâte isyanı sırasında Nefzâve'nin yaşadığı bölgeler tahrip edilmiş ve bu yıllardan itibaren kabile, topraklarına yerleşen bedevî Arap kabilelerinin içinde erimeye başlamıştır. Zira bu dönemden sonra kaynaklarda Nefzâve adından daha az bahsedildiği görülür. Cerîd bölgesi, VI. (XII.) yüzyılın ikinci yarısında Muvahhidler'e karşı Murâbıtî hâkimiyetini tekrar kurmaya çalışan Benî Gāniye'nin isyan merkezlerinden birini oluşturmuştur. Aynı yüzyılın son çeyreğinde Ali b. Gāniye bölgeyi hâkimiyeti altına alarak Muvahhidler'e karşı yaptığı harekâtı buradan başlatmış ve bu isyan sırasında Nefzâve'nin yaşadığı topraklar saldırılara mâruz kalmıştır. Hafsîler döneminde pek çok defa isyan eden kabilenin bu tutumunda merkezî yönetimler tarafından gönderilen vali ve âmillerin onlara karşı tutumu belirleyici rol oynamıştır. Merkezî yönetimden başka diğer kabilelerle de çatışması Nefzâve'nin iktisadî ve içtimaî durumunu etkilemiştir. VIII. (XIV.) yüzyılda kabile kendi topraklarında azınlık durumuna düşerek eski siyasî önemini kaybetmişti. İbn Haldûn, bu bölgede Arap kabileleriyle Nefzâve ve zimmî hıristiyanların oturduğunu, XVI. yüzyılda da Hasan el-Vezzân (Afrikalı Leon) Nefzâve'nin burada üç büyük grup halinde yaşadığını söylemektedir. Bunlar kendilerini diğer kabilelerden korumak için şehirlerinin etrafını surlarla çevirmişlerdi. XIX. yüzyıla gelindiğinde Şattülcerîd'de İbâzîliğin tamamen kaybolduğu bilinmekte, dolayısıyla bu kabilenin Sünnîleşerek Araplaştığı anlaşılmaktadır. Günümüzde kendilerini Arap olarak nitelendiren ve sadece Arapça konuşan Nefzâveliler, XIX. yüzyılın sonlarından itibaren bölgede artezyen kuyularının açılmasıyla tamamen yerleşik hayata geçmiş ve hurma üretimi üzerinde yoğunlaşmıştır.

Ortaçağ İslâm coğrafyacıları bu kabile mensuplarının Cerîd bölgesinin

dışında Kostantîne ve Trablusgarp yakınlarındaki Câdû şehrinde bulunduklarını yazmaktadır. Cerîd bölgesinde ise Nefzâve'ye ait günümüze ulaşmayan şehirler kaydedilmiştir. Meselâ Kafsa ile Kābis arasında etrafı surlarla çevrili, altı kapılı, içerisinde cami, çarşı, hamam ve su kanallarının bulunduğu Nefzâve şehrinden bahsedilmektedir. Bunun dışında Nefzâve kabilesinin yaşadığı şehirler arasında Sübeytıla, Sûmâte ve Turre de bulunmaktadır. Nefzâve'nin önemli merkezlerinden Turre şehri 602'de (1205) Benî Gāniye isyanı sırasında Yahyâ b. Gāniye tarafından tahrip edilmiştir.

Nefzâve kabilesine mensup dikkate değer kişiler arasında Endülüslü fakih ve edip Münzir b. Saîd el-Bellûtî, mutasavvıf Ebû Ya'kūb el-Berâdisî, Abdullah b. Muhammed el-Kâtib, kelâmcı ve felsefeci Ebû Ya'kūb Yûsuf et-Turrî ile şair ve hattat Ebû Bekir b. Feth el-Gumârî en-Nefzâvî sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülhakem, Fütûḥu İfrîḳıyye ve'l-Endelüs, Cezayir 1948, s. 42, 138; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 93-94; el-İstibṣâr fî ʿacâʾibi'l-emṣâr (nşr. Sa'd Zağlûl Abdülhamîd), Dârülbeyzâ 1985,

s. 144-145, 157-158; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 296-297; Tîcânî, Riḥletü't-Tîcânî (nşr. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb), Tunus 1377/1958, s. 142, 147, 153-160; eẕ-Ẕâḫiretü's-seniyye (nşr. İbn Ebû Şeneb), Cezayir 1339/1920, s. 10-11; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 110-114, 224-225, 227, 230-234; Hasan el-Vezzân, Description de l'Afrique (ed. Ch. Schefer), Paris 1898, III, 261-263; G. Ostrogorsky, Histoire de l'état byzantine, Paris 1956, s. 148-149; H. R. Idris, La Berbérie orientale sous les zirides Xe-XIIe siècles, Paris 1962, bk. İndeks; Ethem Ruhi Fığlalı, İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1983, s. 99-106; a.mlf., "İbâzıyye", DİA, XIX, 256-261; J. Despois, "Djarid", EI² (İng.), II, 462; Ch. Pellat, "Nafzāwa", a.e., VII, 896-897.

İbrâhim Harekât

NEHA‘ (Benî Neha‘)

(بنو نخع)

Kahtânîler’e mensup bir Arap kabilesi.

Mezhic’in kollarından olan kabilenin adını aldığı ve Cesr de denilen Neha‘ın Kahtân’a kadar uzanan nesep zinciri Amr b. Ule b. Celd b. Mezhic b. Üded b. Zeyd b. Yeşcüb b. Arîb b. Zeyd b. Kehlân b. Sebe’ b. Yeşcüb b. Ya‘rub b. Kahtân şeklindedir. Altı oğlu olan Neha‘ın nesli bunlardan Avf ve Mâlik vasıtasıyla devam etmiştir. En önemli kolları arasında Cezîme, Vehbîl, Hârise, Cesr, Kays ve Sühbân’ın bulunduğu kabilenin başlıca yerleşim alanı Ebyen muhafazasının kuzeyindeki Levder ile güneydeki Şakra şehirleri arasında yer alan ve günümüzde Nah‘an Vadisi adıyla bilinen bölgedir.

Benî Neha‘ ve bazı kollarının İslâmiyet’e girişiyle ilgili olarak kaynaklarda çeşitli bilgiler bulunmaktadır. Nehaoğulları’nın muhtemelen Mekke’nin fethinden önce Ertât ve Cüheyş adlı iki kişiyi Medine’ye gönderdiği ve bunların Müslümanlığı benimseyerek Resûl-i Ekrem’e kabileleri adına biat ettikleri bilinmektedir (İbn Sa’d, I, 346; Fayda, s. 100-101). Bu iki şahsın davranışını ve konuşmalarını beğenen Hz. Peygamber onlara ve kabilelerine dua etmiş ve Ertât’a kavimleri adına sancak bağlamış, Ertât bu sancakla Mekke’nin fethine ve Kādisiye Savaşı’na katılmıştır. Neha‘lılar, 11. yılın Muharrem ayının ortasında (Nisan 632 ortaları) Medine’ye Zürâre b. Amr (Kays) başkanlığında aralarında Ertât ile Cüheyş’in de yer aldığı 200 kişilik bir heyet göndermiştir. Daha önce Yemen’de Muâz b. Cebel’e biat eden ve Medine’ye gelmiş son heyet olan bu grup, Remle bint Hâris’in evinde misafir kaldıktan sonra Resûl-i Ekrem’in huzuruna çıkarak kabilelerinin İslâmiyet’i kabul ettiğini ona da bildirmişlerdi (İbn Sa‘d, I, 346).

İrtidad hareketleri içerisinde Yemen’deki bazı kabileler gibi yoğun biçimde yer almayan Neha‘lılar, Hz. Ebû Bekir tarafından ridde olaylarını bastırmak amacıyla gönderilen birliklere katılmış, daha sonra da ilk fetihlerde ve İslâmiyet’in yayılmasında önemli rol oynamışlardır. Neha‘lılar, Kādisiye

Savaşı ile Yermük Savaşı'na kadınlarıyla birlikte iştirak etmişlerdir. Benî Neha', ilk kuruluş yıllarından itibaren Kûfe ve Basra'da kendilerine ayrılan mahallelere yerleşerek bu şehirlerde Yemenliler'in önemli bir güç haline gelmesine katkıda bulunmuşlardır. Hz. Osman'ı hedef alan muhalefet hareketlerinin içinde çok sayıda Neha'lı bulunuyordu, halifenin evini kuşatan Kûfeliler'in liderliğini de Eşter en-Nehaî üstlenmişti. Neha'lılar, Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra Hz. Ali taraftarı bir siyaset izleyerek Cemel ve Sıffîn savaşlarında onun yanında yer almışlar, Nehrevan'da da Hâricîler'e karşı savaşmışlardır. Neha' kabilesi, Emevîler'in iktidara gelmesinin ardından yine Hz. Ali ve Ehl-i beyt taraftarı bir siyaset izlemeyi sürdürmüşse de bu kabileden Sinân b. Enes, Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinde baş rolü oynamıştır.

Hz. Ali'nin sadık taraftarı olan ünlü cengâver Eşter (Mâlik) b. Hâris, oğlu İbrâhim b. Eşter, Basra ve Kûfe kadısı muhaddis Haccâc b. Ertât, Hz. Ali'ye yakınlığı ile tanınan âbid Kümeyl b. Ziyâd, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Bağdat ve Kûfe kadısı Hafs b. Gıyâs, ünlü fakihler arasında yer alan Alkame b. Kays, Esved b. Yezîd, İbrâhim b. Yezîd ve Kadı Şerîk b. Abdullah, Neha' kabilesine mensup meşhur şahsiyetlerin önde gelenleridir. Kabilenin bazı kolları anavatanları Arabistan'da kalmaya devam etmiş ve çeşitli dönemlerde bölgede siyasî ve askerî bakımdan etkin rol oynamıştır. Nehaoğulları, günümüzde önemli kollarından Âl-i Mukaffa' başta olmak üzere Yemen Arap Cumhuriyeti'nde yaşamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 346; V, 531-532; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), I, 344; Müberred, Nesebü ʿ Adnân ve Ḳaḥṭân (nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1354/1936, s. 19, 20; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 406, 408; III, 66, 240, 327; V, 262-263, 304; VI, 86; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 397, 403-406; İbn Hazm, Cemhere, s. 414-416; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 473-476; Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim el-Kurtubî, et-Taʿrîf fi'l-ensâb ve't-tenvîh li-ẕevi'l-aḥsâb (nşr. Sa'd Abdülmaksûd Zalâm), Kahire 1990, s. 204-207; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 377, 480; III, 476; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb (nşr.

İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1991, s. 76-77; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan’a Yayılışı, Ankara 1982, s. 100-101, 118; M. Mahfuz Söylemez, Bedevîlikten Hadârîliğe Kûfe, Ankara 2001, s. 117-121; İbrâhim Ahmed el-Makhafî, Muʿcemü’l-büldân ve’l-ķabâʾili’l-Yemeniyye, San‘a 1422/2002, II, 1728.

İbrahim Sarıçam

NEHAÎ

(النخعي)

Ebû İmrân İbrâhîm b. Yezîd b. Esved en-Nehaî el-Kûfî (ö. 96/714)

Muhaddis ve fakih, tâbiî.

46 (666) yılında Kûfe'de dünyaya geldi. 38 (658) veya 50 (670) yılında doğduğu da rivayet edilmiştir. Aslen, Yemen'deki Mezhic kabilesinin büyük bir kolu olup İslâmî dönemde Kûfe'ye yerleşen Nehâ'ya mensuptur. Bu kabilenin âzatlı kölesi olduğuna dair rivayet (İbn Kuteybe, s. 463; Ebû Hayseme, II, 104-106) kaynakların çoğunun verdiği bilgilere uymamaktadır. Babası hadis râvisi olan Nehaî'nin annesi Müleyke, Yezîd b. Kays en-Nehaî'nin kızıdır. İbn Hibbân diğer kaynaklardan farklı olarak Müleyke'nin Alkame b. Kays'ın kız kardeşi ve Esved b. Yezîd'in halası olduğunu kaydeder.

Muhaddis ve fakihlerin yetiştiği aile çevresinde öğrenim gören Nehaî babasından, annesinin amcası Alkame b. Kays, dayıları Esved b. Yezîd ve Abdurrahman b. Yezîd ile Kādî Şüreyh, Mesrûk b. Ecda', Abîde es-Selmânî, İbrâhim et-Teymî, İkrime el-Berberî, Süveyd b. Gafele, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Hemmâm b. Hâris en-Nehaî gibi tâbiînin büyüklerinden rivayette bulundu. Nehaî'nin tâbiînden olduğu kabul edilmekle birlikte sahâbeden hadis dinleyip dinlemediği hususu tartışmalıdır. Berâ b. Âzib, Abdullah b. Ebû Evfâ, Ebû Cühayfe, Amr b. Hureys gibi onun döneminde Kûfe'de bulunan sahâbîleri görmüş olmalıdır, ancak hiçbirinden hadis rivayet etmediği ileri sürülmektedir. 1500 sahâbînin yerleştiği Kûfe'de Nehaî'nin hiçbirinden faydalanmadığı düşünülemezse de hadis ilmi ölçülerine göre hadis dinlediğinin tesbit edilemediği anlaşılmaktadır. Kaynaklarda umumiyetle belirtildiğine göre henüz ergenlik yaşına girmeden Alkame ve Esved ile birlikte hacca gittiğinde Hz. Âişe'nin meclisinde bulunmuş, fakat ondan doğrudan hadis rivayet etmemiştir. Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce'nin Sünen'lerinde Hz. Âişe'den rivayeti yer alsa da Nehaî'yi tâbiînden sayan hadisçiler bile bu

rivayeti muttasıl saymamaktadır, çünkü onlara göre Nehaî tâbiînin büyüklerinden değildir. Bu bakımdan Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitâbü'l-Âs̱âr'larında Hz. Ali, Ömer, İbn Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit ve Hz. Âişe'den yaptığı rivayetlerin mürsel olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hibbân onun Mugīre b. Şu'be ve Enes b. Mâlik'ten hadis dinlediğini söylerse de yaşı itibariyle Mugīre'ye yetişmiş olması mümkün değildir. Nehaî'den Ebû İshak es-Sebîî, Simâk b. Harb, Hakem b. Uteybe, A'meş, Abdullah b. Avn, Hammâd b. Ebû Süleyman, İbnü'l-Mu'temir, Mugīre b. Miksem ed-Dabbî, Hâris b. Yezîd el-Uklî gibi şahsiyetler rivayette bulundu.

Irak'ta siyasî istikrarsızlığın hâkim olduğu ve Kûfe'nin sık sık muhalif gruplar arasında el değiştirdiği bir dönemde yaşayan Nehaî, resmî görevliler tarafından izlendiğini bildiği halde bir köşeye çekilip insanların arzu ettikleri görüşleri kendisine nisbet etmelerinden daha iyi olduğunu belirterek şehrin ulucamisinde ders vermeyi sürdürdü. Kûfe'yi ele geçiren Muhtâr es-Sekafî zamanında kendisine yapılan görev teklifini hastalık bahanesiyle kabul etmedi; ancak Irak Valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin kumandanı Mühelleb b. Ebû Sufre'nin Ezârika ile yaptığı savaşa katılmaya mecbur edildi. Cuma namazına gittiğinde aslında öğleyi evinde kıldığı halde takıyye icabı camiye geldiğini söylemesi, Haccâc'a lânet okuması, Hâricîler'in itaate davet edilmesine Haccâc'a itaat olarak baktığı için karşı çıkması ve İbnü'l-Eş'as ayaklanmasında Iraklı âlimlerle birlikte onun yanında yer alması (Ya'kūbî, II, 278) Nehaî'nin Emevîler'le arasının iyi olmadığını göstermektedir. Nitekim Kûfe'nin tekrar Emevîler'in eline geçmesi üzerine bu tavrı sebebiyle sıkıntılı günler yaşadı, Haccâc tarafından yakalanması için emir verildi. Ancak onu yakalamaya gelen kişiye dostu İbrâhim et-Teymî'nin kendisinin İbrâhim en-Nehaî olduğunu söylemesi üzerine kurtuldu, Teymî ise tutuklanarak hapse atıldı. Hayatının bir döneminde öğrencisi Ebû Ma'şer Ziyâd b. Küleyb et-Teymî'nin evinde saklandı, daha sonra Haccâc tarafından Şa'bî ile birlikte affedildi. Bazı kaynaklarda Nehaî'nin İbnü'l-Eş'as ayaklanmasında onun yanında yer almadığı, Zâviye ve Deyrülcemâcim'de yapılan savaşlar sırasında evinde bulunduğu (İbn Sa'd, VI, 282; Fesevî, I, 237; Zehebî, IV, 526), bu savaşı tasvip etmediği (İbn Sa'd, VI, 278) ve bu ayaklanmada Kûfe'de Hayseme b. Abdurrahman el-Cu'fî ile kendisinin kurtulduğu (İclî, s. 431) kaydedilmektedir. Fakat İbnü'l-Eş'as isyanında Haccâc'a verdiği destek sebebiyle Horasan valiliğine tayin edilen Emevî kumandanı Kuteybe b.

Müslim'in maiyetindeki bir dostuna, kumandanının arkasında namaz kılmamasını tavsiye etmesi, Haccâc'ın ölümü üzerine şükür secdesinde bulunup sevinç göz yaşları dökmesi ve saklanmakta olduğu için vefatı sırasında yedi veya dokuz kişilik bir cemaat tarafından gizlice kılınan cenaze namazının ardından defnedilmesi ömrünün sonlarına kadar Emevî yönetimiyle ilişkilerinin iyi gitmediğini göstermektedir. 95 (714) yılı sonlarında Kûfe'de öldüğüne dair bir rivayet nakledilmekle birlikte Haccâc'dan (ö. Şevval 95 / Haziran-Temmuz 714) dört beş ay sonra vefat ettiğine dair kendi kızından gelen bir rivayetle öğrencisi Hammâd'ın Haccâc'ın ölümünü kendisine müjdelediği haberi dikkate alındığında 96 yılı başlarında (Eylül-Ekim 714) vefat ettiğine dair bilgi daha doğru görünmektedir (İbn Sa'd, VI, 284).

Kûfe'nin fikrî bakımdan oldukça hareketli bir döneminde yaşayan Nehaî, Kur'an ve Sünnet'te açıkça yer almayan yeni fikirler ileri sürenlerin sadece kendi görüşlerinin hak, diğerlerinin bâtıl olduğunu söylemelerinden yakınmış, cemaatle birlikte olmayı ve dine aykırı görüş sahipleriyle beraber bulunmamayı tavsiye etmiş, ehl-i kıbleden olanlarla savaşmayı helâl görmemiş, bid'atçıların aleyhine konuşmanın gıybet sayılmayacağını belirtmiştir. Kendi döneminde zuhur eden ircâ anlayışını bid'at sayar ve bunu savunan Mürcie Hakkında ağır sözler sarfeder, onların bu ümmete Hâricîler'in aşırı kolu Ezârika'dan daha zararlı olduğunu söylerdi. Hz. Ali'yi Hz. Ebû Bekir ve Ömer'den üstün saymamakla birlikte onu Hz. Osman'dan daha çok sevdiğini söyler, ancak Osman aleyhine konuşulmasına şiddetle karşı çıkardı. Sıffîn'de Hz. Ali safında yer alan Alkame'yi de Esved'den üstün tutardı. İbn Kuteybe, muhtemelen bu anlayışından ve Emevîler'e karşı tutumundan dolayı Nehaî'yi Şîa'dan saymış (el-Maʿârif, s. 624), Ebû Ca'fer et-Tûsî de onu Hz. Ali'den rivayette bulunanlarla Ali b. Hüseyin'in öğrencileri içinde zikretmiştir. Ancak İbn Kuteybe'nin Şîa'yı Râfıza'dan ayrı olarak ele alması ve Şîa'dan saydığı A'meş, İbnü'l-Mu'temir, Şu'be b. Haccâc, Ma'mer b. Râşid, Süfyân es-Sevrî, Vekî' b. Cerrâh, Abdürrezzâk es-San'ânî gibi kişilerin ehl-i hadîsin ileri gelenleri arasında yer aldığı dikkate alınırsa Şîa'dan kastının Hz. Ali'nin Hz. Osman'dan üstünlüğünü veya Muâviye ile savaşında onun haklılığını kabul edenler olduğu anlaşılır. Öte yandan Nehaî'nin 38 (658) yılında doğduğu rivayeti esas alınsa bile Hz. Ali'nin vefatında iki yaşında olacağı için ondan rivayette bulunması mümkün değildir. Ayrıca mest

üzerine meshetmeyi kabul etmeyen kimsenin Hz. Peygamber'in sünnetinden yüz çevirmiş sayılacağını söylemesi bu konudaki Şîa anlayışına ters düşmektedir. Râvilerden biri Hakkında, "Şiî olmakla itham edilirdi" demesi de kendisinin bu düşünceyi benimsemediğinin bir başka delilidir.

Nehaî, hadis rivayetinde sika ve fıkıh alanında otorite olduğu konusunda icmâ bulunan nâdir şahsiyetlerden biridir. Vefatında Şa'bî Basra, Kûfe, Hicaz ve Şam'da Hasan-ı Basrî ve İbn Sîrîn dahil geride kendisinden daha âlim birini bırakmadığını söylemiştir. A'meş, Nehaî'nin hadis sarrafı olduğunu, arkadaşlarından duyduğu hadisleri ona arzettiğini ve rivayet ettiği hadisler Hakkında mutlaka onun önceden bilgi sahibi bulunduğunu, Ebû Zür'a Nehaî'nin müslümanların bayraktarlarından biri olduğunu, Ahmed b. Hanbel de zeki, hâfız ve sünnet bilgisine vâkıf bir âlim sayıldığını belirtmiştir. A'meş (yahut Mansûr) - İbrâhim - Alkame - İbn Mes'ûd senedi muhaddislerce en sahih kabul edilen isnadlardan biridir. Nehaî'nin rivayet ettiği hadislerden bir kısmı Kütüb-i Sitte'de yer almaktadır. Onun tâbiîn neslinin hadis alanında en tartışmalı konularından olan hadislerin yazıyla kayda geçirilmesi hususunda yazının güven duygusu vereceği endişesiyle olumsuz bakış açısını benimsediği, bu sebeple hadis yazmadığını söylediği ve aksini gösteren bir başka rivayet bulunmakla birlikte (Ebû Nuaym, IV, 225) hadis metinlerini yazan öğrencisi Hammâd'a karşı çıktığı rivayet edilmekte (Dârimî, "Muḳaddime", 42; İbn Sa'd, VI, 272), ancak daha sonra bu görüşünden vazgeçerek kendisinin de hadis yazdığı belirtilmektedir (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, s. 199). Hadis rivayetinde oldukça titiz davrandığı anlaşılan Nehaî doğrudan Hz. Peygamber'e nisbet ederek hadis nakletmenin mesuliyetinden kaçındığı için İbn Mes'ûd ve Alkame'nin görüşlerini nakletmeyi tercih ederdi. Bazı râvileri cerhetmekle beraber tâbiîn neslinde dürüstlük hâkim bulunduğundan müslümanların güvenilir kimseler olduğunu vurgular ve hadisleri çok defa mürsel şeklinde rivayet ederdi. İbn Mes'ûd'dan bir kişinin adını vererek rivayet ettiği hadisi sadece ondan, ad vermeden doğrudan İbn Mes'ûd'a nisbet ettiği rivayeti ise pek çok kimseden duyduğunu belirterek mürsel rivayetinin müsned rivayetinden

daha güçlü olduğuna işaret etmiş, birçok hadis imamı da onun mürsellerini sahih sayarken Beyhakī bunu sadece İbn Mes'ûd'dan yaptığı mürsellere

hasretmiştir. Yahyâ b. Maîn, Nehaî'nin mürsellerini Şa'bî'nin mürsellerine tercih ettiğini, Ahmed b. Hanbel de Nehaî'nin mürsellerinde bir sakınca bulunmadığını belirtmiştir. Nehaî, dinî hükümleri iyi kavrayan kimselerin hadisleri mânaları ile rivayet etmesinin câiz olduğunu, fakat hadis rivayet eden bazı kimselerin helâli harama çevirdiğini gördüğü için hadisleri ancak onların ne anlama geldiğini bilenlerden aldığını söylemiştir. Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği hadislerin bir kısmının kabul edilip bir kısmının reddedildiğini, bunlardan sadece cennet-cehennemi tasvir eden ve Kur'an'da zikredilen iyi davranışları yapmaya, yasaklanan kötü davranışlardan kaçınmaya teşvik eden hadislerin benimsendiğini söylemesi ise eleştirilere sebebiyet vermiştir. İclî bu sözün zındıklara ait olduğunu ve Nehaî'den sahih olarak nakledilmediğini ileri sürerse de sözün Hanefî usul eserlerinde kaydedilmesi bir yana Hanefîler'in ahkâm hadisleri konusunda râvinin fakih olması şartını aramalarında etkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır (Cessâs, III, 127; Debûsî, s. 180-181; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 341; krş. İbn Asâkir, LXVII, 359-361). Yine kendisinden rivayet edilen, Ebû Hüreyre hadislerinin çoğunun mensuh görüldüğü yolundaki sözlerini Zehebî, Ebû Hüreyre'nin Hayber fethi sırasında oldukça geç bir dönemde müslüman olması sebebiyle hadislerinin çoğunun nâsih olduğunu, aslında onun naklettiği hadisler arasında nâsih ve mensuhun çok az sayıda bulunduğunu söyleyerek eleştirmiştir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 528).

Daha on sekiz yaşında iken ders vermeye başlayan Nehaî kıraat, tefsir, hadis ve fıkıh alanlarında temayüz etmiştir. İslâmî literatürde İbrâhim veya Nehaî şeklinde mutlak olarak zikredilen tâbiîn dönemi âliminden o anlaşılır. Çocukluğunda öğrenim görürken Zeyd b. Sâbit ve İbn Mes'ûd kıraatlerini birlikte öğrenmişti. Kıraat ilmini Alkame b. Kays ve Esved b. Yezîd'den arz usulüyle okumuş, kendisinden de A'meş ve Talha b. Musarrif kıraat öğrenmiştir. Nehaî'nin Arapça'ya hâkim olmadığı için gramere uygun konuşamadığı ve kıraat imamlarından Âsım b. Behdele'nin onun dürüst bir kimse olmakla birlikte kıraat konusunda iyi olmadığını söylediği kaydedilmektedir (Ahmed b. Hanbel, I, 133, 333). Hocalarının korktukları için Kur'an'ı tefsir etmek istemediklerini söylediği nakledilmekle birlikte Nehaî'nin âyetlerle ilgili bir kısım yorum ve açıklamalarına başta Taberî tefsiri olmak üzere İbn Kesîr ve Süyûtî'nin rivayet tefsirlerinde yer verilmektedir (bazı yorumları için bk. Ebû Nuaym, IV, 231-232).

Otuz üç yaşında fetva vermeye başlayan Nehaî'yi ilk takdir edenlerden biri Kûfe'de dönemin en büyük âlimi kabul edilen Saîd b. Cübeyr'dir. Onun kendisine bir fetva sorulduğunda, "Aranızda İbrâhim bulunduğu halde bana mı fetva soruyorsunuz?" dediği rivayet edilir. Mahallî fıkıh ekollerinin oluştuğu dönemde Kûfe'de Nehaî ehl-i re'yin ve Şa'bî ehl-i hadîsin temsilcisi olarak fetva veriyordu. Nehaî, Irak ehl-i re'y ekolünün kurucularından olması dolayısıyla "fakīhü'l-Irâk" diye de bilinir. Şa'bî onu İslâm dünyasının en fakih insanı diye niteler ve Saîd b. Cübeyr'i kendisinden üstün saymasına şaşırdığını belirtir. Bazı rivayetlerde Nehaî'nin ömrünün sonlarında veya ölümünden sonra otorite haline geldiği ifade edilmektedir. Bir rivayete göre Nehaî'den önce Deyrülcemâcim hadisesine kadar (82/701) Kûfe'de fetva verme makamında yalnızca Saîd b. Cübeyr bulunmaktaydı. Nitekim Ya'kūbî de ona Abdülmelik b. Mervân dönemi değil Velîd b. Abdülmelik dönemi fukahası arasında yer verir. Ebû İshak eş-Şeybânî, Kûfe'den Horasan'a gittiği sırada İbrâhim'in adı anılmayan bir kişi iken iki yıl sonra döndüğünde fetva vermiş, hadis rivayet etmiş olarak vefat eden biri olduğunu, İbn Şübrüme onun vefatından sonra merci haline geldiğini, Şa'bî de ölüsünün dirisinden daha fakih olduğunu söylemiştir. Bu rivayetlerin doğru kabul edilmesi halinde Nehaî'nin dönemin âlimlerinin yaptığı gibi bir mescidin sütunu altına oturup ders vermemesi, ders verdiği kişilerin dört beş civarında olması, ayrıca orta yaşlı bir âlim olarak vefat ettiği ve hayatının son zamanlarını Haccâc'dan gizlenerek geçirdiği dikkate alındığında Yaşarken hak ettiği üne kavuşamadığı söylenebilir. Nitekim fıkhî görüşlerinin umumiyetle öğrencisi Hammâd tarafından rivayet edilmesi bunun bir delili olarak zikredilebilir.

Bizzat kendi ifadesine göre Nehaî, Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'un talebelerine yetişmiş olduğu halde Hz. Ali'nin talebelerine güvenmediği için İbn Mes'ûd'un talebelerinden ilim öğrenmiştir. Bununla birlikte Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin Kitâbü'l-Âs̱âr'larında az da olsa Nehaî aracılığı ile Hz. Ali'den gelen rivayetlere yer verilmiştir. İbn Mes'ûd'un kıraatini benimseyen ve onun görüşleriyle fetva veren altı büyük öğrencisi bulunduğunu ifade ederek adlarını Alkame, Esved, Mesrûk, Abîde es-Selmânî, Hâris b. Kays ve Amr b. Şürahbîl olarak sıralayan Nehaî fıkhı bunların ilk dördünden, özellikle Alkame b. Kays'tan öğrenmiştir. İbnü'l-Medînî tarafından çağdaşı Şa'bî ile birlikte onları en iyi tanıyan, usul ve görüşlerini en iyi bilen Kûfeliler olarak gösterilmiştir. Şa'bî'nin Hz. Ali'den, ehl-i Medîne'den ve

daha başkalarından görüş almasına mukabil Nehaî sadece hocalarının görüşlerini benimserdi. Şa‘bî rivayet bilgisi bakımından, Nehaî ise fıkıh nosyonu açısından üstündü. Bu sebeple Ebü’d-Duhâ Müslim b. Sabîh el-Hemdânî ile birlikte üçü mescidde toplanıp müzakerede bulunurken kendilerine Hakkında rivayet olmayan bir fetva sorulduğunda kıyas yapma işini Nehaî’ye bırakırlardı. Fıkhî görüş ve yaklaşımlarında sahâbe görüşüne büyük önem veren ve sahâbeye muhalefeti hoş karşılamayan Nehaî, sahâbe dönemine yetiştikleri için sahâbe icmâının oluşmasında görüşleri dikkate alınan tâbiîn ulemâsı arasında sayılmaktadır. Nehaî fıkhın sadece teorik yönüyle ilgilenmemiş, aynı zamanda Kādî Şüreyh’in yanında bir müddet mübâşir olarak görev yapmak suretiyle hukuk pratiğini de geliştirmiş, Kādî Şüreyh’in hukukî ictihadları ile mahkeme kararlarının sonraki nesillere aktarılmasında önemli rol oynamıştır.

İbrâhim en-Nehaî, fıkhî istidlâllerinde re’ye ve onun daha özel bir şekli olan kıyasa önemli derecede yer veren Irak ekolünün baş otoritesidir. Kaynaklarda ona atfen zikredilen hükümler daha çok re’y ve kıyasa dayanır. Ancak Nehaî, sisteminde re’ye yer verdiği kadar rivayete de yer verir; re’yin rivayetsiz, rivayetin de re’ysiz olamayacağını söylerdi. Fakat rivayetler konusunda şüpheci ve seçicidir, kriterlere uygun olanları alır, uymayanları terkederdi. Bu bakımdan onun re’y ve kıyasa karşı olduğu, re’y taraftarlarını sünnet taraftarlarının düşmanı diye nitelediği ve A‘meş’in İbrâhim’in herhangi bir şey Hakkında re’yini söylediğini duymadığını ifade ettiği şeklindeki rivayetler doğru ise bunlardan naslara dayanmayan şahsî fikirler anlaşılmalıdır.

Nehaî’nin fıkhî görüşleri büyük ölçüde Hammâd’a dayalı olarak Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin Kitâbü’l-Âs̱âr’larında, Sahnûn’un el-Müdevvene’sinde geniş biçimde aktarıldığı gibi Abdürrezzâk es-San‘ânî ve Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe’nin el-Muṣannef’lerinde, Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inin bab başlıklarında, Dârimî’nin es-Sünen’inde ve

fukaha ihtilâflarına yer veren eserlerde (meselâ bk. İbn Abdülber, el-İstiẕkâr, XXX, 42) kaydedilmiştir. Ebû Yûsuf ve Şeybânî, Kitâbü’l-Âs̱âr’larında Nehaî’nin görüşlerine diğer tâbiîn âlimleriyle mukayese edilemeyecek ölçüde geniş yer verirler. Ayrıca bu eserlerde mevcut hadislerle tâbiîn ve sahâbeye nisbet edilen rivayetlerin önemli bir kısmı da

İbrâhim aracılığı ile nakledilmiştir (bu rivayetlerin sayısal dökümü için bk. Schacht, s. 33). Modern dönemde Muhammed Revvâs Kal‘acî, Mevsûʿatü fıḳhi İbrâhîm en-Neḫaʿî adıyla iki ciltlik bir çalışma yaparak (Kahire 1979; Beyrut 1986) Nehaî'nin fıkhî görüşlerini derleyip değerlendirmiştir. Yazılı İslâmî literatürün ortaya çıkışından önceki döneme ait rivayetleri aksi ispat edilmedikçe genellikle hayal ürünü sayan Joseph Schacht'ın Nehaî'ye atfedilen fıkhî görüşlerin büyük kısmının Hammâd dönemine ait olduğunu söylemesi, Hammâd gibi saygın bir âlimin fıkhî açıdan değerli sayılan bu görüşleri kendisine nisbet etme yerine hocasına nisbet etmiş olduğu anlamına gelir ki bu iddia temelsiz ve her açıdan tutarsızdır.

Irak ehl-i re'y mektebinin teşekkülünde merkezî bir rol oynayan Nehaî, Kûfe'de özellikle İbn Mes‘ûd'un etrafında başlayıp gelişen fıkhî hareketin kendi dönemine kadar süren birikimini özümseyerek fıkıh alanındaki görüş ve faaliyetleriyle öğrencisi Hammâd üzerinden daha sonra Ebû Hanîfe ekseninde teşekkül edecek olan Hanefî mezhebinin görüşlerine de kaynaklık etmiştir. Bu bakımdan İbn Abdülberr'in, Ebû Hanîfe'ye ait pek çok re'y ve kıyasın İbn Mes‘ûd'un öğrencileri ve Nehaî tarafından paylaşıldığını söylemesi bir vâkıanın tesbitidir. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî de Nehaî'nin görüşlerini zikreden eserlere atıfla yapılacak bir karşılaştırmanın Ebû Hanîfe'nin nâdir haller dışında onun görüşleri dışına çıkmadığı sonucuna götüreceğini ileri sürmüştür (Ḥüccetullâhi'l-bâliġa, I, 419). Ancak Ebû Hanîfe'nin, içinde yetiştiği Kûfe ekolünün usulünü benimsediği ve pek çok konuda onlarla aynı düşündüğü inkâr edilemezse de bu ekolün usul ve ictihadlarını geliştirdiğini kabul etmek gerekir (Dihlevî'nin tezinin eleştirisi için bk. M. Ebû Zehre, s. 227-232; ayrıca bk. EBÛ HANÎFE).

Küçükken geçirdiği bir rahatsızlık yüzünden bir gözü görmeyen Nehaî zayıf yapılı idi. Zengin olmadığı halde kılık kıyafetinden zengin sanılırdı. Hiç kimseyle dinî konularda tartışmaya girmez, kendisine fetva sorulmasından hoşlanmaz, sorulmadan ve zorunlu kalmadan fetva vermezdi. Fetvalarında helâl ve haram kelimelerini kullanmaktan kaçınır, “Mekruh sayarlardı” ya da “Müstehap görürlerdi” ifadelerini kullanırdı. Ders esnasında insanların arasına oturur, mescidde bir direğin yanına oturup ders vermesi için ısrar edildiği halde şöhretten kaçındığı için bu isteği geri çevirirdi. İbadete düşkün sâlih bir kimse olan Nehaî ihtiyacı olduğu halde zekât kabul etmez,

devletin yaptığı yardımlarla ve tarla kiralayıp ziraat yapmakla geçinirdi. Ancak idarecilerin hediyesini kabul eder ve bazan da kendilerinden isterdi. Bid'atlara karşı duyarlı olan Nehaî, Câhiliye döneminde olduğu gibi cenazesinde ateş yakılmamasını ve kendisi için bir lahit yapılmasını vasiyet etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, "Muḳaddime", 19, 21, 22, 38, 42, 45, 46, ayrıca bk. tür.yer.; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Kitâbü'l-Âs̱âr, Karaçi 1987, s. 195, 199; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 88, 91, 250, 270-285, 330; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 15-18; Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, et-Târîḫu'l-kebîr (nşr. Salâh b. Fethî Helel), Kahire 1424/2004, I, 315; II, 94, 104-106, 122, 345, 379; III, 73, 80-93, 99, 108, 124; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), I, 133, 333, 428 (indeks); II, 77; Ali b. Medînî, el-ʿİlel (Kal'acî), s. 46-47, 52, 75, 89; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, I, 333-334, 449; İclî, es̱-S̱iḳāt, s. 56-57, 68, 103, 104, 126, 131-132, 145-146, 164, 173, 182, 203, 222, 325, 340-341, 431, 437, 514, 517; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 107, 432, 463-464, 474, 587, 588, 624; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, I, 222, 237, 713; II, 100-101, 368, 603-610, 640, 644-645, 792-793; III, 14-15, 117, 216-217, 232; IV, 12 (indeks); Ya'kūbî, Târîḫ, II, 278-279, 292; Vekî', Aḫbârü'l-ḳuḍât, II, 277-285; III, 55-57, 63, 65, 72-73; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 17, 25-26, 144-145; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, I, 8-9; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, I, 198, 401; III, 108, 127, 147, 148, 150; IV, 68; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 180-182, 188, 194; Ebû Nuaym, Ḥilye, IV, 219-240; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1403/1983, VI, 107-108, 229; İbn Abdülber enNemerî, el-İstiẕkâr (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Kahire 1414/1993, XXX, 42 (indeks); a.mlf., Câmiʿu beyâni'l-ʿilm (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1388/1968, II, 82, 188-189; Hatîb el-Bağdâdî, el-Faḳīh ve'l-mütefaḳḳih (nşr. İsmâil el-Ensârî), Beyrut 1400/1980, I, 203, 204, 208; II, 189; Ebû Ca'fer et-Tûsî, er-Ricâl (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Necef 1381/1961, s. 35, 83; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 82; Şemsüleimme es-

Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 341, 355, 356, 361; II, 114; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LXVII, 359-361; Kādîhân, el-Fetâva’l-Ḫâniyye, Beyrut 1980, I, 181; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 25-26; Nevevî, Tehẕîb, I, 104-105; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 302-303, 520-529; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, I, 177-179; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1348, I, 214-215; II, 199; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi’l-bâliġa (nşr. M. Şerîf Sükker), Beyrut 1990, I, 419; J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1975, s. 32-33, 39, 60, 86-87, 105, 232-237; M. Ebû Zehre, Ebû Ḥanîfe, Kahire 1976, s. 227-232; Aʿyânü’ş-Şîʿa, II, 248-250; M. Revvâs Kal‘acî, Mevsûʿatü fıḳhi İbrâhîm en-Neḫaʿî: ʿAṣrüh ve ḥayâtüh, Beyrut 1986, tür.yer.; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 3; G. Lecomte, “al-Nakhaʿī, Ibrāhīm”, EI² (İng.), VII, 921-922.

Şükrü Özen

NEHCÜ’l-BELÂGA

(نهج البلاغة)

Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) tarafından derlenen ve Hz. Ali’ye nisbet edilen çeşitli metinlerden oluşmuş antoloji.

Müellif, derlediği eserin onu okuyup belleyenlere söz söyleme sanatı kapılarının açılacağı ve edebî yeteneklerini geliştireceği kanaatini taşıdığından kitabına “belâgat yolu, belâgat çığırı” anlamına gelen bu ismi vermiştir (İbn Ebü’l-Hadîd, I, 53-54). Eser hutbeler, hitabeler ve emirnâmeler, resmî ve özel mektuplar, vecîzeler ve öğütler olmak üzere üç bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde Allah Teâlâ’dan, Resûl-i Ekrem’den, Hz. Ali ve Ehl-i beyt’ten, dünya ve âhiretten, bazı içtimaî ve iktisadî meselelerle ilk üç halifeden ve Hz. Ali zamanına ait bazı tarihî olaylardan söz eden 242 hutbe yer alır. İkinci bölüm Hz. Ali’nin Cemel Savaşı’ndan önce, savaş sırasında ve savaştan sonra yazdığı, Muâviye’ye gönderdiği mektuplar, ayrıca idarî mektuplar, emirnâmeler, ahidnâmeler olmak üzere yetmiş sekiz (tekrarsız altmış üç) parçayı kapsar. Hz. Ali’nin vecizelerine ayrılan son bölümde ise 498 özdeyişe yer verilmiştir. Bunlar din, iman, Kur’an, ibadet, dünya ve âhiret, akıl ve bilgi, hakikat, adalet, insanlık ve savaş gibi konularla Hz. Peygamber, Ali ve Ehl-i beyt’e dair özdeyişlerdir. Bütünü itibariyle antolojide yer alan İslâm dininin iman, ibadet, ahlâk ve ahkâm konuları ile çeşitli içtimaî ve iktisadî meseleler, İslâm dininin insanî yaklaşımları, bazı savaşlarla tarihî olayların sebep ve sonuçları, insanın Allah’la ve diğer insanlarla olan münasebetleri ve siyaset gibi konularda bilgilendirici hususların ağırlığı farkedilmektedir. Hz. Ali’nin hilâfet konusunda kendisine haksızlık yapıldığını dile getiren (tazallüm) kısımların dışında cennet ve nimetleriyle tavus, yarasa, çekirge, karınca ve diğerlerinin ayrıntılı ve somut tasvirleri dikkat çekici niteliktedir. Eserde metinlerin çok farklı rivayetlerle nakledilmesi veya sehiv yüzünden lafız ve muhteva tekrarlarının bulunduğu görülmektedir (a.g.e., I, 53).

Ortaya çıkışından bugüne kadar eser çeşitli polemiklere konu olmuş, nakledilen sözlerin Hz. Ali’ye ait olamayacağı, derleyeni tarafından

uydurulup ona nisbet edildiği veya derleyenin esere kendisinden bazı kısımlar eklediği, derleyicinin Şerîf er-Radî değil küçük kardeşi Şerîf el-Murtazâ olduğu gibi hususlar tartışılagelmiştir. Kitabın en mükemmel şerhini ortaya koyan İbn Ebü'l-Hadîd ile eski ve yeni bütün Şîa âlimleri sözlerin Hz. Ali'ye, derlemenin Şerîf er-Radî'ye ait olduğunda birleşir. İbnü'l-Haşşâb, Radî'nin mensur eserlerinin hepsini tanıdığını, bu kitabın onun tarafından telif edilmesinin mümkün olmadığını (a.g.e., I, 204-205), çağdaş ediplerden Şekîb Arslan da kırk Radî bir araya gelse o hitabe ve mektuplardan birini bile telif edemeyeceğini belirtmek suretiyle bu görüşü teyit etmektedir. İbn Hallikân, "Radî ve kardeşi Murtazâ'nın böyle bir derleme yaptığı bilinmemektedir, onu derleyen de telif eden de aynı kişi olup eserini Hz. Ali'ye nisbet etmiştir" derken (Vefeyât, III, 113) Zehebî, özellikle "el-Ḫuṭbetü'ş-şıḳşıḳıyye"de bazı sahâbîleri lânetleyen ve şahsiyetlerini zedeleyen ifadelerin görüldüğünü, birçok yerde edebî üslûba aykırı kısımlar bulunduğunu söyleyerek fesahat ve belâgatıyla tanınan Hz. Ali'ye bu sözlerin nisbet edilemeyeceğini belirtmektedir (Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 124). Aynı iddiaları İbn Hacer (Lisânü'l-mîzân, IV, 223), Kâtib Çelebi (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1991) ve Carl Brockelmann (GAL, I, 511; Suppl., I, 704) gibi müellifler de dile getirmiştir. Ancak bu hutbe Radî'den önce Ahmed b. Muhammed el-Berkī, Abdülazîz el-Celûdî ve Ebü'l-Kāsım el-Belhî gibi müellifler tarafından da Hz. Ali'ye nisbet edilmiştir. İbnü'l-Haşşâb ile öğrencisi Musaddık b. Şebîb el-Vâsıtî, söz konusu hutbenin Radî'den 200 yıl önce yazılmış eserlerde de Hz. Ali'ye nisbetle kaydedildiğini ifade eder (İbn Ebü'l-Hadîd, I, 205-206; Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 543-544; Abdülfettâh M. el-Hulv, V [Riyad 1975], s. 203-204). Bu konuda olumsuz görüş beyan edenler derleyicinin Radî değil Şerîf el-Murtazâ olduğunu iddia ederken De Slan, eserin Bibliothèque Nationale'deki yazmasının (nr. 2423, vr. 2b) baş tarafında geçen "Murtazâ" ifadesiyle bu iddiayı kanıtlamaya çalışmıştır. Halbuki yazmada bu isim Hz. Ali'nin sıfatı olarak geçmektedir. Ayrıca bu nüshada müellif olarak Hz. Ali'nin, derleyici olarak da Radî'nin kısa biyografilerine yer verilmiştir. Eserin Doğu ve Batı kütüphanelerinde bulunan hemen bütün yazmalarında derleyici olarak Radî'nin ismi geçtiği gibi onun el-Mecâzâtü'n-nebeviyye (s. 39, 40, 67, 199, 251, 391), Ḥaḳāʾiḳu't-teʾvîl (V, 167), Telḫîṣü'l-beyân (s. 178) ve Ḫaṣâʾiṣü'l-eʾimme (s. 87) adlı eserlerinde Nehcü'l-belâğa'ya atıflar yapması kitabın Radî tarafından derlendiğini kanıtlamaktadır. Buna rağmen kitabın Subhî es-Sâlih neşriyle (Tahran 1395) Beyrut (1885) neşirlerinde

derleyici olarak Şerîf el-Murtazâ adı zikredilmiştir (antolojide yer alan sözlerin Hz. Ali'ye aidiyeti konusundaki iddialar ve bunlara verilmiş cevaplar için bk. Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 539-545; Abdülfettah M. el-Hulv, V [Riyad 1975], s. 197-224). Antolojide yer alan sözlerin büyük bir kısmının Hz. Ali'ye ait olduğunu söylemek gerekir. Özellikle onun zamanında cereyan eden hadiselere dair olanlar, ilim ve ahlâkî erdemler vb. konularda medih parçaları, valilerine ve devlet ricâline yazdığı mektuplar bu türdendir.

Şerîf er-Radî, eserin girişinde yararlandığı kaynaklardan söz etmemekle birlikte eserin içinde bazı kitaplardan nakiller yapmaktadır. Bunlar başta Cahiz'in el-Beyân ve't-tebyîn'i, Müberred'in el-Kâmil fi'l-luġa ve'l-edeb'i, Ya'kūbî'nin Târîẖ'i, Taberî'nin Târîẖu'l-ümem ve'l-mülûk'ü, İbn Abdürabbih'in el-ʿİḳdü'l-ferîd'i, Mes'ûdî'nin Mürûcü'ẕ-ẕeheb'i ve Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-Eġānî'si olmak üzere Saîd b. Yahyâ el-Ümevî'nin Kitâbü'l-Meġāzî'si, Vâkıdî'nin Kitâbü'l-Cemel'i, Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin el-Maḳāmât fî menâḳıbi emîri'l-müʾminîn'i ve diğer bazı metinlerdir. Ayrıca daha önce Hz. Ali'nin hitabe, mektup ve mev'izalarını derlemiş olan Zeyd b. Vehb el-Cühenî, Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed el-Fezârî, İbrâhim es-Sekûnî, İbnü'l-Kelbî, Sâlih b. Ebû Hammâd er-Râzî, Abdülazîz el-Celûdî, Ahmed b. Muhammed el-Berkī, Muhammed b. Îsâ el-Eş'arî, Muhammed b. Ahmed el-Cu'fî ve Medâinî'nin eserleriyle bazı tarih, siyer, megāzî ve ensâb kitapları gibi onun sözlerini aktaran kaynaklardan da yararlanıldığı muhakkaktır. Kâzım-ı Muhammedî ve Muhammedi Deştî'nin el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâẓi Nehci'l-belâġa adlı hacimli eserinde (Beyrut 1986) Nehcü'l-belâġa'da geçen kelimelerle ilgili sözlüğün yanı sıra onda yer alan hutbe, mektup ve hikmetli sözlerin kaynakları da ayrıntılı biçimde verilmiştir (s. 1377-1424). Nehcü'l-belâġa'nın kaynaklarına dair yapılan diğer çalışmalar arasında S. Waheed Akhtar'ın Early Shī'ite Imāmiyyah Thinkers'i (New Delhi 1988, s. 145-152), Muhammedi Deştî'nin Reviş-i Taḥḳīḳ der Esnâd u Medârik-i Nehcü'l-belâġa'sı (Kum 1368 hş./1989), Seyyid Muhammed Mehdî Ca'ferî'nin "Menâbiʿ u Meʾâẖiẕ-i Nehcü'l-belâġa" adlı makalesiyle (bk. bibl.) Âyetullah Hasanzâde-i Âmilî'nin "Esnâdü Nehci'l-belâġa ḳable'ş-Şerîf er-Raḍî" başlıklı makalesi (Mecelletü'l-ʿulûmi'l-insâniyye, II/1-2 [Tahran 1990], s. 5-12) sayılabilir.

Gerek muhteva gerekse üslûp açısından Arap dili ve edebiyatının çok

değerli parçalarını ihtiva eden Nehcü'l-belâġa asırlarca ilim ve edebiyat erbabının ilgisini çekmiş ve çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Eserin kaynakları araştırılmış, kelime, şahıs ve konularına göre sözlük ve indeksler hazırlanmış, diğer kaynaklardan ikmal çalışmaları yapılmıştır. Abdüzzehrâ el-Hüseynî'nin Meṣâdiru Nehci'l-belâġa ve esânîdühâ (Necef 1966), Muhammed Ali el-Hüseynî Abdülazîmî'nin et-Tekmile fî ʿumdeti mevâʿıẓi Nehci'l-belâġa (Necef 1912), İbn Ebü'l-Hadîd'in Tetimmetü Nehci'l-belâġa (M. Ebülfazl İbrâhim neşrinin sonunda yayımlanmıştır), Cemîl Sultân'ın Etude sur Nahj al-Balāġa (Paris 1940), Muhammed Bâkır Mahmûdî'nin Nehcü's-saʿâde fî müstedreki Nehci'l-belâġa (Necef 1385/1965) adlı eserleriyle Kâzım Muhammedî ve Muhammedi Deştî'nin adı geçen eseri, Ali Ensâriyân'ın ed-Delîl ʿalâ mevżûʿâti Nehci'l-belâġa (Tahran 1978), Muhammed Müfettih'in Ḥikmet-i İlâhî ve Nehcü'l-belâġa (Tahran 1360 hş./1981), Cevâdî Âmülî'nin Ḥikmet-i Naẓarî vü ʿAmelî der Nehcü'l-belâġa (Tahran 1362 hş./1983), Lutfullah Sâfî'nin İlâhiyyât der Nehcü'l-belâġa (Tahran 1361 hş./1982), Ali Hameneî'nin (Khamenei) Lessons from the Nahjul-balagha (Tahran 1984), Ali Miskînî'nin el-Hâdî ilâ mevżûʿâti Nehci'l-belâġa (Tahran 1363 hş./1985), Muhammed Mehdî Şemseddin'in Dirâsât fî Nehci'l-belâġa (Beyrut 1392/1972) ve Ḥareketü't-târîḫ ʿinde'l-İmâm ʿAlî: Dirâse fî Nehci'l-belâġa (Beyrut 1405/1985), Kāsım Habîb Câbir'in el-Felsefe ve'l-iʿtizâl fî Nehci'l-belâġa (Beyrut 1407/1987), İbrâhim es-Sâmerrâî'nin Maʿa Nehci'l-belâġa (Amman 1987), Muhammed el-Garavî'nin el-Ems̱âl ve'l-ḥikemü'l-müstaḫrece min Nehci'l-belâġa (Kum 1407/1987), Muhammed Hüseyin Meşâyih'in Naẓarât-ı Siyâsî der Nehcü'l-belâġa (Tahran 1366 hş./1987), Üveys Kerîm'in el-Muʿcemü'l-mevżûʿî li-Nehci'l-belâġa (Meşhed 1408), Kerîm Zamânî Ca'ferî'nin Ferheng-i Luġat-ı Nehcü'l-belâġa (Tahran 1367 hş./1988), Muhammed Mehdî'nin ʿİlmü'n-nefs fî Nehci'l-belâġa (Dımaşk 1990), Hasan Mekkî el-Huveylidî'nin Dürûs min Nehci'l-belâġa (Beyrut 1415/1995), Dârü't-teâruf li'l-Matbûât'ın (Beyrut)

hazırladığı Nehcü'l-belâġa ve el-muʿcemü'l-müfehres li-elfâẓihâ (kelimeler fihristi, s. 425-1624) isimli çalışmaları bunlardan bazılarıdır. İlk defa Tebriz'de taş baskısı yapılan eseri (1247) Muhammed b. Hasan el-Mersafî notlarla birlikte (Kahire 1925), Subhî es-Sâlih harekeli metin, açıklama notları, lugatçe ve yirmi çeşit indeksiyle (Beyrut 1387; Kum 1395) Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (I-III, Kahire, ts. [Matbaatü'l-

istikāme]) ve Sabrî İbrâhim es-Seyyid (Katar 1406/1986) neşretmiştir.

Hüseyin Cum‘a el-Âmilî Nehcü’l-belâġa’nın 210 kadar şerhi olduğunu ifade eder (Şürûḥu Nehci’l-belâġa, s. 35). İlki müellifin çağdaşı Ali b. Nâsır tarafından gerçekleştirilen şerhlerin en hacimlisi ve en mükemmeli İbn Ebü’l-Hadîd’in İslâm kültürü üzerine bir ansiklopedi niteliği taşıyan Şerḥu Nehci’l-belâġa adlı eseridir (Tebriz 1267, 1285; I-II, Tahran 1271, 1302; Bombay 1304; Meşhed 1310; I-II, Kahire 1290, 1327, 1328 [M. Nâil el-Mersafî’nin haşiyeleriyle], I-IV, 1329, 1330-1331; nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim, I-XX, Kahire 1378-1380, 1385-1387; nşr. Hasan Temîm, I-V, Beyrut 1963-1965, I-IV 1397/1976, 1403/1983). Yayımlanan diğer şerhlerden bazıları şunlardır: Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Meʿâricü Nehci’l-belâġa (nşr. Muhammed Takī Dânişpejûh, Kum 1409); Kutbüddin er-Râvendî, Minhâcü’l-berâʿa fî şerḥi Nehci’l-belâġa (nşr. Abdüllatîf Kûhkemeri, I-III, Kum 1406); İbn Meysem el-Bahrânî, Şerḥu Nehci’l-belâġa (Beyrut 1982); M. Cevâd Mağniye, Fî Ẓılâli Nehci’l-belâġa (I-IV, Beyrut 1972-1973); M. Takī et-Tüsterî, Behcü’ṣ-ṣıbâġa fî şerḥi Nehci’l-belâġa (nşr. Ahmed Bâketcî, Tahran 1409); Muhammed Bâkır el-Meclisî, Şerḥu Nehci’l-belâġa (I-III, Tahran 1408/1988, Biḥârü’l-envâr’dan alınarak Ali Ensâriyân tarafından düzenlenmiştir); Abdülbâkī-i Tebrîzî, Minhâcü’l-velâye fî Şerḥi Nehci’l-belâġa (I-II, Tahran 1378 hş./1999); Muhammed Abduh, Şerḥu Nehci’l-belâġa (I-IV, Beyrut 1412/1992). Câhiz, daha sonra Nehcü’l-belâġa’da yer alan Hz. Ali’ye ait özdeyişlerinden 100 tanesini seçerek Mi ʾe kelime adıyla şerhetmiş, eseri Âdil es-Safevî (Tahran 1304) ve Muhammed elEsterâbâdî Farsça’ya tercüme etmiştir.

Nehcü’l-belâġa’yı Ali Feyzülislâm (Şerḥu Nehci’l-belâga, I-II, Tahran 1947, Arapça metniyle birlikte); Dervîş Şâhîn (Nehcü’l-belâġa, Tahran 1350, 1352, 1353, 1395, 1396), M. Takī Ca‘ferî (Terceme vü Tefsîr-i Nehcü’l-belâġa, Tahran 1362/1983) ve Azîzullah Cüveynî (Kitâbü Nehci’l-belâġa, Tahran 1377) Farsça’ya; Seyyid Ali Rızâ (Nahjul Belāġa, I-III, Kum 1975-1980, seçmeler), Ali Nakī (Nahj-ul Balagha, Kum 1981) ve Askarî Jafary (Peak of Eloquence: Nahjul balagha, Bombay 1978, seçmeler) İngilizce’ye; Abdülbaki Gölpınarlı Türkçe’ye tercüme etmiştir (Nehcü’l-belâga, İstanbul 1972; Kum 1409/1989). Abdurrahman Mihálffy eseri Macarca’ya çevirmiş (Nahdzs al-balága, Budapest 1995), Ali Ebünnecâ da kısmî bir Fransızca tercümesini gerçekleştirmiştir (La voie de l’éloquence,

Beyrut 1986; Nehcü'l-belâġa şerhleri konusunda ayrıca bk. Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 544-545; Akhtar, s. 169-171; Abdülazîz et-Tabâtabâî, IX/2-3 [Kum 1414], s. 154-188).

BİBLİYOGRAFYA

Şerîf er-Radî, Nehcü'l-belâġa (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1387, neşredenin girişi, s. 7-31; a.e. (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1972, tercüme edenin önsözü, s. 5-19; a.e. (nşr. Muhammed Abduh), Beyrut 1412/1992, neşredenin girişi, I, 11-18; a.mlf., Ḥaḳāʾiḳu't-teʾvîl (nşr. Muhammed Rızâ), Necef 1936, V, 167; a.mlf., Ḫaṣâʾiṣü'l-eʾimme, Necef 1949, s. 87; a.mlf., Telḫîṣü'l-beyân, Bağdad 1955, s. 178; a.mlf., el-Mecâzâtü'n-nebeviyye (nşr. Tâhâ ez-Zeynî), Kahire 1967, s. 39, 40, 67, 199, 251, 391; İbn Ebü'l-Hadîd, Şerḥu Nehci'l-belâġa (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Beyrut 1385/1965, I, 48, 53-54, 204-206; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 3-12; Kemâleddin Meysem el-Bahrânî, Muḳaddimetü Şerḥi Nehci'l-belâġa (nşr. Abdülkādir Hüseyin), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, s. 5-13; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), III, 113; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 124; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, IV, 223; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1991; Ahmed Zekî Safvet, Cemheretü Resâʾili'l-ʿArab fî ʿuṣûri'l-ʿArabiyyeti'z-zâhire, Kahire 1937 → Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), I, 557-558 (indeks); a.mlf., Cemheretü ḫuṭabi'l-ʿArab fî ʿuṣûri'l-ʿArabiyyeti'z-zâhire, Kahire 1381/1962, I, 234, 436, 476 (indeks); Brockelmann, GAL, I, 511; Suppl., I, 704-706; Zekî Mübârek, ʿAbḳariyyetü'r-Raḍî, Kahire 1952, I, 203-217; Abdüzzehrâ el-Hüseynî, Meṣâdiru Nehci'l-belâġa, Necef 1966, I, 247-314; Hasan el-Emîn, Dâʾiretü'l-maʿârifi'l-İslâmiyyeti'ş-Şîʿiyye, Beyrut 1972-77, I, 68-123; XII, 355-363; Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 539-545; Hüseyin Cum'a el-Âmilî, Şürûḥu Nehci'l-belâġa, Beyrut 1983, s. 5-106; M. Mehdî Şemseddin, Ḥareketü't-târîḫ ʿinde'l-İmâm ʿAlî: Dirâse fî Nehci'l-belâġa, Beyrut 1405/1985, s. 7-12; S. Waheed Akhtar, Early Shī'ite Imāmiyyah Thinkers, New Delhi 1988, s. 144-174; Abdülfettâh M. el-Hulv, "Nehcü'l-belâġa beyne'l-İmâm ʿAlî ve'ş-Şerîf er-Raḍî", Mecelletü Külliyyeti'l-luġati'l-ʿArabiyye ve'l-ʿulûmi'l-ictimâʿiyye, V, Riyad 1975, s. 197-224; Abdülazîz et-Tabâtabâî, "Nehcü'l-belâġa ʿabre'l-ḳurûn", Türâs̱ünâ, IX/2-3, Kum 1414,

s. 154-188; Seyyid M. Mehdî Caʻferî, “Menâbiʿ u Meʾâḫiẕ-i Nehcü’l-belâġa”, Kitâbdârî, X, Tahran 1364 hş., s. 9-17; M. Djebli, “Encore à propos de l’authenticité du Nahj al-balagha”, St.I, LXXV (1992), s. 33-56; a.mlf., “Nahd̲j̲ al-Balāg̲h̲a”, EI^2 (Fr.), VII, 904-905; İbrâhim el-Ebyârî, “Şerḥu Neḥci’l-belâġa”, Tİ, II, 125-139.

İsmail Durmuş

NEHCÜ'l-FERÂDÎS

(نـهج الفراديس)

XIV. yüzyılda Hârizm Türkçesi'yle yazılan dinî-didaktik eser.

İslâmî Türk edebiyatında kırk hadisler arasında ele alınan Nehcü'l-ferâdîs daha çok öğüt ağırlıklı bir eserdir. Araştırmacıların çoğuna göre Kerderli Mahmûd b. Ali tarafından Hârizm'de yazılmıştır. Hayatı Hakkında bilgi bulunmayan müellifin tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimlere vâkıf olduğu eserinden anlaşılmaktadır. 759 (1358) yılından önce yazılan Nehcü'l-ferâdîs her biri on kısma (fasıl) ayrılan dört bölümden (bab) ibarettir. Birinci bölümde Hz. Muhammed'in hayatı anlatılmakta, ikinci bölümde dört halife, Ehl-i beyt ve dört büyük mezhep imamı Hakkında bilgi verilmektedir. Üçüncü bölümde iyi ameller, dördüncü bölümde kötü ameller ele alınmaktadır. Eserin ilk iki bölümünde konular siyer ağırlıklı olarak işlenmiştir; diğer bölümlerde ise kültür tarihi bakımından önem taşıyan ve devrin sosyal hayatını yansıtan unsurlar göze çarpmaktadır. Bir hadisle başlayan her kısımda önce hadisin Türkçe tercümesi, daha sonra İslâm âlimlerinin eserlerinden hadisin mahiyetine uygun hikâye ve menkıbeler anlatılmakta, zaman zaman başka hadis ve âyetlere de yer verilmektedir. Ayrıca bazı âlim, hükümdar ve mutasavvıfların hayatlarından örneklerle hikmetli sözler de aktarılmaktadır.

Temel amacı İslâmî emir ve yasakların öğretilmesi, dinî duyguların güçlendirilmesi olduğundan Nehcü'l-ferâdîs sanat gayesi gözetilmeden kaleme alınmış ve sade bir dil kullanılmıştır. Bundan dolayı eser daha yazarın sağlığında Türk dünyasının çeşitli merkezlerinde istinsah edilerek yayılmıştır. Nehcü'l-ferâdîs, Karahanlı Türkçesi'nden Çağatay Türkçesi'ne geçişte büyük önem taşıyan Hârizm Türkçesi'nin Kısasü'l-enbiyâ, Muînü'l-mürîd ve Muhabbetnâme gibi önemli metinlerindendir. Türkçe kelimelerdeki ünlüler çoğunlukla gösterildiği gibi ayrıca metin harekelenmiştir. Eserin edebî Türkçe'nin imlâsıyla yazıldığı, fakat sonradan mahallî ağıza göre harekelendiği de düşünülebilir. Bu sebeple Nehcü'l-ferâdîs, XIV. yüzyıl Hârizm Türkçesi'nin ağız özelliklerini yansıttığı için

ayrı bir önem taşımaktadır. Cümle kuruluşu eserin tercüme olabileceğini akla getirmekte, telif olsa bile müellifin

özellikle Arapça'nın etkisinde kaldığı düşünülmektedir.

İlim âlemine Kazanlı âlim Mercânî tarafından tanıtılan Nehcü'l-ferâdîs'in (Müstefâdü'l-ahbâr, I, 15-16) Mercânî'nin özel kütüphanesinde bulunan nüshası kaybolmuştur. Daha sonra Zeki Velidi Togan, Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Yenicami, nr. 879) Fezâilü'l-mu'cizât adıyla kayıtlı olan eserin Nehcü'l-ferâdîs olduğunu tesbit etmiş ve Hüsrev Hârizmî tarafından Hârizm'de yazıldığını ileri sürmüştür (TM, II [1928], s. 331-345). Aynı yıl Bahçesaraylı bir kitapçıda bulunan Nehcü'l-ferâdîs'in üçüncü nüshası Yalta Doğu Müzesi için satın alınmış, son iki bölümü eksik olan bu nüsha Hakkında müze müdürü Yakup Kemal bir risâle yayımlamıştır (Tyurko-tatarskaya rukops' XIV veka "Nehju'l-feradis", Simferopol 1930). Ardından N. İsenbet, Kazan Üniversitesi Kütüphanesi'nde bir Nehcü'l-ferâdîs nüshası bulunduğunu bildirmiştir (Tabışmalar, s. 15 vd.). Zeki Velidi Togan'ın ilim âlemine tanıttığı nüshanın Janos Eckmann'ın önsözüyle tıpkıbasımından sonra (Ankara 1956) eserin bugüne kadar ondan fazla nüshası bulunmuştur (Eckmann, TDAY-Belleten 1963 [1964], s. 157-159; Nadjip, XXII [1977], s. 29-44; Sağol, s. 312-320). Osman Nedim Tuna, Washington Üniversitesi'nde Nehcü'l-ferâdîs üzerine bir doktora tezi hazırlamıştır (Studies on Nahju'l-Farādis: A Method for Historical Turkic Dialectology, 1968). Bu çalışmada tarihî lehçelerin yeniden yapılandırılması için bir metot geliştirilerek bu metot kapsamında dil bilimi verilerinin fonolojik ve morfolojik açıklaması yapılmıştır. Bunların dışında eser Hakkında Türkiye'de ve Türkiye dışında çeşitli çalışmalar gerçekleştirilmiştir (Nehcü'l-ferâdîs: Uştmahlarnıng Açuq Yolı: Cennetlerin Açık Yolu II: Metin, s. 309-312; Sağol, s. 333-338). Eckmann tıpkıbasıma yazdığı önsözde II. cildin transkripsiyonlu metin, III. cildin inceleme ve sözlük olacağını belirtmiş, ancak 1971'de ölümüyle eser yarım kalmıştır. Semih Tezcan ve Hamza Zülfikar, Eckmann'ın ailesinden alınan müsveddeler üzerinde çalışarak eserin transkripsiyonlu metnini (baskı yeri ve tarihi yok [Türk Dil Kurumu Yayınları]), daha sonra da Aysu Ata dizin-sözlük cildini (III, Ankara 1998) yayımlamıştır. Nehcü'l-ferâdîs'in metin ve tıpkıbasım ciltleri tek cilt olarak da neşredilmiştir (Ankara 1995). Gülden Sağol, eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Yenicami, nr. 879) ve Paris

Bibliothèque Nationale’de (nr. 1020) bulunan nüshalarını esas alarak ilk iki bölümün üzerinde doçentlik çalışması hazırlamıştır (1998, MÜ Fen-Edebiyat Fakültesi).

BİBLİYOGRAFYA

Nehcü’l-ferâdîs I (Tıpkıbasım), Ankara 1956, J. Eckmann’ın önsözü, s. I-XII; a.e., Uştmahlarnıng Açuq Yolı: Cennetlerin Açık Yolu II: Metin (çevriyazı J. Eckmann, haz. Semih Tezcan - Hamza Zülfikar), [baskı yeri ve tarihi yok], s. 309-312; Mercânî, Müstefâdü’l-ahbâr fî ahvâli Kazân ve Bulgār, Kazan 1885, I, 15-16; Nekiy İsenbet, Tabışmalar, Kazan 1941, s. 15 vd.; Abdülkadir Karahan, İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis, İstanbul 1954, s. 136-146; Ahmet CafEroğlu, Türk Dili Tarihi, İstanbul 1974, II, 112-116; Ş. Ş. Abilov, “Nehcel-feradisnıñ yaña Kulyazmaları”, Tatar Tili Hem Edebiyatı, Kazan 1976, V, 187-194; a.mlf., “Mehmud bini Galiniñ Nehci’l-feradisi”, Tatar Edebiyatı Tarihi, Kazan 1984, I, 208-231; a.mlf., “O Novonaydinnıh Spiskah Pamyatnika XIV veka ‘Nadhj alfaradis’”, ST, II (1977), s. 69-73; F. Ş. Nurieva, “Leksiçeskiye Variantı Nahdj alFaradis”, İssledovaniya po Leksike Grammatike Tatarskogo Yazıka, Kazan 1986, s. 127-132; a.mlf., “İz Leksiki ‘Nahdj alFaradis’”, Formirovaniye Tatarskogo Literaturnogo Yazıka, Kazan 1989, s. 91-96; a.mlf., İssledovaniye Yazıka Pamyatnika XIV veka ‘Nahdj alFaradis’, Kazan 1993; a.mlf., “Nahdj alFaradis” Mahmuda al-Bulgari, Kazan 1999; R. F. İslamov, Altın Urda Hem Memlükler Misırı: Yazma Miras, Medeni Baglanışlar, Kazan 1998, s. 60-65; Gülden Sağol, “Nehcü’l-Ferâdîs Üzerine”, Zeynep Korkmaz Armağanı, Ankara 2004, s. 312-342; Ahmed Zeki Velidi [Togan], “Hârezm’de Yazılmış Eski Türkçe Eserler”, TM, II (1928), s. 315-345; Kıvâmettin [Burslan], “Nehc-ül-Ferâdis’ten Derlenen Türkçe Sözler”, a.e., IV (1934), s.169-250; Ali Fehmi Karamanlıoğlu, “Nehcü’l-Ferâdîs’e Dair”, TDl., IV/45 (1955), s. 556-558; a.mlf., “Nehcü’l-Feradis’in Dil Hususiyetleri”, TDED, XVI (1968), s. 55-72; XVII (1969), s. 33-56; XVIII (1970), s. 57-80; XIX (1971), s. 145-170; G. Clauson, “Nehcü’l-feradis”, BSOAS, XXII (1959), s. 153-154; E. N. Nadjip, “Nehcü’l-Ferâdis ve Dili Üzerine” (trc. Nazif Hoca), TDED, XXII (1977), s. 29-44; Süleyman

Tülücü, “[Mahmud b. Ali el-Kerderî]-Nehcü’l-Ferâdis”, TDAY Belleten 1991 (1994), s. 155-161; Osman Fikri Sertkaya, “Nehcü’l-Ferâdis’te ve Ahmed-i Yesevî Hikmetlerinde Selmân-ı Fârisî (Arslan Baba) Menkıbeleri”, İlmî Araştırmalar, sy. 3, İstanbul 1996, s. 101-112.

A. Azmi Bilgin

NEHDATÜ’l-ULEMÂ

(النهضة العلماء)

Endonezya’da muhafazakâr anlayışı temsil eden dinî, içtimaî hareket ve teşkilât.

1926 yılında Surabaya’da (Cava) Hâşim Eş‘arî ve Abdülvehhâb Hasbullah adlı âlimlerin öncülüğünde kuruldu; halen genel merkezi başşehir Cakarta’da bulunmaktadır. Ehl-i sünnet çizgisi doğrultusunda dört hak mezhebe bağlılığı vurgulayan Nehdatü’l-ulemâ geleneksel dinî anlayışı korumayı hedefleyen bir harekettir. Hareketin doğuşu ve teşkilâtının kuruluşu iki önemli gelişmeyle irtibatlıdır. Bunların ilki, Muhammediyye çatısı altında toplanan yenilikçi ilim adamlarının cemiyetteki etkisinin artmasına gösterilen tepki, diğeri de İslâm dünyasında yaşanan bazı olayların Endonezya’daki yansımalarıdır. Vehhâbîler’in Hicaz bölgesinde yönetimi ele geçirmesi ve Türkiye’de hilâfetin kaldırılması Cavalı muhafazakâr ulemâ arasında büyük yankı uyandırmıştı. Dışta gelişen bu olaylar, içte de reformist dinî görüşlerin Kur’an ve Sünnet’e dönüş sloganıyla toplumda yer edinip güçlenmesi, eskiye bağlı ulemâ tarafından Ehl-i sünnet geleneğinin devamı için bir tehdit olarak algılandı. Genellikle yenilikçi ilim adamları ve entelektüel müslüman liderlerin daha fazla etkili olduğu Endonezya’daki İslâm toplantılarından Bandung Kongresi’nde (8-10 Ocak 1926), mezhebe bağlılığı kuvvetle savunan muhafazakâr Endonezya ulemâsı adına Abdülvehhâb Hasbullah, Mekke’de düzenlenecek kongreye katılmayı ve Suud yönetiminden geleneksel dinî uygulamaların sürdürülmesini isteyen bir teklif sundu. Teklifin reddedilmesi üzerine Abdülvehhâb Hasbullah ve diğer bazı âlimler kongreden ayrılıp Hicaz Komitesi adıyla ayrı bir komite kurdular. Bu komite Nehdatü’l-ulemâ’nın temelini oluşturdu ve 31 Ocak 1926’da Surabaya’da yaptığı ilk toplantısında teşkilâtın kuruluşunu gerçekleştirdi. Başkanlığına Hâşim Eş‘arî’nin getirildiği teşkilât Hollanda sömürge hükümeti tarafından ancak 6 Ocak 1930 tarihinde resmen tanındı.

Nehdatü’l-ulemâ, Ehl-i sünnet çizgisinin ve mezhebe bağlılığın

korunmasını sağlamak için dinî eğitimi yaygınlaştırmayı, geleneksel kültürü geliştirmeyi, fakir ve yetimleri koruyarak toplumda sosyal adaleti sağlamayı, kooperatifçilik ve ticaret vasıtasıyla ekonomik faaliyetlerin arttırılmasını hedeflemekteydi. Nitekim teşkilâtın kuruluş tüzüğünde dört Sünnî mezhepten birine (özellikle Şâfiî mezhebine) bağlılığı devam ettirmek, ulemâ arasındaki irtibatı kuvvetlendirmek, dinî yayınların Ehl-i sünnet anlayışına uygunluğunu belirlemek, İslâmiyet'i dört hak mezhebin esasları doğrultusunda yaymak, dinî kitap neşretmek, dinî okullar açmak, cami, mescid gibi kurumların tamir ve bakımını yürütmek, vakıf ve dinî kuruluşların işleriyle ilgilenmek, yetim ve fakirlere yardımcı olmak, tarım, ticaret ve sanayi alanlarında İslâm'a uygun faaliyetlerin yapılmasını sağlamak amacıyla gerekli örgütlenmeyi yapmak ve

eğitici faaliyetlerde bulunmak gibi hedefler yer almaktaydı.

1930'lu yıllar boyunca Nehdatü'l-ulemâ hızlı bir şekilde gelişti ve II. Dünya Savaşı öncesinde Endonezya'daki iki büyük dinî teşkilât ve hareketten biri oldu. Aynı yıllarda ekonomik konularla da ilgilenmeye başladı. Her şubede, teşkilâta bağışlanan arazilerin idaresi ve ürünlerinin satılmasıyla ilgilenen vakıf komiteleriyle Şirketü'l-muâvene adı altında çeşitli kooperatifler kuruldu. Teşkilâtın tabanı, esas itibariyle geleneksel dinî eğitim kurumları olan "pesantren"lere dayanmaktaydı. Teşkilât bu kurumlar vasıtasıyla kısa sürede yayılmaya başladı ve önce Cava'nın Gresik, Combang, Kediri, Pasuruan, Kudus, Semarang, Pekalongan gibi şehirlerinde, ardından Kalimantan'ın Bancarmasin bölgesindeki Martapura'da şubeler açtı. 1936'da Kalimantan'daki mahallî Hidâyetü'l-İslâmiyye adlı teşkilât da ona katıldı. 1942'de Cava ve Kalimantan'da toplam şube sayısı 120'ye ulaştı.

Muhafazakâr ulemâ ile yenilikçi müslüman çevreler arasındaki keskin ayrılıklar, 1930'lu yılların ikinci yarısında yerini daha hoşgörülü bir ortama bıraktı. Hâşim Eş'arî, 1937'de bütün dinî teşkilâtların bir federasyonu şeklinde kurulan Endonezya Yüksek İslâm Konseyi içinde Nehdatü'l-ulemâ temsilcisi olarak yer aldı ve kuruluşun başkanlığına getirildi. Teşkilât, sömürge dönemi boyunca siyasetten uzak durmaya özen göstermesi ve faaliyetlerini esas itibariyle dinî ve sosyoekonomik alanlarda yoğunlaştırması yanında millî konulara karşı duyarlı oldu ve hükümetin

dinle ilgili bazı düzenlemelerine karşı tepki gösterdi. Özel dinî eğitim faaliyetlerini kısıtladığı gerekçesiyle 1925 tarihli Guru Kanunu'na ve 1935 yılında, mirasla ilgili davaların dinî mahkemelerin yetkisinden alınarak sivil mahkemelere devredilmesine şiddetle karşı çıktı. 1942-1945 yılları arasındaki Japon işgali döneminde diğer dinî teşkilâtlarla birlikte hükümetle olan ilişkilerinde önemli değişiklikler yaşadı. Japon askerî yönetimi, dinî cemiyetleri ve muhafazakâr ulemâyı savaşta geniş halk kitlelerinin Batılı devletler aleyhine harekete geçirilmesinde aracı olarak gördüğünden, bütün İslâmcı teşkilâtları Endonezya Müslümanları Şûra Meclisi (MASYUMI) adlı bir federasyonun çatısı altında toplayarak başkanlığına da Hâşim Eş'arî'yi tayin etti. Müttefiklere karşı cihad ilân edildi ve Japon subaylarının eğitiminden geçen Hizbullah adlı bir milis kuvveti oluşturuldu. Ayrıca Hollanda sömürge dönemindeki Yerli İşleri Bürosu, Din İşleri Dairesi'ne çevrilerek başına da yine Hâşim Eş'arî getirildi.

Japon işgalinin sonuna doğru 1945'te Nehdatü'l-ulemâ temsilcileri, bağımsızlık mücadelesi veren diğer liderlerle birlikte anayasa hazırlık çalışmalarına katıldılar. Ancak yeni kurulan Endonezya Cumhuriyeti'nin İslâm'a dayandırılması yönünde çaba harcamalarına rağmen sonunda devlet başkanı Sukarno'nun ortaya koyduğu "Beş Prensib"i benimsemek zorunda kaldılar. Nehdatü'l-ulemâ Ekim 1945'te, savaşın ardından ülkeyi tekrar sömürge yönetimi altına almaya çalışan Hollandalılar'a karşı yürütülen askerî mücadeleye katılmanın farz-ı ayın olduğunu belirten bir fetva yayımladı ve bu fetva ile bir ay sonra Surabaya'yı işgal eden müttefiklere karşı verilen ilk büyük mücadelede önemli rol oynadı. Kasım 1945'te Endonezya Müslümanları Şûra Meclisi, bütün dinî teşkilât ve İslâmî grupların yer aldığı bir siyasî partiye dönüştüğü zaman Nehdatü'l-ulemâ da bunun bir parçası haline geldi. Ancak 1952 yılında bu partiden ayrıldı ve 1955 seçimlerine ayrı olarak girdi. 1973'te diğer İslâmcı partilerle birlikte hükümetin aldığı karar gereğince Birleşik Kalkınma Partisi'ne katıldı ve teşkilât üyeleri siyasî faaliyetlerini bu partiye bağlı olarak sürdürmeye başladı. 1984 yılında siyasî faaliyetlerden tamamen çekilme kararı alarak kuruluş yıllarındaki statüsüne dönen Nehdatü'l-ulemâ günümüzde siyasetten uzak, müslüman halkın ibadet, tebliğ, eğitim ve muamelâtıyla ilgili alanlarda faaliyet göstermeyi, geleneksel dinî hayatın muhafazasını ve toplumun menfaatlerini korumayı şiar edinmiş bir teşkilâttır. Ancak ülkedeki şehirleşme ve modernleşmeye paralel olarak zamanla birçok

alanda önemli sosyal ve fikrî dönüşümler yaşamış ve yenilikçi çevrelerin eğitim ve tebliğ faaliyetlerinde ortaya koyduğu bazı görüş ve uygulamaları benimsemiştir. Bu arada yönetim kadroları da değişikliğe uğramış ve ilk zamanlar teşkilâtın yönetiminde geleneksel eğitimli ulemâ yer alırken sonraları aynı gelenekten gelen, fakat modern Batı eğitimi görmüş entelektüel kişiler etkili olmaya başlamıştır. Farklı kesimlere yönelik çok sayıda faaliyetin yürütülebilmesi için zamanla teşkilâta doğrudan bağlı veya özerk statüde birimler oluşturulmuştur. En eski ve önemli özerk birimler arasında erkek gençlik kolu Ansor, kadın kolu Muslimat ve kız gençlik kolu Fatayat yer almaktadır. Nehdatü'l-ulemâ'nın bugün ülke genelinde 279 şubesi bulunmakta ve 30 ile 40 milyon civarında taraftarının olduğu ileri sürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Partai NU Dengan Aqidah dan Perkembangannja (ed. Mank Fadhali), Semarang 1969; D. Noer, The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942, Singapore 1973, s. 222-225, 228-234, 300-302; B. J. Boland, The Struggle of Islam in Modern Indonesia, The Hague 1982, s. 49-54, 213-214; Choirul Anam, Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdatul Ulama, Surakarta 1985; Abdurrahman Wahid, "The Nahdatul Ulama and Islam in Present Day Indonesia", Islam and Society in Southeast Asia (ed. Taufik Abdullah - Sharon Siddique), Singapore 1986, s.175-185; Nahdatul Ulama: Traditional Islam and Modernity in Indonesia (ed. G. Barton - G. Fealy), Clayton 1996; A. Feillard, "Traditional Islam and the Road to Legitimacy and Renewal", Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia (ed. R. W. Hefner - P. Horvatich), Honolulu 1999, s.129-158; A. A. Samson, "Islam in Indonesian Politics", Asian Survey, VIII/12, Berkeley 1968, s.1001-1017; S. Jones, "The Contraction and Expansion of the Umat and the Role of the Nahdatul Ulama in Indonesia", Indonesia, sy. 38, Ithaca 1984, s. 1-20; Arief Mudatsir, "From Situbondo Towards a New NU: A First Note", Prisma, sy. 35, Jakarta 1985, s.161-177; Martin van Bruinessen, "The 28th Congress of the Nahdatul Ulama: Power Struggle and Social Concerns", Archipel, sy.

41, Bandung 1991, s.185-199; Fr. Raillon, “The New Order and Islam or the Imbroglio of Faith and Politics”, Indonesia, sy. 57 (1994), s.197-217; M. Laffan, “The Fatwa Debated? Shura in one Indonesian Context”, Islamic Law and Society, XII/1, Leiden 2005, s. 93-121; J. Th. Petrus Blumberger, “Nahdatoel Oelama”, Encyclopaedie van Nederlandsch Indië, s-Gravenhage 1932, VI, 917; N. Mitsuo, “Nahdatul Ulama”, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, III, 217-223; “Nahdatul Ulama”, Ensiklopedi Islam, Jakarta 1999, III, 345-356.

İsmail Hakkı Göksoy

NEHHÂS

(النحّاس)

Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısrî (ö. 338/950)

Arap dili ve tefsir âlimi.

Mısır'da muhtemelen 270'li (883) yıllarda doğdu ve orada yetişti. Aslen Yemenli Murâd kabilesine mensup olduğu için Murâdî nisbesiyle de bilinir. Dâvûdî onu İbnü'l-Murâdî diye zikreder. "Nehhâs" (bakırcı) lakabıyla anılması baba mesleği olan bakırcılık yapması sebebiyledir. Nehhâs, başta Bağdat olmak üzere Irak'ın bazı ilmî merkezlerine giderek meşhur hocaların

ders halkalarına katıldı. Mısır'a dönerken Filistin'in Remle şehrine uğradı ve bu bölgenin hocalarından ders alarak özellikle kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı alanlarında kendini yetiştirdi. Müberred, Hasan b. Guleyb, Zeccâc, Ahfeş el-Asgar, Ebü'l-Kāsım el-Begavî, Niftaveyh, İbn Keysân, Tahâvî, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, İbn Şenebûz onun hocaları arasında yer alır. Öğrencilerinden Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ b. Abdüsselâm el-Ezdî, Abdülkebîr b. Muhammed el-Cezerî, Muhammed b. Müferric el-Meâfirî, Ebû Abdullah Muhammed b. Horasan es-Sıkıllî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed el-Hadramî ve Muhammed b. Ali el-Üdfüvî'nin isimleri sayılabilir. Nehhâs'ın, 5 Zilhicce 338'de (26 Mayıs 950) Nil nehri kıyısında bazı şiirlerin vezinlerini tahlil ederken Nil'in suyunun çekilmesi ve fiyatların yükselmesi için büyü yaptığını sanan bir kişi tarafından nehre itildiği ve boğularak öldüğü kaydedilmektedir.

Eserleri. 1. Kitâbü'n-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ (Kitâbü'n-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ fî Kitâbillâhi ʿazze ve celle ve'ḫtilâfi'l-ʿulemâʾi fî ẕâlik). Eserin mukaddimesinde nesih konusunda bilgi verildikten sonra sırasıyla Kur'an'daki sûreler ele alınmış ve ilgili rivayetlerle beraber sûrelerdeki nâsih ve mensuh âyetler gösterilmiştir. Kitabın çeşitli baskıları yapılmıştır (sonunda İbn Huzeyme el-Fârisî'nin

Kitâbü'l-Mûcez (?) fi'n-nâsiḫ ve'l-mensûḫ adlı eseriyle birlikte Kahire 1323, 1938; nşr. Muhammed Abdüsselâm Muhammed, I-III, Küveyt 1408/1988; nşr. Süleyman b. İbrâhim b. Abdullah el-Lâhim, Beyrut 1412/1991; nşr. Şa'bân Muhammed İsmâil, Kahire 1986). 2. İʿrâbü'l-Ḳurʾân. Keşfü'ẓ-ẓunûn'da (I, 460) Tefsîrü'l-Ḳurʾân adıyla geçen eserde âyetlerin kelime ve cümle yapısı, açıklanması ve kıraat farklılıkları üzerinde durulmuş, ayrıca nüzûl sebeplerine, nâsih ve mensuha temas edilmiştir (Kahire 1974; nşr. Züheyr Gāzî Zâhid, I-III, Bağdat 1977-1980; I-V, Beyrut 1985). Abdurrahman Büyükkörükçü Ebu Caʿfer en-Nahhâs ve İʿrâbü'l-Kurʾân'ı adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1992, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 3. Meʿâni'l-Ḳurʾân. İbn Hallikân'ın Tefsîrü'l-Ḳurʾân ismiyle zikrettiği eserde Kur'an'ın garîb lafızları, âyetlerin kelime ve cümle yapıları, mânaları, kıraat farklılıkları, kısaca nâsih ve mensuh âyetlerle ahkâm âyetleri ele alınmış, bu konularla ilgili rivayet ve görüşler tartışılmış, bunlar arasında tercihler yapılmış, şiirlerle istişhadda bulunulmuştur (I-II, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr - Ahmed Yûsuf Necâtî, Mısır 1966; III, nşr. Abdülfettâh Şelebî, Mısır 1973; nşr. Muhammed Ali es-Sâbûnî, I-VI, Mekke 1408-1410/1988-1990). Fikri Güney Ebû Caʿfer en-Neḥḥâs ve Meʿâni'l-Ḳurʾan'ı adıyla bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (1994, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 4. Kitâbü'l-Ḳaṭʿ ve'l-iʿtinâf (Kitâbü'l-Vaḳf ve'l-ibtidâʾ) (nşr. Ahmed Hattâb Ömer, Bağdat 1398/1978). 5. Ṣınâʿatü'l-küttâb (Edebü'l-küttâb, Edebü'l-kâtib) (nşr. Bedr Ahmed Dayf, İskenderiye 1987; Beyrut 1410/1990). Fuat Sezgin Kitâbü ʿUmdeti'l-küttâb adıyla tıpkıbasımını gerçekleştirmiştir (Frankfurt 1420/1999). 6. Şerḥu ebyâti Sîbeveyhi (nşr. Ahmed Hattâb Ömer, Halep 1974; nşr. Züheyr Gāzî Zâhid, Necef 1974; nşr. Vehbe Mütevellî Ömer Sâlime, Kahire 1985; Beyrut 1986). 7. Şerḥu'l-ḳaṣâʾidi't-tisʿi'l-meşhûrâti'l-mevsûmeti bi'l-Muʿallaḳāt (nşr. Ahmed Hattâb Ömer, I-II, Bağdat 1973). Fuat Sezgin, Tefsîrü'l-ḳaṣâʾidi't-tisʿi'l-muʿallaḳāt adıyla iki cilt halinde tıpkıbasımını yapmıştır (Frankfurt 1985). 8. Kitâbü't-Tüffâḥa fi'n-naḥv (nşr. Korkîs Avvâd, Bağdat 1965; nşr. Mâhir Abdülganî Kerîm, Kahire 1991). 9. Risâle fi'l-lâmât (nşr. Tâhâ Muhsin, el-Mevrid, I/1-2 [Bağdat 1971], s. 143-150). Nehhâs'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserlerinden bazıları şunlardır: Kitâbü Esmâʾi'l-ḥüsnâ, Şerḥu'l-Ḥamâse, Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ, el-Kâfî, el-Muḳniʿ fi'ḫtilâfi'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn, Nâsiḫu'l-ḥadîs̱ ve mensûḫuh, Şerḥu'l-Mufaḍḍaliyyât.

BİBLİYOGRAFYA

Nehhâs, Şerḥu ebyâti Sîbeveyhi (nşr. Ahmed Hattâb), Halep 1394/1974, neşredenin girişi; a.mlf., en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ (nşr. Muhammed Abdüsselâm Muhammed), Küveyt 1408/1988, neşredenin girişi, s. 15-34; a.mlf., a.e. (nşr. Süleyman b. İbrâhim b. Abdullah el-Lâhim), Beyrut 1412/1991, neşredenin girişi, I, 34-96; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîne'l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1984, s. 220-221; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, IV, 224-230; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 101-104; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 99-100; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 401-402; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîḫi Baġdâd (nşr. M. Mevlûd Halef), Beyrut 1406/1986, s. 175-176; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, I, 67-70; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 48, 123, 426, 460; II, 1106, 1327, 1379, 1391, 1433, 1460, 1470, 1730, 1740, 1788, 1809, 1920, 1921; Brockelmann, GAL, I, 138; Suppl., I, 35, 201; Ahmed Nasîf el-Cenâbî, "İʿrâbü'l-Ḳurʾân li'n-Neḥḥâs", el-Mevrid, VI/1, Bağdad 1397/1977, s. 15-38; Ahmed Muhtâr Ömer, "İʿrâbü'l-Ḳurʾân li-Ebî Caʿfer en-Neḥḥâs", Mecelletü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî ve't-türâs̱i'l-İslâmî, I, Mekke 1398, s. 79-99.

Muhammed Eroğlu

NEHHAS PAŞA

(النحّاس باشا)

Mustafâ b. Muhammed en-Nehhâs (1879-1965)

Mısırlı devlet adamı.

Günümüzde Garbiye vilâyetine bağlı Semennûd şehrinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini Kahire'de tamamladı. 1900'de Hukuk Fakültesi'nden mezun oldu. 1919 yılına kadar avukat ve hâkim olarak çalıştı. 1918'de Sa'd Zağlûl yönetimindeki Vefd Partisi'ne girdi. Mısır'ın İngiltere'den bağımsızlığını kazanması yolunda verdiği mücadeleden dolayı 1921-1923 yıllarında Sa'd Zağlûl ile birlikte Hint Okyanusu'ndaki Seyşeller (Seychelles) adalarına sürgün edildi. Krallık dönemi anayasasının belirlendiği 1923'te Mısır'a döndü ve aynı yıl yapılan seçimlerde milletvekili olarak parlamentoya girdi. 1924'te ilk Vefd Partisi hükümetinde ulaştırma bakanı oldu. 1926 seçimlerinde yine milletvekili seçildi ve İngiltere'nin hükümette görev almasına izin vermemesi sebebiyle önce meclis başkan yardımcısı, sonra da başkanı oldu.

Sa'd Zağlûl'ün ölümünün ardından Vefd Partisi başkanlığına seçildi (Ağustos 1927). Beş defa başbakanlık yaptı (1928, 1930, 1936-1937, 1942-1944 ve 1950-1952). Siyasî mücadelesinin en önde gelen amaçlarından biri Mısır'ın İngiltere'den tam bağımsızlığını kazanmasıydı. 1936-1937 yıllarındaki başbakanlığı döneminde bu doğrultuda önemli mesafe aldı. Londra'da imzalanan ve 1882'de başlayan İngiliz işgalini resmen sona erdiren 26 Ağustos 1936 tarihli İngiltere-Mısır Antlaşması Mısır'ın tam bağımsızlığına giden yolda dönüm noktalarından biri oldu. Yirmi yıl süreli bu antlaşmaya göre İngiltere ile Mısır karşılıklı olarak büyükelçilikler açacaklar, İngiltere Mısır'ın Milletler Topluluğu'na üyeliğini destekleyecek, üçüncü tarafa karşı ortak politika izleyecekler ve barış zamanlarında Mısır'daki İngiliz asker sayısı kara birliklerinde 10.000, hava birliklerinde 400'ü aşmayacaktı. Nitekim Mısır Mayıs 1937'de Millletler Topluluğu'na alındı. Üçüncü Nehhas hükümetinin diğer önemli bir başarısı da aynı yıl

içinde imzalanan Montreux Konvansiyonu ile kapitülasyonların kaldırılmasını ve 1876'dan beri faaliyette bulunan karma mahkemelerin on iki yıl içerisinde kapatılmasının karar altına alınmasını sağlamasıdır. Ancak Nehhas Paşa içeride aynı başarıyı gösteremedi. İç siyasetteki çekişmelerin sokağa sıçraması ve

hükümet aleyhindeki gösteriler, Başbakan Nehhas ile Kral Fârûk arasındaki mesafeli ilişkinin siyasî krize dönüşmesiyle sonuçlandı. Kral Fârûk, yetkilerini sınırlandırma girişiminde bulunan Başbakan Nehhas'ı görevden aldı (30 Aralık 1937). Bu sırada Nehhas'ın liderliğine karşı çıkan Ahmed Mâhir gibi önemli politikacılar Vefd Partisi'nden ayrıldı. Vefd Partisi 1938 seçimlerinde ancak on iki milletvekili çıkarabildi.

Nehhas Paşa 1942'ye kadar muhalefette kaldı. II. Dünya Savaşı sırasında Mısır'ın giderek Almanya tarafına yönelmesinden endişelenen İngiltere, Alman kuvvetlerinin Batı Sahrâ'dan Mısır'a doğru ilerlemesini bahane edip 4 Şubat 1942'de Mısır kraliyet sarayını abluka altına aldı. Kral Fârûk'a baskı yaparak kendilerini destekleyen Nehhas Paşa başkanlığında bir Vefd Partisi hükümeti kurulmasını sağladı. İngiltere'nin müdahalesiyle başbakanlığa dönmesi yüzünden ciddi itibar kaybına uğrayan Nehhas Paşa, İngiltere yanlısı bir politika izleyince hükümete karşı eleştiriler giderek arttı ve yolsuzluk suçlamalarıyla birlikte eşinin iç siyasete müdahale girişimleri büyük tartışmalara sebep oldu. Parti genel sekreterinin istifa ederek yolsuzluk iddialarını içeren bir kitap yazması tartışmaları iyice alevlendirdi.

Dördüncü başbakanlığında Nehhas Paşa'nın en önemli diplomatik başarısı, 22 Mart 1945'te resmî kuruluşu gerçekleşecek olan Arap Birliği'nin ön anlaşması sayılan ve Arap ülkeleri devlet başkanları tarafından 7 Ekim 1944'te imzalanan İskenderiye Protokolü'ne öncülük etmesiydi. Maksadı Mısır'ın diğer Arap ülkeleriyle ilişkilerini daha da geliştirmesine, Filistin meselesinde aktif rol oynamasına ve II. Dünya Savaşı sonrasında hızlı bir gelişme gösterecek olan Arap milliyetçiliğinin Mısır'da giderek daha etkili olmasına zemin hazırlamaktı. Ancak bu başarısı başbakanlıktan alınmasını engelleyemedi. İktidara gelmesini sağlayan İngiltere büyükelçisinin Kahire'den ayrılışından kısa bir süre sonra Kral Fârûk onu azletti (Ekim 1944).

Arap Birliği ülkelerinin Filistin'i kurtarmak adına İsrail'e karşı girdikleri savaş sırasında Kral Fârûk ile Nehhas Paşa arasında ilişkiler düzeldi. Ülkedeki ekonomik durumun kötüleşmesi, işsizliğin artması gibi problemlerin yoğunlaştığı bir dönemde yapılan Ocak 1950 seçimlerinde Vefd Partisi 169 milletvekili çıkararak parlamentoda çoğunluğu elde etti. Bunun üzerine beşinci defa başbakanlığa getirilen Nehhas Paşa iç ve dış siyasette iddialı bir programla işe başladı. İçeride dar gelirlilere yönelik sosyal reformlara öncelik verilirken dış politikada İngiltere'nin Süveyş Kanalı'ndaki üslerini boşaltması ve Sudan'ın yönetimini Mısır'a devretmesi hususu öne çıkmaktaydı. İngiltere ile uzun süre devam eden müzakerelerden netice alınamayınca Nehhas Paşa, Ekim 1951'de 1936 antlaşmasını ve Sudan'la ilgili maddeleri tek taraflı olarak feshetti. 16 Ekim 1951'de Fârûk Mısır ve Sudan kralı ilân edildi. Bu tek taraflı kararı reddeden İngiltere ile yaşanan siyasî gerginlik Mısır'daki İngiliz karşıtlığını daha da arttırdı, yer yer küçük çatışmalar meydana geldi. İngiliz askerlerinin, 25 Ocak 1952'de Süveyş Kanalı Şirketi merkezinin bulunduğu İsmâiliye'de çok sayıda Mısır polisinin ölümüyle sonuçlanan bir saldırı gerçekleştirmesi ülkede büyük bir infiale ve olayların hükümetin kontrolünden çıkmasına yol açtı. Ertesi gün büyük bir kalabalığın Kahire'nin Avrupalılar'la meskûn kesimlerine saldırması ve birçok binada yangın çıkması üzerine Nehhas sıkıyönetim ilân etti. Ancak olayları önleyemediği gerekçesiyle Kral Fârûk tarafından 27 Ocak 1952'de başbakanlıktan azledildi.

Mısır iç siyasetindeki çalkantılar devam ederken 22-23 Temmuz 1952 gecesi Hür Subaylar hareketi bir askerî darbeyle yönetime el koydu. Yeni dönemde görev almak amacıyla Cemal Abdünnâsır ve Muhammed Necîb ile yaptığı müzakerelerden sonuç alamayan ve Muhammed Necîb başkanlığında kurulan hükümetin Eylül 1952'de siyasî partilerin liderlerinin değiştirilmesi emrine karşı direnen Nehhas Paşa, Vefd Partisi'nin parçalanmasını önleyemedi. 16 Ocak 1953'te bütün siyasî partiler kapatıldı ve Nehhas Paşa eşiyle birlikte tutuklandı. Yargılanmalarının ardından eşi yüklü miktarda tazminat ödemeye mahkûm oldu ve malları müsadere edildi. Nehhas Paşa 1954-1960 yılları arasında siyaset yasağı dolayısıyla Kahire'deki villasında gözetim altında tutuldu. 1960'ta yasağın kaldırılmasına rağmen aktif siyasete dönmedi. Altı suikasttan sağ kurtulan

Nehhas Paşa 23 Ağustos 1965’te İskenderiye’de vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

M. Hüseyin Heykel, Müẕekkirât fi’s-siyâseti’l-Mıṣriyye, Kahire 1951, I-III, tür.yer.; Mahmud Y. Zayid, Egypt’s Struggle for Independence, Beirut 1965, tür.yer.; Rif‘at es-Saîd, Muṣṭafâ en-Neḥḥâs: es-Siyâsî ve’z-zaʿîm ve’l-münâḍıl, Beyrut 1976; Abdülazîm M. Ramazan, Teṭavvürü’l-ḥareketi’l-vaṭaniyye fî Mıṣr, Kahire 1983, s. 772-793; P. J. Vatikiotis, The History of Egypt, London 1985, tür.yer.; Marius Kâmil Dîb, es-Siyâsetü’l-ḥizbiyye fî Mıṣr: el-Vefd ve ḫuṣûmüh, Beyrut-Kahire 1987, bk. İndeks; Abdurrahman er-Râfiî, Fî Aʿḳābi’s̱-s̱evreti’l-Mıṣriyye: S̱evre sene 1919, Kahire 1407-1409/1987-89, I-III, tür.yer.; Latîfe M. Sâlim, Fârûḳ ve suḳūṭu’l-melekiyye fî Mıṣr, Kahire 1989, tür.yer.; Müẕekkirâtü Faḫrî ʿAbdinnûr (nşr. Yûnan Lebîb Rızk), Kahire 1413/1992, bk. İndeks; A. Al-Hadidy, “Mustafa al-Nahhas and Political Leadership”, Contemporary Egypt: Through Egyptian Eyes (ed. C. Tripp), London-New York 1993, s. 72-88; A. Goldschmidt, Historical Dictionary of Egypt, Lanham 1994, s. 198-200; Lem‘î el-Mutîî, Mevsûʿatü hâẕe’r-recül min Mıṣr, Kahire 1417/1997, s. 593-602; Müẕekkirâtü Muṣṭafâ en-Neḥḥâs, Kahire 2000; Hamîd Mecîd, “Muṣṭafâ en-Neḥḥâs”, Mevsûʿatü Beyti’l-ḥikme li-aʿlâmi’l-ʿArab, Bağdad 1420/2000, I, 563; D. Hopwood, “al-Naḥḥās, Muṣṭafā”, EI² (İng.), VII, 904-905.

Şit Tufan Buzpınar

NEHİY

(النهي)

Bir işten kaçınılmasının istendiğini ifade eden söz anlamında fıkıh usulü terimi.

Sözlükte “yasaklamak, bir işten vazgeçilmesini istemek, engellemek” anlamındaki nehy kelimesi fıkıh usulü terimi olarak “bir işten kaçınmayı buyurucu bir tarzda talep etmeye delâlet eden söz” demektir. Aynı kökten türeyen nühye ve nühâ kelimeleri de fıtrata uygun olmayan şeylerden vazgeçmeye çağırdığı için “akıl” mânasında kullanılmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde nehiy kelimesi geçmemekle birlikte bunun türevleri kullanılmıştır.

Emir ve nehiy konusu, sözlü delâletin özünü teşkil ettiği ve şâriin maksadının anlaşılabilmesi büyük ölçüde bunların gösterdiği anlamın kesinlik derecesinin bilinmesine bağlı olduğu için fıkıh usulü eserlerinde önemli bir yer tutar. Hanefîler genelde emir ve nehyi hâs lafzın kısımları arasında ele alırken kelâmcı usulcüler nas, zâhir, mücmel ayırımında zâhirin kısımları arasında inceler.

Emir ve nehyin kendine özgü hükümleri bulunmakla birlikte karşıt kavramlar

olması dolayısıyla bunlarla ilgili bahislerde yer alan birçok tartışmanın simetrik olduğu görülür. Meselâ bir fiilin emredildiği veya nehyedildiği için mi iyi veya kötü olduğu yoksa iyi veya kötü olduğu için mi emredildiği veya nehyedildiği, emrin ve nehyin gereğinin ne olduğu Hakkındaki tartışmalar böyledir. Emrin süreklilik ifade edip etmeyeceği tartışması ise nehyin mahiyeti gereği nehiy konusunda sürdürülmez.

Usulcülerin çoğunluğuna göre nehyin bir hüküm ifade edebilmesi için yasaklama mevkiinde bulunanın yasağa muhatap olandan üstün olması gerekir; bir kimsenin kendinden üstün konumda bulunan birinden bir şeyi

yapmamasını istemesi gerçek anlamda nehiy saYılmaz. Üstünlük durumunu belirtmek üzere bazı usulcüler rütbece yüksek durumda olma anlamı içeren “ulüv”, bazıları da rütbece yüksek olmasa bile öylesi bir tavır takınmayı ifade eden “isti‘lâ” kelimesini tercih etmişlerdir (Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, I, 43).

Aksini düşünenler olmakla birlikte usulcülerin çoğunluğu nehyin kendine has bir ifade kalıbının (sîga) bulunduğu kanaatindedir. Nehiy ifadeleri sarih ve gayri sarih olmak üzere iki çeşittir. Sarih olanı “lâ tef‘al” (yapma!) kalıbındaki nehiy sîgasıdır. Sarih olmayan nehiy ifadeleri üç grupta toplanabilir: 1. Nehiy lafzı taşıyan ifade. “Allah hayâsızlık, kötülük ve haddi aşmaktan nehyeder” âyeti (en-Nahl 16/90) buna örnek gösterilebilir. 2. Nehye delâlet eden emir veya haber sîgası. “Şarap, kumar, dikili taşlar, şans okları şeytan işi birer pisliktir. Bunlardan kaçının” (el-Mâide 5/90); “Boşanmış kadınlar üç âdet süresi -evlenmeden-beklerler” (el-Bakara 2/228) âyetlerinde olduğu gibi. 3. Maksadı yasaklama olan nas. Bu da birkaç şekilde olabilir. a) Helâlliğin nefyedilmesi şeklinde. “Kadınlara -mehir olarak-verdiğiniz şeylerden bir kısmını almanız helâl olmaz” (el-Bakara 2/229) mânasındaki cümlede olduğu gibi. b) Haram kılma lafzıyla. “Murdar hayvan, kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına boğazlanmış şeyler size haram kılındı” (el-Bakara 2/173) ifadesi böyledir. c) Nefiy edatı kullanılarak. “Zarar vermek ve zarara zararla mukabele etmek yoktur” (İbn Mâce, “Aḥkâm”, 17) anlamındaki hadiste olduğu gibi. d) Fiilin olumlu karşılanmadığını, kötü sayıldığını veya cezaya müstehak olduğunu belirten anlatımlarla (meselâ bk. el-Bakara 2/275; et-Tevbe 9/34). Öte yandan bazı usulcüler râvilerin, “Hz. Peygamber şunu yasakladı” şeklindeki sözlerinin, “Hz. Peygamber şunu yapmayın dedi” şeklindeki rivayetlerinden farklı olarak o işin haramlığını gerektirmeyeceğine (Gazzâlî, II, 66-67) ve ihbar sîgasının inşâ sîgasından daha kuvvetli olduğuna (Sadrüşşerîa, I, 149) dikkat çekerler.

Nehyin sarih sîgası birçok anlamda kullanılabilmektedir. Meselâ yaygın kabule göre, “Zinaya yaklaşmayın” âyetindeki (el-İsrâ 17/32) nehiy tahrîm için, “Biriniz su içerken soluğunu kabın içine vermesin” hadisindeki (Buhârî, “Vuḍû’”, 18) kerâhet için, “Açıklandığı zaman hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın” âyetindeki (el-Mâide 5/101) irşad için, “Rabbimiz! Kalplerimizi eğriltme” âyetindeki (Âl-i İmrân 3/8) dua için,

“Allah yolunda öldürülenleri ölüler sanmayın” âyetindeki (el-Bakara 2/154) sonuç bildirme için “Kendilerini sınamak için onların bir kesimini yararlandırdığımız dünya hayatının çekiciliğine sakın göz dikme” âyetindeki (Tâhâ 20/131) küçümseme için ve “Bugün hiç mazeret beyan etmeyin” âyetindeki (et-Tahrîm 66/7) ümitsizliği belirtmek içindir. Fakat usulcüler, nehiy sîgasının haramlık ve mekruhluk anlamı dışındaki kullanımlarının mecazi olduğu hususunda fikir birliğine varmıştır. Nehiy sîgası terketmeyi talep hususunda hakikat olmakla birlikte bu talebin sonucu olan anlamlardan (haramlık, mekruhluk) hangisinde daha belirgin olduğu tartışmalıdır.

Özel delil veya karîne bulunmadıkça nehyin delâleti (hükmü, mûcebi) konusunda hangi mânanın esas alınması gerektiğine dair görüşleri üç noktada toplamak mümkündür: Haramlık, mekruhluk, haramlık ve mekruhluk arasında müştereklik. Bu ihtimallerden birinin ağır basmasının ilâve bir karîneye bağlı bulunduğunu, dolayısıyla kararsız kalmanın (tevakkuf) daha doğru olacağını savunanlar da vardır (diğer görüşler için bk. Şehâbeddin el-Karâfî, Şerḥu Tenḳīḥi’l-fuṣûl, s. 168). Hanefîler’de haber-i vâhid gibi zannî delille sabit yasağın tahrîm değil kerâhete hamledilmesi nehyin değil delilin mahiyetiyle ilgili bir husustur.

Gerek mütekellimîn gerekse fukaha metodunu benimseyen usulcülerin büyük çoğunluğu, nehyin mûcebinin tahrîm olduğu ve başka anlama ancak bir karîneye dayalı olarak çekilebileceği kanaatindedir. Bu görüş temelde iki gerekçeye dayanır. 1. Sahâbenin, bir şeyin haramlığı konusunda sırf o şey Hakkında vârit olmuş olan nehye dayanması nehyin mûcebinin tahrîm olduğunu gösterir. 2. Yasaklanmış şeyi işleyen kişi yapılması istenen şeye aykırı davranmış ve âsi olmuştur. Âsi ise cezayı hak etmiş kişi demektir. Fâilini cezaya müstehak kılan her iş haram olduğuna göre nehiy tahrîmi gerektirir. Hâricî bir karîne bulunmadıkça kararsız kalınması gerektiğini savunanlar Bâkıllânî, Gazzâlî ve Âmidî gibi birkaç muhakkik usulcüdür. Bu görüş Eş‘arî’ye de nisbet edilir.

Emrin süreklilik ifade edip etmediği konusu tartışmalı olmakla beraber usulcülerin çoğunluğu nehyin tekrar ve bunun uzantısı olarak fevr (hemen uyma gereği) ifade edeceği görüşünü benimsemiştir. Bu görüşün gerekçelerinden en meşhuru şudur: Nehyin amacı yasaklanan fiilden dolayı

meydana gelecek kötülüğü önlemek olduğuna göre bu fiilden kaçınmanın belirli bir zamanla sınırlı olmaması gerekir. Çünkü yasaklanan işin bir müddet yapılmayıp daha sonra yapılması durumunda kaçınmanın gerçekleştiği söylenemez. Bâkıllânî ve Fahreddin er-Râzî gibi bazı usulcüler ise nehyin tekrar ifade etmeyeceğini ileri sürmüştür (et-Taḳrîb ve'l-irşâd, II, 318; el-Maḥṣûl, II, 282-285).

Emredilen şeyin zıddını yapmanın hükmünün ne olduğu nehyin gerektirdiği hükümle bağlantılı olarak tartışılmıştır. Yaygın kabule göre, emredilen şeyin zıddını yapmak emrin maksadını ortadan kaldırıyorsa haram, değilse mekruhtur. Emredilen şeyin zıddının tek veya birçok olması önemli değildir. Boşanmış kadınların beklemeleri yönündeki emir iddet süresi içinde evlenmelerinin haramlığını, namaza kalkma emri ise oturmanın kerâhetini gerektirir. Nehyin amacının ortadan kalkmasına yol açması durumunda nehyin zıddının terkedilmesi vâcip, nehyin amacını kaldırmaması durumunda ise sünnet-i müekkede olur (bir konuda hem emir hem nehyin vârit olması durumu için bk. EMİR). Öte yandan bazı usulcüler, nehyin birkaç şeyle ilgili olması durumunda söz konusu olan ihtimalleri de tasnif edip örneklendirmişlerdir (Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, I, 169-170; Fahreddin er-Râzî, II, 304-306).

Nehiy konusundaki önemli tartışmalardan biri nehyin yasaklanan fiile etkisi meselesidir. Yasak koyanın hakîm olması sebebiyle âlimler yasaklanan fiilin kötü sayılması gerektiğini kabul ederler. Ancak Mu'tezile ve Mâtürîdî / Hanefîler, bu kötülüğün yasaktan önce mevcut olup o yüzden yasağın buna yöneldiğini ileri sürerken Eş'arîler kötülüğün bu yasak yüzünden olduğunu savunurlar. Hanefî usulcüleri, kötülük kavramını bizâtihi ve dolaylı (li-gayrihi) olmak üzere ikiye ayırıp hükümsüzlük

meselesini de buna bağlı olarak, "hissî / maddî fiillerden nehiy" ve "şer'î tasarruflardan nehiy" kavramları altında incelemişlerdir. Bu iki kavramlaştırma birçok yerde örtüşmekte veya kesişmektedir. Meselâ hissî fiillerden nehiy bizâtihi kötü kapsamına, akid ve ibadetler gibi şer'î fiil ve tasarruflara ilişkin nehiy vasfen, li-gayrihi kabih kapsamına girer.

Bizâtihi kötülük yasaktan önce var olabileceği gibi bir yasaklamanın varlığına bağlı olarak yasakla birlikte de olabilir. Birincisi "yapısı

bakımından bizâtihi kötülük" (vad‘an li-aynihî kubh), ikincisi "din ve hukuk bakımından bizâtihi kötülük" (şer‘an li-aynihî kubh) olarak isimlendirilir. Yalan, haksızlık, adaletsizlik ve nimete karşı nankörlük birinciye örnektir. Kötülük vasfının bu fiillerden ayrılması düşünülemeyeceği ve haramlıklarının neshedilmesi söz konusu olmadığı için bunların esasen bütün dinlerde haram olduğu belirtilir. Hür insanın satılması ve abdestsiz namazın kötülüğü de ikinciye örnektir. Meşruiyet düşüncesiyle çeliştiği için her iki kısmıyla bi-zâtihi kötü fiillerin bir şekilde meşrû sayılması mümkün değildir. İki kişiyi barıştırmak gibi bir sebeple yalanın meşrû görülmesi ise zaruret durumunda küfür kelimelerini söylemek gibi bir ruhsattır.

Bizâtihi kötülüğün bu ikili taksimi iyilik ve kötülüğün zâtî birer vasıf olduğunu kabul eden Mu‘tezilî ve Hanefî usulcülerine göredir. Bunların şer‘in emir ve nehyinin sonucu olarak gerçekleştiğini kabul eden Eş‘arî usulcülerine göre bir şeyin yapısal olarak iyi veya kötü olması söz konusu değildir. Bu sebeple Eş‘arî usulcüleri bir şeyin zatından dolayı, zatı dışında bir sebepten dolayı ve vasfından dolayı yasaklanmış olabileceğini belirtmek suretiyle üçlü bir taksim yapmışlardır.

Dolaylı kötülük ise ya yasaklanan şeyin ayrılmaz bir niteliğinden veya ayrılabilir komşuluk durumundan (mücâvirlik) kaynaklanır. Hayızlı kadınla cinsel temas, cuma vakti alım satım, gasbedilmiş yerlerde namaz gibi işler mücâvirlik bağlantısı sebebiyle dolaylı olarak kötüdür. Çünkü bu fiiller özü itibariyle meşrû olduğu halde eziyet verme endişesi, namazın kaçırılması ve başkasının mülkünü işgal gibi komşu durumlar sebebiyle kötü sayılmıştır. Bu komşu durumların sözü edilen işlerden ayrılması mümkün olduğu için o işlerin asıllarını ifsat konusunda tesirleri yoktur. Dolayısıyla bu işlerin asıl itibariyle sahih olduğunu ve kendilerine bağlanan hükümlerin gerçekleşeceğini söylemek gerekir. Meselâ cuma namazıyla mükellef kişinin bu vakitte alışveriş yapması yasaklanmıştır, fakat bu akid kendine bağlanan hükümleri herhangi bir fesad söz konusu olmaksızın doğurur.

Bir şeyin ayrılmaz vasfından dolayı gerçekleşen kötülüğün örneği ribâlı alım satım, bayram günü oruç tutmak gibi işlerdir. Oruç örneğinde ibadet mevcuttur. Fakat ona kötü sayılması sonucunu doğuran bir nitelik, yani şer‘an istenmeyen vakitte gerçekleşme sıfatı bitişmiştir. Çünkü bayram

günü Allah’ın kullarına ziyafet günüdür. Allah’ın ziyafet verdiği bir günde oruçlu olmak ziyafete ilgisiz kalmak anlamına gelir. Bu kısımda kötülüğü gerektiren şey ayrılmaz nitelik (vasf-ı lâzım) mesabesinde olduğu için komşu duruma göre daha ağır bir bitişme durumu söz konusudur ve bu durum aslı itibariyle meşrû olan işin fâsid olmasını gerektirir. Hanefîler bir şeyin asıl itibariyle meşrû, vasıf itibariyle kötü olmasını -cihet farklılığı sebebiyle-mümkün görürler. Şöyle ki, asıl itibariyle meşrû olan bir şeyin sonradan katılan bir nitelik sebebiyle yasaklanması o şeyin özünün kötü olmadığını gösterir. Çünkü özsel kötülükle meşruluk bir arada olamayacağı için bu şey özü itibariyle kötü olsaydı hiç meşrû olamayacaktı. Şu halde burada kötülüğün sadece vasıf için söz konusu olacağını söylemek gerekir. Hanefî literatüründe karşılaşılan nehyin sıhhate delâlet edeceği şeklindeki ifade, Hakkında yasak vârit olan işin yapılmasının imkân dahilinde oluşu yanında esasen bu durumu (aslın meşruiyetini) anlatır. Bu yaklaşımlarının bir sonucu olarak Hanefîler aslen ve vasfen meşrû olan işin sahih, aslen meşrû vasfen gayri meşrû işin fâsid, aslen ve vasfen gayri meşrû işin ise bâtıl olduğunu ifade etmişlerdir. Bu sebeple Hanefîler, Şâfiîler’den farklı olarak zina ile sıhriyet mahremiyetinin sabit olacağını, gasbın tazminle birlikte mülkiyet ifade edeceğini, amacı mâsiyet olan yolculuğun ruhsat sebebi olacağını ve kâfirin ele geçirip kendi ülkesine götürmesi halinde müslümanın malına mâlik olacağını söylemişlerdir. Kendisine mahrem olan biriyle evlenme yasağında olduğu gibi söz konusu olan haramlık vasfıyla aslın meşruiyetinin bir araya getirilemediği durumlarda Hanefîler nehyi “nefy” olarak yorumlamışlardır (nehyin hükümsüzlük bakımından ibadet ve muâmelâttaki farklı sonuçları için bk. FESAD).

Mâlikî ekolünde genel temayül, li-aynihi ve li-gayrihi ayırımı yapmaktan ziyade nehyin Allah Hakkı ile mi kul Hakkı ile mi ilgili olduğuna bakılacağı yönündedir. Şâfiî ise aslen meşruluk ve vasfen kötülüğün bir arada olamayacağı fikrinde olduğu için bu kısmı meşruiyeti kesin olarak ortadan kaldırma hususunda bizzat kötü şeylere dahil etmiş ve meselâ ribâlı alım satımın fâsid değil bâtıl olduğunu söylemiştir. Şâfiî bu iki kısım arasındaki farkı şöyle tesbit eder: Bir şeyin zatından veya ayrılmaz vasfından dolayı yasaklanması fesadı gerektirir. Fesad meşruiyete aykırı olduğu için zatından veya lâzım vasfından dolayı yasaklanan şey meşrû olamaz. Böyle bir fiili işleyen kimse özü itibariyle yasaklanan şeyi yapmış olur. Bir şeyin hâricî bir sebeple yasaklanması ise fesadı gerektirmez,

dolayısıyla hâricî bir sebeple yasaklanan şeyi yapan kişi şeyin özüne nisbetle yasaklanan şeyi yapmış olmaz. Ahmed b. Hanbel'den bu konuda değişik rivayetler varsa da onun asıl görüşü zatından, lâzım vasfından veya hâricî bir sebepten dolayı olmasına bakılmaksızın yasaklanan şeyin sahih olamayacağı şeklindedir. Hayızlı kadını boşamanın ve bir lafızla yapılan üç talâkın geçerli olduğunu kabul etmesini ise Hanbelî usulcüleri, ibadetlerde ve akidlerde müsamaha edilmeyen şeylere ıskat türü tasarruflarda müsamaha edilebileceği gerekçesiyle açıklamışlardır (Alâî, s. 378; İbnü'l-Lahhâm, s. 111).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "nhy" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1438-1439; Buhârî, "Vuḍûʾ", 18; İbn Mâce, "Aḥkâm", 17; Bâkıllânî, et-Taḳrîb ve'l-irşâd (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1418/1998, II, 318-368; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1983, I, 43, 168-186; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 283-317; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372, I, 78-99; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), II, 66-67; İbn Rüşd el-Hafîd, eż-Żarûrî fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Cemâleddin el-Alevî), Beyrut 1994, s. 120-124; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut 1412/1992, II, 281-306; Seyfeddin el-Âmidî, Müntehe's-sûl fî ʿilmi'l-uṣûl (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut 1424/2003, s. 112-115; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1402/1982, s. 168-171, 251-259; Şehâbeddin el-Karâfî, Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1414/1993, s. 168-177; a.mlf., el-Furûḳ, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), II, 82-86; Habbâzî, el-Muġnî fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. M. Mazhar Bekā), Mekke 1403/1983, s. 67-80; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, I, 524-585; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi't-Tenḳīḥ (Teftâzânî, Şerḥu't-Telvîḥ içinde), Kahire 1377/1957, I, 149, 215-224; Takıyyüddin es-Sübkî - Tâceddin es-Sübkî, el-İbhâc fî şerḥi'l-Minhâc (nşr. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî - Nûreddin Abdülcebbâr

Sagīrî), Dübey 1424/2004, IV, 1149-1190; Alâî, Taḥḳīḳu’l-murâd fî enne’n-nehye yaḳtażi’l-fesâd

(nşr. İbrâhim Muhammed Selkīnî), Dımaşk 1402/1982, tür.yer.; Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, Miftâḥu’l-vüṣûl (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1403/1983, s. 36-41; İbnü’l-Lahhâm, el-Ḳavâʿid ve’l-fevâʾid (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 111, 190-193; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾiru ẕevi’t-temyîz (nşr. Abdülalîm et-Tahâvî), Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), V, 130-131; M. Suûd el-Muînî, en-Nehy ve es̱erühû fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Musul 1985; H. Yunus Apaydın, İslâm Hukukunda Hukuki İşlemlerin Hükümsüzlüğü (doktora tezi, 1989), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 44-88; Yâsîn Câsim el-Muhaymid, el-Emr ve’n-nehy ʿinde ʿulemâʾi’l-ʿArabiyye ve’l-uṣûliyyîn, Beyrut 1421/2001, s. 173-213.

H. Yunus Apaydın

NEHRECÛRÎ

(bk. EBÛ YA‘KŪB en-NEHRECÛRÎ).

NEHREVÂLÎ

(النهروالي)

Ebû Abdillâh Kutbüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mekkî en-Nehrevâlî (ö. 990/1582)

Mekke'ye ve Yemen'e dair eserleriyle meşhur olan tarihçi, hadis ve fıkıh âlimi.

917 (1511) yılında Lahor'da doğdu. Bir ulemâ ailesine mensuptur. Büyük dedelerinden Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Adenî, muhtemelen VII. (XIII.) yüzyılda Aden'den Hindistan'a gidip Gucerât'a bağlı Nehrevâle'de (bugünkü Patan) yerleşmişti. Bazı kaynaklarda Nehrevânî nisbesiyle de kaydedilen Kutbüddin Muhammed, ilk dinî bilgileri Gucerât müftüsü olan babası Alâeddin Ahmed'den aldı. Genç yaşta ailesiyle birlikte Mekke'ye göç etti. Babası Mescidi Harâm'da bir süre ders verdi ve 949 (1542) yılında Mekke'de vefat etti. Kutbüddin Muhammed, bir süre Mekke'de ilim tahsil ettikten sonra 943'te (1536-37) Mısır'a giderek tahsilini burada sürdürdü. Mısır'da Osmanlı Valisi Hüsrev Paşa (Deli) ve son Mısır Abbâsî halifesi Mütevekkil-Alellâh Muhammed ile tanıştı. Ardından Mekke'ye döndü ve Eşrefiyye Medresesi'ne müderris tayin edildi. Mekke ve Mısır'daki öğrenim hayatı sırasında Muhibbüddin Ahmed b. Ebü'l-Kāsım Muhammed el-Ukaylî en-Nüveyrî, Abdurrahman b. Ali İbnü'd-Deyba', Nûreddin Ebü'l-Fütûh Ahmed b. Abdullah eş-Şîrâzî, Nâsırüddin el-Lekānî, Muhammed et-Tûnisî, Ahmed b. Yûnus b. eş-Şelebî, Abdülhak es-Sinbâtî, Şehâbeddin Ahmed b. Mûsâ el-Mağribî, Muhibbüddin Muhammed b. Abdülazîz b. Ömer b. Fehd gibi âlimlerden ders aldı.

Nehrevâlî'nin Türkçe bilmesi Mekke'ye gelen Osmanlı devlet adamlarıyla dostluk kurmasına vesile oldu. Bu sebeple Mekke şerifleri Osmanlı Devleti ile ilişkilerinde onu istihdam ettiler. Ayrıca Mekke'yi ziyaret eden Osmanlı devlet adamlarına rehberlik yapıyordu. Bu ilişkiler neticesinde kendisine verilen hediye ve ihsanlarla bazı önemli kitap ve yazmaları satın alma imkânı buldu. Devlet ricâli nezdindeki itibarı gittikçe arttı ve Mekke

müftüsü ve kadısı olarak görevlendirildi. Ayrıca Kanûnî Sultan Süleyman tarafından yaptırılan Süleymâniye Medresesi'ne ilk Hanefî müderrisi tayin edildi (Cemâziyelevvel 975 / Kasım 1567).

Kutbüddin en-Nehrevâlî, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde İstanbul'a iki defa gitti ve padişahla göRüştü. Bu ziyaretlerden birincisi, 943 (1536-37) yılında Osmanlı hükümdarından Portekizliler'e karşı askerî yardım talebi için gelen Gucerât Sultanı Bahadır Şah'ın veziri Âsaf Han ile birlikte, ikincisi, 965'te (1558) Medine'deki Osmanlı kuvvetlerinin başındaki Pîrî'nin görevden alınmasını isteyen Mekke Şerîfi Hasan b. Ebû Nümeyy'in elçisi olarak gerçekleşti. Nehrevâlî her iki ziyaretinde Osmanlı devlet adamları ile görüşme ve ulemâ ile ilmî müzakerelerde bulunma imkânı elde etti. II. Selim ve III. Murad'ın ilgi ve ihsanlarına da nâil olan Nehrevâlî 26 Rebîülâhir 990'da (20 Mayıs 1582) Mekke'de vefat etti ve Cennetü'l-muallâ'ya defnedildi. Onun 991 (1583) yılında öldüğü de kaydedilir. Nehrevâlî'nin oğlu Muhammed, Yemen'de kadılık yapmış ve burada uzun süre görevde bulunan Osmanlı Valisi Hasan Paşa'yı ve fetihlerini anlatan İbtihâcü'l-insân ve'z-zamân adlı eserini kaleme almıştır. Nehrevâlî'nin akrabaları arasında en meşhuru ise kendisinden sonra Mekke müftülüğüne tayin edilen ve bir süre Yemen'de kadılık yapan yeğeni Abdülkerîm b. Muhibbüddin'dir.

Eserleri. Nehrevâlî birçok eser kaleme almış, ancak 959 (1552) yılında evinde çıkan yangında bir kısmı babasından kalma 1500 civarında kitaptan oluşan kütüphanesi yandığı için bazı kitapları zayi olmuştur. 1. el-İʿlâm bi-aʿlâmi Beytillâhi (beledillâhi)'l-ḥarâm. III. Murad'a takdim edilen eser 985'te (1577) tamamlanmıştır. Müellif bu eserinde Mekke'nin fazileti, Kâbe'nin inşası, Mekke'de önemli mekânlar ve Mescidi Harâm'ın çeşitli dönemlerde geçirdiği tamirlerden bahseder. Bu arada başta Abbâsîler, Memlükler ve Osmanlılar olmak üzere Mekke'ye hâkim olan devletlerin tarihlerinden bazı kesitlere yer verir. Eserde Yavuz Sultan Selim, Kanûnî Sultan Süleyman, II. Selim ve III. Murad'ın icraatları ile Haremeyn'e yönelik hizmetleri önemli yer tutmaktadır. Nehrevâlî bu eserinde Ebü'l-Velîd el-Ezrakī, Fâkihî, Takıyyüddin el-Fâsî ve Muhibbüddin İbn Fehd'in çalışmalarından yararlanmıştır. el-İʿlâm Ferdinand Wüstenfeld tarafından yayımlanmış (Göttingen 1274/1857), bu baskı 1303'te (1886) Kahire'de tekrarlanmış, ayrıca Ahmed Zeynî Dahlân'ın Ḫulâṣatü'l-kelâm fî beyâni

ümerâʾi'l-beledi'l-ḥarâm adlı eserinin (Mısır 1305) hâmişinde neşredilmiştir. Eseri Osmanlı şairi Bâkî Türkçe'ye tercüme etmiş, bu tercümeyi Joseph M. E. Gottwald Kazan'da 1286 (1869) yılında yayımlamıştır. el-İʿlâm'ı müellifin yeğeni Abdülkerîm b. Muhibbüddin İʿlâmü ʿulemâʾi'l-aʿlâm bi-binâʾi'l-Mescidi'l-Ḥarâm adıyla ihtisar etmiştir (nşr. Ahmed Muhammed Cemâl - Abdülazîz er-Rifâî - Abdullah el-Cebûrî, Riyad 1403/1983, 1407/1987). 2. el-Berḳu'l-Yemânî fi'l-fetḥi'l-ʿOs̱mânî. Müellif, önce el-Fütûḥâtü'l-ʿOs̱mâniyye li'l-aḳṭâri'l-Yemâniyye adıyla bir eser yazıp II. Selim'e sunmuş, III. Murad döneminde tekrar gözden geçirip bazı bilgiler eklediği kitabına bu ismi vermiştir. Ġazavâtü'l-Cerâkise ve'l-Etrâk fî cenûbi'l-Cezîre adıyla da bilinen eser 981'de (1573) tamamlanmıştır. Yemen'in Osmanlı hâkimiyetinden kısa bir süre önce XVI. yüzyıl başlarındaki durumu, Osmanlı hâkimiyetine girmesi, Zeydîler'in isyan edip Yemen'i ele geçirmesi, Osmanlı Veziri Koca Sinan Paşa'nın ikinci defa Osmanlı hâkimiyetini tesis etmesi eserin temel konularını oluşturur. Son kısımda Sinan Paşa'nın Tunus ve Halkulvâdî fetihleri de anlatılır. Sinan Paşa, 978'de (1571) hac için Mekke'ye geldiği sırada müellife bu seferini anlatmış ve Yemen'de görev yapan Osmanlı defterdarı Mustafa Rumûzî'nin Nâme-i Futûh-i Yemen adlı manzum eserini vermiştir. Nehrevâlî, Sinan Paşa'nın anlattıklarının yanı sıra Rumûzî'nin kitabından da faydalanmıştır. Hamed el-Câsir tarafından yayımlanan eser (Riyad 1387/1967) Abdullah Kudsî, Mısır Valisi Ahmed Paşa'nın kâtibi Âlî ve Mustafa b. Mehmed Hüsrevzâde tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Yavuz, I, s. XIX, XXII, XL, XLII). 3. Târîḫu'l-Medîne. Şehrin tarihi yanında Hz. Peygamber dönemindeki durumundan da bahsedilen küçük hacimli bir eserdir (nşr. Ebû Abdullah Muhammed Hasan İsmâil, Beyrut 1417/1997).

4. el-Fevâʾidü's-seniyye fi'r-riḥleti'l-Medeniyye ve'r-Rûmiyye. Nehrevâlî'nin Medine'ye, ardından Suriye ve Anadolu üzerinden İstanbul'a yaptığı seyahatlerini anlattığı önemli bir eseridir. Uğradığı şehir ve kasabalardan, karşılaştığı kişi ve olaylardan bahseden müellifin yer verdiği olaylar arasında Kütahya yakınlarında Şehzade Bayezid ile kardeşi Selim arasındaki mücadele, İstanbul'da Kanûnî'nin hanımı Hürrem Sultan için düzenlenen cenaze merasimi ve Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ile görüşmesi de yer almaktadır. Kitabın Türkiye ile ilgili kısmını Kilisli Rifat tercüme etmiştir. Ekrem Kâmil de Nehrevâlî'nin Türkiye'de gezdiği şehirlere dair anlatımlarını Bedreddin el-Gazzî'nin anlatımları ile

mukayeseli olarak Türkçe'ye tercüme etmiştir (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Semineri Dergisi, I [İstanbul 1937], s. 3-90; eserin yazma nüshası için bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 515). 5. Teẕkiretü'n-Nehrevâlî. Müellifin 959 (1552) yılındaki yangından sonra kaleme aldığı eser onun çeşitli konulara dair notlarını, nazım ve nesir halinde çeşitli kitaplardan yaptığı alıntılarla Medine ve İstanbul'a yaptığı seyahat hâtıralarına temel teşkil eden hususları ihtiva etmektedir (el-Berḳu'l-Yemânî, neşredenin girişi, s. 41-45). 6. et-Tems̱îl ve'l-muḥâḍara bi'l-ebyâti'l-müfredeti'n-nâdire. Fas Sultanı Gālib-Liemrillâh eş-Şerîf Abdullah'a ithaf edilen bir şiir kitabıdır (Brockelmann, GAL, II, 501). 7. el-Câmiʿ li-kütübi's-sünneti's-sitte fi'l-ḥadîs̱. Müellifin Kütüb-i Sitte'yi esas alarak yazdığı bu kitabın 959 (1552) yılındaki yangında kaybolduğu tahmin edilmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 576). 8. Ṭabaḳātü'l-Ḥanefiyye. Bu eseri de yangın sırasında yanmıştır (a.g.e., II, 1098). 9. Kenzü'l-esmâ fî fenni (keşfi)'l-muʿammâ. Arapça metin yazımında edebî açıdan bazı kelimelerin kullanımına dairdir (Brockelmann, GAL, II, 501). 10. Miʿyârü'l-mürîdîn. Bazı dinî fırkaların görüşleri ve bunların tenkidi Hakkındadır (el-Berḳu'l-Yemânî, neşredenin girişi, s. 53). 11. Münteḫabü't-târîḫ fi't-terâcim. Nehrevâlî ailesinden başlamak üzere bazı meşhur şahısların biyografisi Hakkındadır (C. Zeydân, III, 325; Muhammed Habîb el-Hîle, s. 253). 12. Edʿiyetü'l-ḥac ve'l-ʿumre (Kahire 1288; Mekke 1319). Farsça eserler yazdığı da bilinen Nehrevâlî, Lutfi Paşa'nın el-Fıkhü'l-ekber Şerhi'ni Arapça'ya ve ardından Farsça'ya tercüme etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Nehrevâlî, el-Berḳu'l-Yemânî fi'l-fetḥi'l-ʿOs̱mânî (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1387/1967, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 11-59; a.mlf., el-İʿlâm bi-aʿlâmi Beytillâhi'l-ḥarâm (nşr. F. Wüstenfeld), Göttingen 1274/1857, s. 6, 458, ayrıca bk. tür.yer.; Atâî, Ẕeyl-i Şekāik, s. 268-269; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, III, 44-48; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 126, 239-240, 576; II, 1098, 1298, 1513, 1832; Hafâcî, Reyḥânetü'l-elibbâ, I, 407-416; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 420-421; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 57-58; Brockelmann, GAL, II, 500-501; Suppl., II, 514-515; a.mlf., "Nehrevâlî",

İA, IX, 190-191; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, IV, 285-290; Eymen Fuâd Seyyid, Meṣâdiru târîḫi'l-Yemen fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, Kahire 1974, s. 213-215; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 944-961; Babinger (Üçok), s. 99-101; C. Zeydân, Âdâb, III, 324-325; M. Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûn bi-Mekke, Mekke 1994, s. 242-253; Hulûsi Yavuz, Yemen'de Osmanlı İdâresi ve Rumûzî Târihi, Ankara 2003, I, s. XIX-XXII, XXXIX-XLII; J. R. Blackburn, "al-Nahrawālī", EI² (İng.), VII, 911-912.

Eymen Fuâd Seyyid

NEHREVAN SAVAŞI

Hz. Ali ile Abdullah b. Vehb er-Râsibî liderliğindeki Hâricîler arasında meydana gelen savaş (38/658)

(bk. ABDULLAH b. VEHB er-RÂSİBÎ; ALİ; HÂRİCÎLER).

en-NEHRÜ’l-FÂİK

(النهر الفائق)

Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin Kenzü’d-deḳā’iḳ adlı Hanefî fıkhına dair eserine Sirâceddin İbn Nüceym (ö. 1005/1596) tarafından yazılan şerh

(bk. KENZÜ’d-DEKĀİK).

NEKĀİZ

(النفائض)

Daha çok Cerîr, Ferezdak ve Ahtal arasında gerçekleşmiş olan övünme ve yergi temalı atışma şiirleri

(bk. CERÎR b. ATIYYE; HİCİV; ŞİİR).

NEKĀVETÜ’l-EDVÂR

(نقاوة الأدوار)

Hâce Abdülaziz’in (XV. yüzyıl) mûsiki nazariyatına dair eseri.

Türk mûsikisi nazariyatçısı Abdülkādir-i Merâgī’nin en küçük oğlu Abdülaziz tarafından kaleme alınmıştır. Arşiv kayıtlarında adına Abdülkādirzâde veya Hâce Abdülaziz olarak rastlanan Abdülaziz Çelebi 1405’ten sonra Semerkant’ta doğdu. 1410-1421 yılları arasında Herat’ta bulundu. Osmanlı topraklarına gelince 825’te (1422) II. Murad kendisine Edirne’nin Hacı Temürhan (Temirhanlı) köyünün gelirini tahsis etti. Edirne Sarayı’nda “cemâat-i mutribân”a ders verip babasının ekolünü sürdürdü. Fâtih Sultan Mehmed’in sarayında da mûsiki hocalığına devam etti. Aynı zamanda döneminin önemli bestekâr ve ûdîlerinden olan Abdülaziz’in Neḳāvetü’l-edvâr’ı yazarken babası Merâgī’nin kitaplarından büyük ölçüde faydalandığı anlaşılmaktadır. Farsça kaleme alınan eser Fâtih Sultan Mehmed’e ithaf edilmiştir. Mehmet Suphi Ezgi ve Saîd-i Nefîsî kitabın Kanûnî Sultan Süleyman adına yazıldığını söylüyorsa da bu doğru değildir.

Neḳāvetü’l-edvâr bir mukaddime, on iki bölüm (fasıl) ve bir hâtimeden meydana gelmiştir. Hz. Peygamber’in güzel ses üzerine söylediği rivayet edilen hadislerinin yer aldığı mukaddime bölümünü ses, nağme, iki ses arasındaki tizlik ve pestlik farkı (buut), cem‘ ve mûsiki kelimesinin mânalarının ele alındığı birinci bölüm takip eder. İkinci bölümde mûsiki aletlerinden ses ve nağmenin elde edilişi, sesler arasındaki tizlik ve pestlik sebepleri, üçüncü bölümde perdeler, teller ve nisbetler işlenir. Aralıkların taksimi, cinsler ve uyumlu seslerin izah edildiği dördüncü bölümün ardından buutların birbirine eklenmesi yoluyla devirlerin tertibi, meşhur devirler, altı âvâze, yirmi dört şube ve bu şubelerin telli saz perdelerinden meydana getirilme yollarının anlatıldığı beşinci bölüm gelir. Altıncı bölümde tabakalar konusu ele alınır. Nağme, uygun perdeler, âvâze ve şubelerle mûsikide intikallerin işlendiği yedinci ve sekizinci bölümü îkā‘ devirlerinin yer aldığı dokuzuncu bölüm takip eder. Onuncu bölümde zayıf ve kuvvetli edvâr ve akort üzerinde durulmaktadır. Hânendelerin uyması

gereken meclis âdâbı ile mûsiki aletlerinin isimleri ve sınıflandırılması, nağmenin tesirleri konularının bulunduğu on birinci bölümün ardından mûsiki ilminde uyulacak esaslar ve köklerin konu alındığı on ikinci bölüm gelir. Eser meşhur mûsikişinasların anlatıldığı hâtime ile sona erer.

Altı âvâze, on iki makam ve yirmi dört şubenin izah edildiği eserde çalgılar telliler, üflemeliler ve vurmalılar olmak üzere üç kısımda incelenir. Neḳāvetü'l-edvâr ile Câmiʿu'l-elḥân ve Maḳāṣıdü'l-elḥân'daki aralıklar, îkāʿ, çalgılar, dönemin mûsikişinasları, mûsiki âdâbı gibi konular

birbirinin neredeyse aynıdır. Müellifin, eserini takdim ettiği Fâtih Sultan Mehmed döneminde Osmanlı sarayında gördüğü mûsikişinaslardan ve mûsiki aletlerinden hiç bahsetmemesi onun benzeri mûsiki konularında kendi zamanını yeteri kadar aydınlatamadığı kanaatini uyandırmaktadır. Bu da Süreyya Agayeva ve Eugenie Popescu Judetz gibi müzikologları Abdülaziz'in bu eseriyle babasının ününü pekiştirmeyi amaçladığı görüşüne sevketmiştir (Judetz, s. 75-76).

Fâtih dönemi mûsiki çalışmaları açısından taşıdığı önemden dolayı Hüseyin Sadeddin Arel'in bir makale ile incelediği Neḳāvetü'l-edvâr'ın (MM, sy. 63-65 [1953], s. 69 vd.) ikisi Türkiye'de (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3646; TSMK, III. Ahmed, nr. 3462), biri yurt dışında (Leningrad Üniversitesi Ktp., nr. 446) olmak üzere üç nüshası tesbit edilmiştir. Abdülaziz'in aynı zamanda ûdî olan Mahmud Çelebi adındaki oğlu da Osmanlı sarayına alınmış ve mûsiki nazariyatına dair Maḳāṣıdü'l-edvâr adlı eserini II. Bayezid'e ithaf etmiştir. Onun bu eseriyle babasının ve dedesininkiler arasında büyük benzerlikler görülmektedir. Neḳāvetü'l-edvâr'ın Hüseyin Sadeddin Arel tarafından Nuruosmaniye Kütüphanesi nüshasından 1920'de istinsah edilen 100 sayfalık bir nüshası İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi'ndedir. Ayrıca Abdülaziz'in, Merâgī'nin eseri Maḳāṣıdü'l-elḥân'a bir sayfalık hâşiye yazdığı Henry G. Farmer'in verdiği bilgiden öğrenilmektedir (İA, I, 84).

BİBLİYOGRAFYA

Hâce Abdülaziz, Neḳāvetü’l-edvâr, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3646, vr. 1b, 2b, 24b-25b; Mecmûa, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3652, vr. 87b, 95a, 96b, 115b; Mecmûa, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 1002, vr. 130a; Şemseddin Rûmî, Mecmûa, Paris Bibliothèque Nationale, Ancien Fonds, nr. 260, vr. 100b, 238a; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933, I, 262; Karatay, Farsça Yazmalar, s. 106; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, II, 814; Münzevî, Fihrist, V, 3924-3925; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 50; Murat Bardakçı, Maragalı Abdülkadir, İstanbul 1986, s. 42-43; E. Popescu Judetz, Türk Musiki Kültürünün Anlamları (trc. Bülent Aksoy), İstanbul 1988, s. 75-76; M. Emîn Riyâhî, Zebân u Edeb-i Fârsî der Ḳalemrev-i ʿOs̱mânî, Tahran 1369 hş., s. 161; Nuri Özcan, “XV. ve XVI. Asırlarda Türk Dünyasında Musikî”, XV. ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler, İstanbul 1997, s. 474; a.mlf., “Osmanlılarda Mûsiki”, Osmanlı Ansiklopedisi, İstanbul 1992, III, 223; a.mlf., “Abdülkādir-i Merâgī”, DİA, I, 243-244; Hüseyin Sadettin Arel, “Fatih Devrinde Türk Musikisi”, MM, sy. 63-65 (1953), s. 69-75; M. Takī Dânişpejûh, “Ṣâd u Sî End Es̱er-i Fârsî der Mûsiḳī”, Hüner u Merdüm, sy. 95, Tahran 1349 hş., s. 45; Recep Uslu, “Fatih Sultan Mehmed Zamanında Mûsikişinaslar”, MM, sy. 465 (1999), s. 25-26; a.mlf., “Abdülaziz Çelebi (Hâce)”, Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, I, 40; H. G. Farmer, “Abdülkadir”, İA, I, 84; Öztuna, BTMA, I, 12-13; Euckhard Neubauer, “Musiki Hayatı: 15. ve 16. Yüzyıllar”, DBİst.A, V, 523-524.

Recep Uslu

NEKKÂRİYYE

(النكّاريّة)

Tâhert'teki Rüstemî imâmetini kabul etmedikleri için bu isimle anılan İbâzıyye'nin ikinci büyük kolu

(bk. İBÂZIYYE).

NEMÂ

(النماء)

Zekâta konu teşkil eden malların artıcı nitelikte olması veya bu nitelikte sayılması anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “artmak, çoğalmak, bereketli olmak” anlamına gelen nemâ kelimesi fıkıh terimi olarak zekâta tâbi malın artıcı nitelikte olması veya sayılmasını ifade eder; bu nitelikteki mala nâmî denir. Öte yandan satım, rehin, hibe, murâbaha gibi işlemlere yahut şüf‘a veya miras Hakkına konu olan ya da gasbedilmiş malda meydana gelen artışın hükmü incelenirken fıkıh kitaplarının değişik bölümlerinde nemâ kavramına sıkça rastlandığı gibi, kişinin sahip olduğu veya olmadığı bir malın üretim ya da artışı için yapabileceği girişim veya faaliyetin meşrû ve gayri meşrû biçimleriyle bunlara bağlanacak fıkhî sonuçlar ele alınırken aynı kökten türetilen inmâ kelimesi kullanılır.

Hz. Peygamber’in kavlî ve amelî sünnetiyle Hulefâ-yi Râşidîn’in uygulamalarını dikkate alan fakihler bu devirlerde zekâta tâbi tutulan malların nâmî olduğunu tesbit etmişler, dolayısıyla nemâyı zekâtın mala ilişkin vücûb şartı olarak kabul etmişlerdir. Fıkıhta nemâ hakikî ve takdirî (hükmî) olmak üzere iki kısımda incelenir. Hakikî nemâ maldaki gerçek anlamda artışı belirtir; bu kısımda ele alınan nâmî malları ticaret malları, toprak ürünleri, hayvanlar, define ve madenler şeklinde dört grupta toplamak mümkündür. Takdirî nemâ ise bir malın potansiyel olarak artma, arttırılma ve çoğalma özelliğine sahip bulunması sebebiyle fiilen artış gerçekleşmese bile artıcı nitelikte sayılması demektir. Altın, gümüş ve para bu grupta yer alır.

Ticaretin kâr amacıyla yapıldığı dikkate alınarak ticarî emtia hakikaten nâmî mallar grubunda mütalaa edilmiştir. Nitekim Hz. Ömer deri ticareti yapan Hammâs’ın, zekât ödemeyi gerektirecek malı bulunmadığını söylemesi üzerine derileri göstererek onların parasal değerini belirleyip zekâtını ödemesi gerektiğini hatırlatmıştır (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s.

581). Toprak ürünleri de tarım yoluyla elde edilen ve mal varlığında gerçek artış sağlayan bir gelir sayılmıştır. Bakara sûresinin 267. âyetinde bunların zekâta tabi olduğuna işaret edildiği gibi hâkim kanaate göre, “Hasat günü Hakkını verin” ifadesinde geçen (el-En‘âm 6/141) “hak”tan maksat zekâttır; toprak ürünlerinin zekâtına ilişkin nisap ve nisbetleri gösteren hadisler de bu görüşü desteklemektedir (Buhârî, “Zekât”, 55; ayrıca bk. ÖŞÜR). Hakikaten nâmî olan diğer bir mal grubu zekâta tâbi hayvanlardır. Hz. Peygamber deve, sığır ve koyun cinsi hayvanlardan zekât tahsil etmiş (Buhârî, “Zekât”, 42), fakihler keçiyi koyuna ve mandayı sığıra kıyas ederek bunların da zekâta tâbi olacağı hususunda ittifak etmiştir. Fukahanın çoğunluğuna göre bu hayvanların zekâta tâbi olması yılın çoğunu otlaklarda otlayarak geçirme şartına bağlıdır; dolayısıyla yemle beslenen hayvanlarla ziraat, nakliye vb. işlerde kullanılan hayvanlar bu kapsamda değildir. Madenler de istihsal edildikçe sahibi veya işletmecinin mal varlığına artı değer olarak katıldığından hakikaten nâmî mallardandır. Maden, define, hazine gibi eşyayı ifade eden “rikâz”dan 1/5 nisbetinde vergi ödeneceğini belirten hadise dayanarak (a.g.e., s. 467) Hulefâ-yi Râşidîn döneminde ve sonraki devirlerde yapılan tahsilâtın zekâtın harcama kalemine mi yoksa fey’inkine mi konulacağı tartışılmıştır.

Mübadele aracı olması yanında çalıştırılınca gelir getiren ve saklandığında tasarruf aracı vazifesi gören altın, gümüş ve para takdiren nâmî sayılmış, zekâta tâbi kılınarak sahiplerinin bunları yatırıma sevketmesi hedeflenmiştir. Hz. Peygamber, ister nakit ister külçe olsun piyasada çokça bulunan gümüşün nisab ve nisbetini belirlemiş (Buhârî, “Zekât”, 32-38), Hz. Ömer ve Hz. Ali ondan öğrendikleri şekilde altının her 20 dinarından 1/2 dinar zekât almış (a.g.e., s. 577), mezhep imamları da gümüşün nisabının 200 dirhem, altın nisabının 20 miskal ve her ikisinin % 2,5 nisbetinde zekâta tâbi mal olduğu hususunda görüş birliğine varmıştır. O devirde henüz kâğıt para kullanılmadığı için mezhep imamlarının fetvalarında bu tür paranın zekâtıyla ilgili açık bir hükme

rastlanmaması tabiidir. Altını temsilen ödemelerde altın yerine kullanılan banknotun tedavülde bulunduğu dönemlerde yaşayan fakihler bu paraları karşılığı hemen ödenebilen borç senedi olarak değerlendirmiştir. Kâğıt para giderek altına bağlı olmaktan çıkarılıp müstakil mübadele aracı haline geldiği ve fıkhî açıdan para olarak kabul edilen altın ve gümüşün mübadele

aracı, bedel, stok vb. fonksiyonlarını yerine getirdiği için günümüz İslâm âlimleri, madenî ve kâğıt paraların da altın ve gümüş gibi zekâta tâbi olduğu hususunda ittifak etmiştir (ayrıca bk. PARA; ZEKÂT).

İbn Hazm ve Şevkânî gibi fakihler zekâtı Hz. Peygamber'in isimlerini saydığı mallara hasrederken (Buhârî, "Zekât", 34-39; el-Muḥallâ, V, 209) bu sekiz sınıf malın (altın, gümüş, buğday, arpa, hurma, deve, sığır, koyun) nemâ özelliği taşıma noktasında birleştiğini dikkate alan fukaha çoğunluğu, zekât mevzuu sayılacak malların anılanlarla sınırlı tutulmaması gerektiği hususunda fikir birliğine varmıştır. Öte yandan temel ihtiyaçlar için gerekli olan mallar Hanefîler tarafından "havâic-i asliyye" terimi çerçevesinde özel biçimde ele alınarak, fakihlerin çoğunluğunca ise daha çok nemâ vasfı taşımamasıyla irtibatlandırılarak zekâta tâbi tutulmayan mallar arasında mütalaa edilmiştir. Buna göre binek hayvanları, özel otomobiller, oturulan evler ve ev eşyaları, sanatkâr aletleri vb. zekâta tâbi olmadığı gibi bu vasfını geçici veya devamlı kaybeden mallar da zekâttan muaf olur. Yine çalınan, gasbedilen, kaybolup ulaşılamayan mallarla ödenmesinden ümit kesilen alacaklar nâmî olsa da ele geçmedikçe zekâta konu olmaz (Kâsânî'nin İmam Mâlik'in zekâtın farz olması için nemâyı şart koşmadığı yönündeki ifadesinin eleştirisi için bk. M. Abdülgaffâr eş-Şerîf, XV/41 [1421/2000], s. 203-204; ayrıca bk. HAVÂİC-i ASLİYYE).

Zekâtın kelime mânasıyla (artma, çoğalma, bereket) zekâta tâbi mallarda aranan nemâ vasfı arasında sıkı bir bağ bulunduğuna dikkat çeken Kâsânî bir yandan zekâtın yatırıma teşvik özelliğiyle servetin artmasını sağladığını, öte yandan yukarıda açıklanan yollarla nemâlanan mallardan zekât verilerek fakirlerin ihtiyaçlarının giderildiğini, böylece fakir ve zengin arasında maddî ve mânevî bakımdan yakınlığın oluştuğunu belirtir. Malî bir ibadet olması yönüyle zekâtta asıl amacın Allah'a kulluk edip O'na yakınlık sağlanması olmakla birlikte beşerî ilişkiler açısından bu ibadetle dince zengin sayılan kişilerin mallarından fakirlere gelir aktarıp onların ihtiyaçlarının giderilmesi hedeflendiğinden aynı fakih bu amacın gerçekleşmesi için artma niteliği taşımayan mallardan zekât alınmadığını, bu ölçünün esas kabul edilmemesi halinde zekâtın zenginleri fakirleştirme gibi bir sonuç ortaya çıkarabileceğini hatırlatır (Bedâʾiʿ, II, 11; klasik fakihlerin nemâ anlayışına bazı çağdaş araştırmacılar tarafından yöneltilen eleştiri ve bunun tenkidi için bk. Mahmûd Ebü's-Suûd, s. 67-71; M.

Abdülgaffâr eş-Şerîf, XV/41 [1421/2000], s. 207-209; ayrıca bk. ZEKÂT).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “nmv” md.; Buhârî, “Zekât”, 21, 32-39, 42, 44, 55; Müsned, I, 183, 184; Yahyâ b. Âdem, Kitâbü’l-Ḫarâc (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1384/1964, s. 121-127; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü’l-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1969, s. 467, 577, 581; Cessâs, Ahḳâmü’l-Ḳurʾân, I, 235, 453; İbn Hazm, el-Muḥallâ, V, 209; Serahsî, el-Mebsûṭ, Beyrut 1978, II, 11; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 11; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I, 72, 273; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, Kahire, ts., IV, 144, 145-150; Yûsuf el-Kardâvî, Fıḳhü’z-zekât, Beyrut 1393/1973, I, 139-149; Bilmen, Kamus2, IV, 76; Mahmûd Ebü’s-Suûd, Fıḳhü’z-zekât el-muʿâṣıra, Küveyt 1992, s. 67-71; Mehmet Erkal, Zekat: Bilgi ve Uygulama, İstanbul 2004, s. 75-77; M. Abdülgaffâr eş-Şerîf, “en-Nemâʾ ve es̱erühû fi’z-zekât”, Mecelletü’ş-şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, XV/41, Küveyt 1421/2000, s. 181-245; “İnmâʾ”, Mv.F, VII, 63-70; “Nemâʾ”, a.e., XLI, 369-372.

Mehmet Erkal

NEMERÎ

(النمري)

Ebü'l-Fazl (Ebü'l-Kāsım) Mansûr b. Seleme b. ez-Zibrikān (ez-Zibrikān b. Seleme) b. Şerîk enNemerî (ö. 190/805 [?])

Arap şairi.

130 (747) yılı civarında Fırat'ın el-Cezîre bölgesindeki Re'sül'ayn'da doğdu. Mansûr enNemerî olarak da tanınan şair Rebîa b. Nizâr'ın kolu Nemir b. Kāsit kabilesine mensuptur. Çocukluğunu ve gençlik yıllarının önemli bir kısmını burada geçirdi. Muallaka şairlerinden Amr b. Külsûm'ün soyundan gelen, dönemin meşhur şair ve kâtiplerinden Külsûm b. Amr el-Attâbî ile de burada tanıştı. Şiirde onun öğrencisi, şiirlerinin râvisi ve yakın dostu oldu. Attâbî, Vezir Fazl b. Yahyâ el-Bermekî vasıtasıyla Nemerî'nin el-Cezîre'den Bağdat'a getirtilip Hârûnürreşîd'e takdim edilmesini sağladı. Bu sayede Nemerî, sunduğu methiyelerle Hârûnürreşîd'in teveccühünü kazanıp saray şairleri arasında yer aldı. Onun halife ile tanışması Hakkında başka rivayetler de vardır (Şiʿru Manṣûr enNemerî, s. 100, 113-114; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XIII, 97-108). Nemerî kasidelerinde hilâfetin Abbâsîler'in Hakkı olduğunu söyledi ve Abbas b. Abdülmuttalib'in annesi Nüteyle'nin (Nüseyle) Nemir b. Kāsit kabilesine mensup bulunduğunu ifade ederek akrabalık bağlarını dile getirdi, böylece halifenin dikkatini çekmeyi başardı. Ancak servet, itibar ve şöhretini borçlu olduğu hocası Attâbî ile Nemerî arasında zamanla rekabet baş gösterdi. İki şair birbirini hicvettiyse de bir süre sonra vezir ve kumandan Tâhir b. Hüseyin'in araya girmesiyle barıştı. Nemerî'nin sarayda ve devlet ricâlinin evlerinde düzenlenen edebiyat meclislerinde tanıştığı diğer şairler arasında Mervân b. Ebû Hafsa, Selm el-Hâsir, Müslim b. Velîd, Hureymî ve Mansûr b. Bâce (Bücre) sayılabilir.

Nemerî başta Abbâsî tahtının vârisi Me'mûn olmak üzere Bermekîler, özellikle de Fazl b. Yahyâ ile kardeşi Ca'fer, ayrıca Tâhir b. Hüseyin, Bermekîler'in düşmanı olup onlardan sonra Hârûnürreşîd'in veziri olan

Fazl b. Rebî‘ ve Azerbaycan Valisi Yezîd b. Mezyed gibi devlet adamlarına methiye ve mersiyeler yazdı. Bu arada Şiî temayüllerinin farkedilmesiyle hapse atıldıysa da Fazl b. Rebî‘in aracılığı ile hapisten kurtuldu. Henüz veliaht olan Me'mûn'un malikânesinde düzenlenen edebiyat meclislerinde birçok şairle tanıştı. Daha sonra -bir rivayete göre rakibi ve hasmı haline gelen Attâbî tarafından-Abbâsî aleyhtarı, Hz. Ali ve Ehl-i beyt taraftarı şiirleri ortaya çıkarılınca Hârûnürreşîd'in emriyle ölüme mahkûm edildi. Ölüm fermanının gereğini yapmakla görevlendirilen Zeydî Ebû İsme, Nemerî'nin bulunduğu Rakka'ya veya Re'sül‘ayn'a gittiğinde onu ölmüş buldu.

Nemerî önceleri Hâricî iken İmâmiyye âlimi Hişâm b. Hakem'in etkisiyle Şiîliğe meyletmiştir. Özellikle Hârûnürreşîd'e yazdığı methiyelerde takıyye gereği onu övmüş ve Hz. Ali ile Ehl-i beyt'e hücum etmiştir. Ancak Câhiz, birçok övgüsünde (krş. Şiʿru Manṣûr enNemerî, s. 98, 112, 138) Reşîd yerine Hârûn adını özellikle tercih ettiğini, bununla, "Yâ Ali! Bana nisbetle sen Mûsâ'ya nisbetle Hârûn gibisin" meâlindeki hadise (Buhârî, "Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 9; Tirmizî, "Menâḳıb", 20) telmihle Hz. Ali'yi kastettiğini ifade etmiştir (Şerîf el-Murtazâ, II, 276).

İnsanların zaaf ve arzularını iyi keşfeden Nemerî, övdüklerinin psikolojisine uygun düşen methiyeleriyle muhdes şairlerin ileri gelenlerinden sayılmıştır. Hârûnürreşîd için yazdığı şiirlerde, kendisi gibi takıyye yapan ve şiirlerini ayıklamaya

tâbi tutan Mervân b. Ebû Hafsa'nın yolunu izlemiştir. Şiiri duygu ürünü olduğu kadar akıl ve mantık ürünü gören Nemerî (Merzübânî, el-Müveşşaḥ, s. 398) şiirde hem üslûba hem fikrî yapıya aynı derecede itina eden, lafız ve mâna sanatlarına özen gösteren, bedî‘ ekolünün öncüsü Külsûm b. Amr el-Attâbî'nin ve Müslim b. Velîd gibi şairlerin takipçisi olmuştur (Câhiz, I, 51). Mervân b. Ebû Hafsa, Ali b. Cehm, İbrâhim el-Mevsılî, Müberred, İbnü'l-Mu‘tez ve Ebû Hilâl el-Askerî gibi şair ve ediplerin takdirini kazanan Nemerî, Ebû Temmâm ve Mütenebbî'yi de belli ölçüde etkilemiştir.

Nemerî'nin yaklaşık 4000 beyit olduğu kaydedilen divanı ile (İbnü'n-Nedîm, s. 186) İbn Ebû Tâhir'in İḫtiyâru Şiʿri Manṣûr enNemerî adlı eseri

zamanımıza ulaşmamıştır. Tayyib el-Aşşâş kaynaklardan derleyerek meydana getirdiği divanını Şiʿru Manṣûr enNemerî adıyla neşretmiştir (Dımaşk 1401/1981). Nâşir ayrıca Cevâd Ali'nin Nemerî'nin şiirlerini topladığını, ancak yayımlamadığını kaydetmektedir (Şiʿru Manṣûr enNemerî, s. 26-27). Divanda 386 beyit hacminde elli yedi parça yer almakta olup bunlardan otuz bir beyit başka şairlere aittir. Muhammed Eşkar esere dokuz beyit ilâve ettiğini belirtir. Divanda kıta ve beyitler halinde çok sayıda parçanın yer alması Nemerî'nin daha başka şiirlerinin bulunduğunu, uzun kasidelerinden yalnız kıta ve beyitlerin kaldığını göstermektedir. Nitekim Me'mûn için yazdığı "Mîmiyye"nin yalnız üç beyti ele geçmiş (İbnü'l-Mu'tez, s. 247), Hârûnürreşîd ve Fazl b. Yahyâ için kaleme aldığı iki kaside de kaybolmuştur (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XIII, 103, 107). Şiirlerinin çoğu methiye olup bunlar yirmi parça halinde 200 beyitten meydana gelir. Methiyelerin on dördü Hârûnürreşîd, altısı vezir, vali ve kumandanlar için yazılmıştır. Hârûnürreşîd için kaleme aldığı övgülerinde onun erdemlerini dile getirmiş, siyasî övgülerinde ise hilâfetin Abbâsîler'in Hakkı olduğunu âyet ve hadislerden delillerle ispata çalışmış, Hz. Ali'yi ve Ehl-i beyt'i yermiştir (Şiʿru Manṣûr enNemerî, s. 86-87, 103). Şîa'yı savunduğu şiirlerinde ise hilâfetin Hz. Ali ve evlâdının Hakkı olduğunu yine âyet ve hadislerden getirdiği delillerle ispata yönelmiş (a.g.e., s. 143-144), Hz. Hüseyin için göz yaşı dökmüş, onu yardımsız bırakanların sorumlu olduğunu açıklamıştır (a.g.e., s. 122, 126-128). Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in ve onların ardından gelenlerin Hz. Ali ve evlâdının hilâfet haklarını gasbettiğini, Abbâsîler'den silâhlı isyan ve savaşla bu Hakkı geri almanın zaruretini dile getirmiş, hatta Hz. Ali'nin nebî olduğunu ileri sürmüştür (a.g.e., s. 149). Derleme divanında yer alan siyasî içerikli şiirlerinin ikisi Abbâsî, yedisi Şîa taraftarıdır; beşi ise her iki tarafa da yorumlanmaya uygundur.

Çirkinliği yüzünden kadınlardan ilgi görmeyen Nemerî'nin gazelleri sadece kasidelerinin girişinde yer alır. Yaşlılığından dolayı kadınların kendisine uzak durduğunu söyleyen şair gazellerinde gençlik günlerinin özlemini dile getirmiştir (a.g.e., s. 84-85). Onun, "Ölüm ile ayrılık birdir ya da aynı memeden emen ikizlerdir" dizesi (a.g.e., s. 139) mesel olmuştur. Gerek şiirlerinde gerekse günlük hayatında edep dışı sözlerden hoşlanmayan Nemerî döneminde yaygın olan müzekker gazeline iltifat etmemiştir. Aynı şekilde içki içmediği gibi şiirlerinde de bu tür tasvirler yer almaz.

Hârûnürreşîd'in atı ve kılıcı, özellikle Bağdat Hakkındaki tasviri (a.g.e., s. 41, 140-141) güzel bulunmuştur. Yazları Rakka'da oturan Hârûnürreşîd'in eşi Zübeyde Bağdat'ı özlemiş ve saray şairlerine halifenin de Bağdat'ı özlemesini sağlayacak kasideler yazmalarını emretmiştir. Nemerî'nin kaleme aldığı "Nûniyye" (a.g.e., s. 140-141) halifenin hemen Bağdat'a gitmesini sağlamış, şaire de yüklü bir ödül kazandırmıştır (İbnü'l-Mu'tez, s. 246). Nemerî'nin, aralarında kabile bağı bulunan ve yardımlarını gördüğü Azerbaycan Valisi Yezîd b. Mezyed ile Bermekîler'e yazdığı mersiyeleri vefa duygusundan, Hz. Hüseyin'e mersiyesi Şiî inancından kaynaklanıyordu. Ferdî hicivleri az olmasına karşılık Şîa'nın hasımlarına yönelttiği yergileri çoktur. Derleme divanında soyundan, kerem ve onurundan söz ettiği üç kasidesi yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 9; Tirmizî, "Menâḳıb", 20; Mansûr enNemerî, Şiʿru Manṣûr enNemerî (nşr. Tayyib el-Aşşâş), Dımaşk 1401/1981; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 51; II, 333; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, II, 859-862; İbn Ebû Tâhir, Kitâbü Baġdâd (nşr. İzzet el-Attâr - Zâhid el-Kevserî), Kahire 1368/1949, s. 69-70; İbnü'l-Mu'tez, Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1375/1956, s. 42, 241-247, 438; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, 240, 262-263, 362; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, V, 335; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 233; Ebû Bekir es-Sûlî, Aḫbârü'ş-şuʿarâʾi'l-muḥdeṡîn (nşr. J. H. Dunne), Kahire 1934, s. 76-77; Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, Mecâlisü'l-ʿulemâʾ (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, s. 21, 32-33; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1414-15/1994, XIII, 97-108; Merzübânî, Aḫbâru şuʿarâʾi'ş-Şîʿa (nşr. M. Hâdî el-Emînî), Necef 1388/1968, s. 79-82; a.mlf., el-Müveşşaḥ (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1385/1965, s. 398; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 186; Şerîf el-Murtazâ, Emâli'l-Murtażâ (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1373/1954, II, 274-278; Ebû İshak el-Husrî, Zehrü'l-âdâb (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1389/1969, II, 623-625, 648, 650-651; İbn Hazm, Cemheretü ensâbi'l-ʿArab (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1948, s. 284-285; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 65-69; Ebû Ubeyd el-

Bekrî, Simṭü'l-le᾿âlî fî şerḥi Emâli'l-Ḳālî (nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1354, s. 336; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 525-526; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâ᾿, Beyrut 1413/1993, I, 388; Ahmed Ferîd Rifâî, ʿAṣrü'l-Me᾿mûn, Kahire 1928, II, 333-338; O. Rescher, Abriss der Arabischen Litteraturgeschichte, Stuttgart 1933, II, 47-49; Sezgin, GAS, II, 541-542; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 139-141; Aʿyânü'ş-Şîʿa, X, 138-141; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, III, 314-317; Mustafa eş-Şek'a, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ᾿ fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî, Beyrut 1986, s. 599-628; Muhammed Eşkar, Şuʿarâ᾿ü'l-Cezîreti'l-Furâtiyye fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî, Halep 1417/1996, s. 15-56; T. el-Achèche, "Manṣūr al-Namarī", EI² (İng.), VI, 437-438.

Süleyman Tülücü

NÉMETH, Gyula (Julius)

(1890-1976)

Macar Türkologu ve tarihçisi.

2 Kasım 1890'da Orta Macaristan'ın Büyük Kumanya denilen bölgesindeki Karczag kasabasında doğdu. Ailesi yoksul olduğu için ancak üstün başarısının sağladığı imkânlarla okuyabildi, kısa sürede Latince, Yunanca ve yaşayan belli başlı Avrupa dillerini öğrendi. Türkçe'yi henüz on dört yaşında iken öğrenmeye başladı; yaz tatillerinde İstanbul, Aydın ve İzmir'e giderek Türkçe, Türkler ve Türkiye Hakkındaki bilgilerini arttırdı. Daha sonra tuttuğu gezi notlarını bir gazetede yayımladı ("Kisázsiában", Budapesti Hirlap, 28, nr. 189, 7 Ağustos 1908). 1909'da liseyi bitirip ardından yaz günlerinde Kırım'a gitti; Tatar aydınlarıyla tanıştı ve gördüklerini aynı gazetede yayımladı ("Tatár földön", Budapesti Hirlap, 289, nr. 187, 8 Ağustos 1909). Budapeşte Üniversitesi'ne girerek Alman ve Macar filolojilerinde okudu; asıl ilgi alanı ise Türkiyat'tı. Tanınmış filolog ve şarkiyatçılardan Zoltán Gombocz, Árminius Vámbéry, Ignaz Goldziher, János Horváth, Bernát Munkácsi, Ignácz Kúnos ile yakınlık kurdu. Milletlerarası Orta ve Doğu Asya Kurumu Macar Komitesi'nin desteğiyle 1910 yazında Kafkaslar'a gidip Balkar ve Kumuk dillerini inceledi; derlediği malzemeyi dönüşünde bir dergide yayımladı ("Kumükisches und balkarisches Wörterverzeichnis", KSz., 12 [1911] s. 91-153; "Proben der kumükischen Volksdichtung", a.g.e., I/12 [1911], s. 274-308; II/13 [1912],

s. 129-173). 1911 ve 1912 yazında Leipzig'de Hans Stumme'nin yanında çalıştı ve henüz öğrenci olduğu halde Milletlerarası Orta ve Doğu Asya Kurumu Macar Komitesi'ne üye seçilerek Ufa'daki Çuvaşlar arasında araştırma yapmaya gönderildi. 1913-1914 ders yılında devlet bursuyla Leipzig, Berlin ve Kiel üniversitelerinde derslere devam etti. 1914'te üniversiteyi bitirdi, ardından doktorasını yaptı ve 1916'da, 1913'te Árminius Vámbéry'nin ölümüyle boşalan Budapeşte Üniversitesi Doğu Dilleri Kürsüsü'ne profesör tayin edildi; 1918'de de ordinaryüslüğe yükseltildi.

Németh hem çok başarılı bir ilim adamı hem de çok iyi bir teşkilâtçı idi. Körösi Csoma-Archivum dergisini dünyanın en önemli Türkoloji dergilerinden biri yaptı. Macar Dilcilik, Macar Etnografya, Macar Tarih ve Minerva kurumlarının yönetim kurulu üyeliklerine getirildi. Macar Bilimler Akademisi'ne 1922'de muhabir üye, 1935'te asıl üye seçildi. 1930'da Türk Filolojisi Enstitüsü'nü kurdu. Doğu Asya Enstitüsü ve İç Asya Enstitüsü yine onun girişimiyle kuruldu. 1931'de Ugro-Fin Kurumu'na muhabir üye seçildi, 1937'de Corvin Çelenk ödülü aldı. 1938'de Estonya Bilginleri Kurumu şeref üyesi, 1939'da Millî Bilim Kurumları ve Enstitüleri Federasyonu başkan yardımcısı, aynı yıl Macar Topluluğu Bilimi Enstitüsü müdürü oldu. 1948'de en büyük devlet ödülü Kossuth'un birinci derecesini aldı. 1949'da Macar Bilimler Akademisi Dil ve Edebiyat Kolu başkanlığına ve Macar Bilimler Akademi Başkanlığı Konseyi üyeliğine getirildi. Budapeşte Üniversitesi'nde iki defa dekanlık, bir defa rektörlük (1947-1949) yaptı. 1950'de Budapeşte Belediye Meclisi'ne üye seçildi ve Macar Bilimler Akademisi tarafından araştırma yapmak için dış ülkelere gönderildi. 1951'de Macar Halk Cumhuriyeti madalyasının dördüncü derecesini aldı ve Macar Dilcilik Enstitüsü'nün müdürlüğüne, 1954'te Bulgar Bilimler Akademisi üyeliğine, 1955'te Berlin'deki Alman Bilimler Akademisi muhabir üyeliğine ve 1957'de Türk Dil Kurumu şeref üyeliğine seçildi; aynı yıl kendisine Royal Asiatic Society ile Societas-Altaica'ya üye olma Hakkı verildi.

Németh'in çalışmaları eski Macar tarihi ve Macar-Türk münasebetlerinin aydınlatılması üzerinde yoğunlaştı. 1930'da yayımladığı A honfoglaló magyarság kialakulása adlı eserinde Macarlar'ın Orta Avrupa'ya gelmeden önce, bin yıl kadar Türk kavimleriyle bir arada yaşadıklarını, fakat bu çağa ait bilgiler zamanımıza intikal etmediği için bu eksikliğin Türk kavimlerinin dil, etnografya vb. kalıntılarından günümüze ulaşabilenlerle açıklanarak giderilebileceğini gösterdi. Macar Bilimler Akademisi Németh'e bu eserinden dolayı Marczibányi ödülünün ikinci derecesini verdi. Eski Türk kavimlerinden Hun, Avar, Sabir, Hazar, Göktürk, Peçenek, Kuman ve Bulgarlar'ın dil ve tarihleri üzerine önemli makaleler yayımladı ("Die köktürkischen Grabinschriften aus dem Tale des Talas in Turkestan", KCs.A, 2 [1926], s. 134-143; "Der Volksname türk", KCs.A, 2 [1927], s. 275-281; "A magyar népnév, a magyar törzs-nevek, a kazar népnév",

Magyar Nyelıs, 35 [1939], s. 63-71; “Attila és hunjai”, Magyar Szemle Konvei, XVI [1940], s. 7-10; “A hunok nyelv”, Magyar Szemle Konvei, s. 217-226; “Zur Erklärung der Orchoninschriften”, Festschrift Friedrich Giese [Berlin 1941], s. 35-45). Peçenekler’in yazısını okudu ve dilini aydınlattı (Die Inschriften des Schatzes von Nagy-Szent-Miklós: I-II, Budapest-Leipzig 1932). Codex Cumanicus’un bilmecelerini çözdü (“Die Rätsel des Codex Cumanicus”, ZDMG, 67 [1913], s. 577-608); Kuman kişi ve yer adlarını inceledi (“Die Volksnamen quman und qûn”, KCs.A, 3 [1940], s. 95-109). Türkler’in anayurdunun Batı Asya’da, Altay ve Ural sıradağları arasında olduğu görüşünü ileri sürdü (“A törökség öskora”, Emlékkönye Berzeviczy Albert urnak, Budapest 1934, s. 158-174). Göktürkçe’den Anadolu ağızlarına, Yâkutça’dan Çuvaşça’ya kadar Türk dilinin eski ve yeni bütün tabaka ve dallarıyla ilgilendi. Bu arada özellikle Balkan Türkçesi ve diyalektolojisine dair araştırmalar yaptı ve Bulgaristan’daki Türkler’in ağız özelliklerinden yola çıkarak onların Anadolu’nun hangi bölgelerinden gelmiş olduklarını tesbit etti (Zur Einteilung der türkischen Mundarten Bulgariens [Sofia 1956]; Die Türken von Vidin [Budapest 1965]). Osmanlı Türkçesi’ne çok önem verdi. Daha 1919’da yayımladığı “Das Feraḥnâmeh des Ibn Ḫaṭîb. Ein osmanisches Gedicht aus des XV. Jahrhundert” başlıklı makalesinde (MO, XIII [1919], s. 145-184) Eski Osmanlıca dil özelliklerini doğru biçimde ortaya koydu. Yine Die türkische Sprache in Ungarn im siebzehnten Jahrhundert adlı eserinde (Budapest 1970) XVII. yüzyılda Macaristan’daki Türkçe’nin ses özelliklerini en iyi biçimde tesbit etti. 14 Aralık 1976’da Budapeşte’de ölen Németh’in kitap ve makale halinde eserlerinin toplam sayısı 334’tür (tam listesi için bk. David, s. 357-364; Uray, XI [1960], s. 11-28). Németh Hakkında birçok çalışma kaleme alınmış, bu arada Türk Dil Kurumu bir armağan yayımlamıştır (Németh Armağanı [haz. János Eckmann, Agâh Sırrı Levend, Mecdut Mansuroğlu], Ankara 1962).

Németh, yalnız makale ve kitaplarıyla değil kitabı neşrettiği ve yönettiği Turán, Körösi Csoma-Archivum, Bibliotheca Orientalis Hungarica, Acta Linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae ve Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae gibi ilmî dergilerle, verdiği derslerle, yetiştirdiği bilim adamlarıyla, ilmî sohbetleriyle Budapeşte’yi âdeta bir Türkoloji merkezi yapmış ve Türklük bilimine unutulmaz hizmetlerde bulunmuştur. Onun ayrıca doğduğu Karczag kasabasının XIII. yüzyılda

Macaristan’a gelen Kumanlar’ın merkezi olmasından dolayı kendini daima Kuman Türkleri’nden saydığı ve bunun için bazı yazılarında Török János ve Johann Török adlarını kullandığı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

György Hazai, “Gyula Németh”, Németh Armağanı (haz. J. Eckmann v.dğr.), Ankara 1962, s. 1-14; a.mlf., “Gyula Németh’in Eserleri”, a.e., s. 15-41; Gy. Káldy-Nagy, “Julius Németh”, Hungaro-Turcica: Studies in Honour of Julius Németh, Budapest 1976, s. 11-15; G. Dávid, “A Bibliography Containing the Works of Professor Julius Németh Published between 1960-1974”, a.e., s. 357-364; J. Eckmann, “Gyula Németh”, Türk Dili Belleten, III/14-15 (1951), s. 81-95; Şerif Baştav, “Attila ve Hunları”, TD, III/5-6 (1951-52), s. 165-171; L. Ligeti, “M. Jules Németh”, AOH, XI (1960), s. 5-9; G. Uray, “A Bibliography of the Works of Prof. Julius Németh”, a.e., XI (1960), s. 11-28; Gy. Székely, “Gyula Németh und unsere Sprachwissenschaft”, Annales Universitatis Scientiorum Budapestinensis de Rolando Eötvös Naminatae: Sectio Linguistica, III, Budapest 1972, s. 3-30; Zs. Kakuk, “Julius Németh (1890-1976)”, Acta Linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae, XXVII, Budapest 1977, s. 3-13; D. Sinor, “Obituary, Professor Julius Németh”, JRAS, sy. 2 (1977), s. 235-236; Nuri Yüce, “Gyula Németh”, TDED, XXII (1977), s. 309-313; a.mlf., “Gyula Németh, Hayatı ve Eserleri”, a.e., XXIII (1981), s. 229-264; A. Róna-Tas, “Julius Németh, Life and Work”, AOH, XXXII (1978), s. 261-284.

Nuri Yüce

NEMÎME

(النميمة)

Bozgunculuk amacıyla insanlar arasında söz taşıma, dedikodu yapma ve ikiyüzlülük anlamında ahlâk terimi.

Sözlükte “fısıltı halinde konuşmak, birinin sözünü yalan katarak nakletmek” anlamındaki nemm kökünden türeyen nemîme kelimesi “insanlar arasında kötülük, düşmanlık ve bozgunculuk maksadıyla söz taşıma, kovuculuk yapma, gammazlık” demektir. Sözlüklerde nemîm de aynı şekilde açıklanır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nemm” md.; Lisânü’l-ʿArab, “nemm” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “nemm” md.). Mâverdî nemîmeyi, “gıybet sayılan kötü sözlere çirkin unsurlar katarak bunları insanları birbirine düşman edecek tarzda anlatma” diye tanımlamaktadır (Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, s. 259). Söz taşıyıp bozgunculuk yapmayı huy edinenlere nemmâm denir. Hadislerde zü’l-vecheyn (ikiyüzlü) tabiri de nemmâma yakın bir mânada geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “vech” md.).

Kur’ân-ı Kerîm’de nemîm kelimesi, Hz. Peygamber’e haksız isnatlarda bulunup onun getirdiği ilâhî gerçekleri yalanlamaya kalkışan Mekkeli putperest lider tipinin bozguncu karakterini anlatan âyetlerde “yerli yersiz and içen, doğruyu yanlıştan ayırmaktan âciz, kusur arayıp imalı konuşan, sürekli laf taşıyan, iyiliği hep engelleyen, saldırgan, çok günahkâr, huysuz ve haşin, hoyrat ve şerir” meâlindeki ifadeler içinde geçmektedir (el-Kalem 68/11; krş. Şevkânî, V, 309-310). Bazı hadis mecmualarında nemîme konusunun ayrı başlıklar altında ele alındığı görülmektedir.

Ahlâk kitaplarında nemîme genellikle bir kimsenin aleyhindeki incitici, küçük düşürücü söz ve davranışlar için kullanılan gıybetle birlikte geçmektedir (meselâ bk. Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa, s. 282-283; İbn Hazm, s. 43-44; İbn Abdülber, I, 397). Mâverdî, bir sözün içeriği doğru olsa bile anlatılması halinde kırgınlığa sebep olacaksa onu yaymanın yalan söylemek gibi haram olduğunu belirtmekte, gıybet,

nemîme ve siâye (şer ve fesad için koşturma) denilen söz ve davranışları buna örnek olarak göstermektedir (Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, s. 257). Gazzâlî "dilin âfetleri"nden bahsederken gıybetten sonra nemîmeye yer vererek bir söz veya davranışın başkasına nakledilmesi halinde anlatılan şey gıyabında konuşulanı, olayın anlatıldığı kişiyi veya başka birini huzursuz ediyorsa bunları başkalarına açıklamanın nemîme kapsamına girdiğini belirtir (İḥyâʾ, III, 156-158). Söz konusu olayın gerçek veya yakıştırma olması, söz, yazı yahut ima yoluyla anlatılması bunu nemîme olmaktan çıkarmaz. Gazzâlî, bazı âyetlerden hareketle nemmâmlara karşı nasıl davranılması gerektiğini de belirtmektedir. Buna göre nemmâmın sözlerini onaylamamak, yaptığının yanlışlığını kendisine açıklayıp bundan menetmek, onu kınamak, aleyhinde konuştuğu kişi Hakkında suizanda bulunup olayın peşine düşmekten ve duyduklarını başkalarına anlatmaktan sakınmak gerekir. Gazzâlî böyle durumlarla karşılaşan Selef âlimlerinin davranışlarından örnekler vermekte, insanlara kötülük edip toplumda bozgunculuk çıkarma peşinde koşanları yeren âyetle (eş-Şûrâ 42/42), "İnsanların en kötüsü insanlara zarar vermesinden korkulandır" meâlindeki hadisin (el-Muvaṭṭaʾ, "Ḥüsnü'l-ḫuluḳ", 4) nemmâmları da kapsadığını belirtmekte ve nemmâmların insanlara büyük zarar vereceğini söylemektedir (ayrıca bk. GIYBET).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "nemm" md.; a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 282-283; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, V, 126; Lisânü'l-ʿArab, "nemm" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "nemm" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "nemm", "vech" md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "nemm" md.; el-Muvaṭṭaʾ, "Ḥüsnü'l-ḫuluḳ", 4; Müsned, I, 225, 266, 437; IV, 227; V, 389, 391; VI, 459; Buhârî, "Edeb", 49; Müslim, "Îmân", 168, "Birr", 102; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 11; Tirmizî, "Birr", 78, 79; Harâitî, Mesâvi'l-aḫlâḳ ve meẕmûmühâ (nşr. Mustafa b. Ebü'n-Nasr eş-Şelebî), Cidde 1412/1992, s. 113; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, Beyrut 1398/1978, s. 257-259; İbn Hazm, el-Aḫlâḳ ve's-siyer, Beyrut 1405/1985, s. 43-44; İbn Abdülber, Behcetü'l-mecâlis, I, 397-407;

Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 156-158; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXXI, 91-92; Kurtubî, el-Câmiʿ, XVIII, 232; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Saʿd), XXII, 263; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, V, 309-310.

Mustafa Çağrıcı

NEMİR b. KĀSIT (Benî Nemir b. Kāsıt)

(بنو نمر بن قاسط)

Rebîa kabilesinin kollarından biri

(bk. REBÎA).

NEMİRE MESCİDİ

(bk. MESCİD-i NEMİRE).

NEMÎRİYYE

(bk. NUSAYRÎLİK).

NEML SÛRESİ

(سورة النمل)

Kur'ân-ı Kerîm'in yirmi yedinci sûresi.

Mekke döneminde Şuarâ sûresinden sonra nâzil olmuştur, doksan üç âyettir. Adını, Hz. Süleyman'ın ordusuna yol veren karıncayla ilgili kıssanın anlatıldığı 18. âyetten alır. Sûretü Süleyman olarak da anılır. Fâsılası "م، ن" harfleridir. Kur'an'ın vahiy ürünü olduğunu belirtmekle başlayan sûrede ilâhî mesajın önceki tebliğcilerinden Hz. Mûsâ, Süleyman, Sâlih ve Lût'un mücadelelerinden örnekler verilmiş, ardından Allah'ın birliğinin delillerine ve âhiret hayatının önemine temas edilmiştir.

Sûrenin muhtevasını bir girişten sonra iki bölüm halinde ele almak mümkündür. Mekke döneminin ikinci yarısında nâzil olduğu tahmin edilen sûre "ṭâ sîn" harfleriyle başlar, ardından, gelecek olan beyanların Kur'an'ın ve ilâhî kitabın âyetleri olduğu belirtilir. Bu âyetlerin inanan ve imanını namaz kılmak, zekât vermek (arınmak), büyük hesap gününün sorumluluğunu taşıdığını davranışlarıyla ortaya koymak suretiyle kanıtlayan kimseler için hidayet ve kurtuluş vesilesi olduğu zikredilir. Âhirete inanmayanların dünyada derin bir gaflet içinde sıkıntılı bir hayat geçirdikleri, ölüm sonrası hayatta ise hüsrana mâruz kalacakları belirtilir ve Hz. Peygamber'e hitap edilerek Kur'an âyetlerinin kendisine hakîm ve alîm olan Allah tarafından gönderildiği bildirilir (âyet: 1-6).

Peygamber kıssalarının yer aldığı birinci bölümde diğer sûrelerde ayrıntılı biçimde anlatılan Hz. Mûsâ'nın tebliğ hayatının bir kesiti verilir. Bu kısmın sonunda, Firavun ile taraftarlarına apaçık mûcizeler gösterildiği ve onların iç dünyalarında bunların gerçekliğine tam kanaat getirdikleri halde sırf zulüm ve kibir yüzünden kabule yanaşmadıkları belirtilir. Arkasından hem Hicaz bölgesi Araplar'ının hem de onlarla temas halinde bulunan Ehl-i kitabın ortak kültüründe yer aldığı anlaşılan Hz. Süleyman'ın nübüvvet ve hükümdarlığı anlatılır. Onun kuş dilini bildiğinden, cinlere, insanlara ve kuşlara hükmettiğinden söz edilir. Sebe melikesi (Belkıs) ile olan

muhaberesi ve sonunda onun Süleyman'ın yanına gelerek hak dini benimsemesi anlatılır.

Hz. Sâlih ile Lût'un kendi kavimlerine yönelik tebliğlerine temas edilir. Her iki topluluğun ilâhî daveti kabul etmeyip peygamberlerine kötü muamelede bulundukları ve sonunda helâk edildikleri haber verilir (âyet: 7-58).

Sûrenin ikinci bölümü Hz. Peygamber'e hitap ederek başlar. Ardından Allah'a şirk koşma saplantısının akıl, mantık ve ilim sahibi, fıtratı bozulmamış insanın psikolojik yapısıyla bağdaşmadığını açıklamak üzere tabiatın yaratılışı, işleyişi, insan hayatıyla uyumlu ve ona yararlı hale getirilişine dair örnekler verilir. Bu arada arka arkaya gelen beş âyetten (27/60-64) her birinin sonunda, "Allah'la beraber bir tanrı daha mı?" meâlinde hem sitem hem uyarı taşıyan cümle tekrar edilir. İnsan onuruyla bağdaşmayan şirk telakkisinin eleştirisine dair âyetlerin ardından göklerde ve yerde gaybı Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği ifade edilmek suretiyle gaybın bilinmesinin ulûhiyyet makamına mahsus olduğuna, kehanet vb. yollarla bu alandan haber vermenin bir nevi şirk sayıldığına işaret edilir. Âhiret inancını reddedenlere uyarılarda bulunulur. Kur'an'ın, kitap ehlinin anlaşmazlığa düştüğü konuların çoğunu açıklığa kavuşturduğu, inanmak isteyenler için hidayet ve rahmet vesilesi olduğu ifade edilir. Tekrar Hz. Peygamber'e hitap edilerek Allah'a dayanması öğütlenir, apaçık bir gerçeği savunduğu halde inanmayanların bulunduğu hatırlatılır, bunların yaşayacağı âhiret hayatının bazı dehşetli safhalarına temas edilir. 82. âyette kıyamete yakın bir zamanda yerden bir yaratık çıkarılıp onun vasıtasıyla o dönemdeki insanların dine karşı kayıtsızlığının belgeleneceğinden söz edilir (bk. DÂBBETÜ'l-ARZ). Sûre Resûl-i Ekrem'in, tebliğ ettiği mesaja bağlılık ve sürekli Kur'an okumakla emrolunduğunun belirtilmesi, inanıp inanmamanın insanların iradesine bağlı olduğu ve kendisinin sadece bir uyarıcı konumunda bulunduğunu söylemesinin ardından bütün övgülere lâyık olan Allah'ın mûcizelerini yakında göstereceğinin bildirilmesiyle sona erer (âyet: 59-93).

Neml sûresinin muhtevasından bu sûrenin, Allah'ın birliğine dayalı hak dinin son halkasını teşkil eden İslâmiyet'e karşı tepki ve direnişlerin gittikçe şiddetlendiği bir dönemde nâzil olduğu anlaşılmaktadır. Sûrede Hicaz bölgesi Araplar'ı ile Ehl-i kitabın ortak kültür unsurları kullanılarak

hak dine davet faaliyetlerinden örnekler verilmiş, ayrıca Allah'ın birliği ve âhiret hayatının gerçekliği özellikle vurgulanmış, bu arada Kur'an'ın geçmiş semavi kitaplar gibi vahiy ürünü olduğu tekrarlanmıştır. Sûrenin sonunda İslâm'ın yakın bir gelecekte başarıya ulaşacağına işarette bulunulmuştur. Nitekim Neml sûresinin hemen ardından nâzil olduğu kabul edilen Kasas sûresinin ilk âyetlerinde Mûsâ-Firavun mücadelesine atıfta bulunularak yeryüzünde hor ve güçsüz görülen zümrelerin geçmişte üstünlük taslayanların yerine Hakkı temsil eden önderler olacakları hususunun Allah'ın muradı olduğu belirtilmektedir.

"Neml sûresini okuyan kimseye Hz. Süleyman, Hûd, Şuayb, Sâlih ve İbrâhim'i tasdik veya tekzip edenlerin sayısının on katı sevap verilir ve bu kişi kabrinden 'lâ ilâhe illallah' diyerek kalkar" meâlinde Hz. Peygamber'e nisbet edilen hadisin (Zemahşerî, IV, 480; Beyzâvî, III, 293) mevzû olduğu kaydedilmektedir (Muhammed et-Trablusî, II, 718-719).

İbn Ebû Hâtim er-Râzî'nin Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm adlı rivayet tefsirinden Neml sûresinin metni Neş'et Mahmûd Abdurrahman el-Kûcek tarafından yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmış (Câmiatü Ümmi'l-kurâ Külliyyetü'ş-şerîa, Mekke 1404-1405), Abdürrab Nüvâbüddin, ed-Daʿve ila'llāh fî sûreti'n-Neml adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (el-Câmiatü'l-İslâmiyye, ed-dirâsâtü'l-ulyâ ed-da've, Medine 1408).

BİBLİYOGRAFYA

Bâkıllânî, İʿcâzü'l-Ḳurʾân (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Kahire 1370/1951, s. 215-219; Ebû Abdullah es-Sayrafî, Nüketü'l-İntiṣâr li-naḳli'l-Ḳurʾân li'l-İmâm el-Bâḳıllânî (nşr. M. Zağlûl Sellâm), İskenderiye, ts. (Dârü Bursaîd), s. 34-36; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Riyad 1418/1998, IV, 471, 480; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Beyrut 1410/1990, III, 293; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü'l-ilâhî ʿan şedîdi'ż-żaʿf ve'l-mevżûʿ ve'l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 718-719; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, Beyrut 1405/1985, XIX, 154; Elmalılı, Hak Dini, V, 3652; Abdullah

Mahmûd Şehhâte, Ehdâfü külli sûre ve meḳāṣıdühâ fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1986, II, 272-276; M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, Beyrut 1420/2000, XIX, 216-217; Maurice Chemoul, “Neml”, İA, IX, 192; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, IV, 505; Seyyid Muhammed Hüseynî, “Sûre-i Neml”, DMT, IX, 360-361.

İshak Yazıcı

NEMRUD

(نمرود)

Hz. İbrâhim döneminde tevhid inancının karşısındaki siyasal otoriteyi simgeleyen efsanevî kral.

Yahudi kutsal metinlerinde geçen Nimrod isminin İbrânîce marad (isyan etmek) kökünden türediği ve "isyan edeceğiz" anlamına geldiği ileri sürülmüştür (Pesahim, 94b; Dictionary of Deities and Demons in the Bible, s. 627). Ayrıca Talmud'da Nimrod kelimesi Amrafel (Amraphel) ismiyle özdeşleştirilirken (Erubin, 53a) başka kaynaklarda Eski Mezopotamya tanrısı Ninunta'nın isminden çıkarılmış olabileceği hususu tartışılmıştır.

Tanah'a göre Nemrud, Nûh'un oğullarından Hâm'ın torunu ve Kuş'un (Cush) oğludur (Tekvîn, 10/1-8; I. Târihler, 1/10). Hâm'ın soyundan gelenlerin tarihin erken dönemlerindeki en sert ve saldırgan insanlar olduklarına, krallıklar kurup insanlığın kaderine hâkim olmaya çalıştıklarına ve Mısır, Libya, Arabistan, Hindistan gibi ülkelerin oluşumuna öncülük ettiklerine inanılmaktadır. Aynı soydan gelen Nemrud'un Bâbil'in yanı sıra Ninevâ ve Kalah'ı inşa ettiği söylenmiş, krallığının başlangıcı Şinar diyarındaki Bâbil, Erek, Akkad ve Kalde olarak gösterilmiştir (Tekvîn, 10/10-12). Tekvîn'de Nemrud'dan "yeryüzünde kudretli adam" ve "Rab indinde kudretli avcı" (Tekvîn, 10/8, 9) şeklinde söz edilmektedir. Tekvîn yorumcularına göre Nemrud karanlık fakat güçlü bir figürdür ve dünyanın ilk ve en büyük emperyalistidir (Phillips, s. 99-101, 107; Brett, s. 46-48). Talmud metinlerinde ise Nemrud'un, Hz. İbrâhim'i ateşe atan ve bütün insanları Tanrı'ya isyana teşvik eden kötü yönetici olduğu üzerinde durulur (Erubin, 53a; Pesahim, 94b, 118b). Ayrıca Nemrud ile Buhtunnasr (Nebukadnezzar) arasında bir soy ilişkisi kurulur (Hagigah, 13a).

Geleneksel yahudi düşüncesine göre Nemrud kurnaz bir astrolog, putperest, çeşitli şehirleri kuran ve mâsum bebekleri katleden bir yönetici ve et yiyen

ilk insandır (Ginzberg, I, 186-187; V, 199, 209). Bundan başka vahşi hayvanlara hükmeden bir kişi olarak da tanımlanmış, Tanrı'nın Âdem

ile Havvâ için yaptığı deri kaftanı aracı kılarak hayvanlara hükmettiği ifade edilmiştir. Ayrıca Nemrud'un, içinde yaşadığı toplumda bir tanrı muamelesi gördüğü ve karısı Semiramis'in tapınılan bir ilâhî varlık olarak öne çıktığı ileri sürülmüştür (Ginzberg, I, 188; Seiss, s. 389; Shubin, s. 31).

Nemrud adı Kur'an'da yer almamakla birlikte Bakara sûresinde (2/258) Allah'ın kendisine mülk ve hükümdarlık bahşettiği için şımarıp İbrâhim'le tartıştığından söz edilen kişinin Nemrud olduğu müfessirlerce kabul edilmiştir. Bunun dışında Hz. İbrâhim'in cezalandırılması ve ateşe atılmasıyla ilgili âyetlerde de Nemrud'a bazı göndermeler olduğu düşünülmektedir (el-Enbiyâ 21/68-70; el-Ankebût 29/24; es-Sâffât 37/97-98).

Nemrud ile Hz. İbrâhim arasındaki mücadeleyi konu alan hikâyeler hem yahudi hem İslâm kaynaklarında yer alır. Bu menkıbevî rivayetlere göre Nemrud, İbrâhim'in dünyaya gelişiyle ilgili olarak rüyasında yeni doğan bir yıldızın parlaklığının ay ve güneşi bastırdığını görür. Rüyayı yorumlayan kâhinler, ona ülkesinde doğacak olan bir erkek çocuğun halkın dinini değiştireceğini ve kendisini öldüreceğini söyler (Taberî, I, 220-221). Bunun üzerine Nemrud, doğan erkek çocukların öldürülmesini emreder ve şehirdeki bütün erkekleri şehir dışına çıkararak hanımlarıyla ilişkiye girmelerine engel olur. Ancak Âzer'e (Terah) olan güveni sebebiyle onu hanımıyla görüşmemek şartıyla bir iş için şehre gönderir. Bu arada Âzer hanımıyla ilişkide bulunur ve bunu gizler. Eşi hamile kaldığında onu şehir dışında bir mağaraya saklar (Köksal, s. 143). Sonuçta İbrâhim bir mağarada olağan üstü ışıklarla aydınlanmış olarak doğar (Klinghoffer, s. 1-2).

Hz. İbrâhim ile Nemrud arasındaki mücadele ve Nemrud'un İbrâhim'i ateşe atması konusunda yahudi geleneğinde Bâbil Kulesi öyküsü ön plana çıkarılmıştır. Geleneksel olarak Bâbil Kulesi'nin Nemrud'un krallığı döneminde inşa edildiğine inanılır (Abodah Zarah, 53b; The Old Testament, I, 297). Milâttan sonra I. yüzyıla ait apokrif metin Pseudo-Philo'ya göre Nemrud devrinde göklere kadar uzanan kulenin inşası sırasında insanlar hazırladıkları kerpiçlere isimlerini kazırlar ve onları pişirerek inşaatta

kullanırlar. Ancak İbrâhim ve yanındaki on bir kişi buna karşı çıkar, bunun üzerine tutuklanıp işkence görürler. Sonunda İbrâhim ateşe atılır, fakat yanmaktan mûcizevî şekilde kurtulur (a.g.e., II, 310-312; ayrıca bk. Pesahim, 118a; Teugels, s. 175; Evans, s. 152-153).

İslâmî kaynaklarda Nemrud'dan hep bazı ilkleri gerçekleştiren kişi olarak söz edilir. Buna göre o ilk defa kötülüğe teşvik eden, başına ilk defa taç giyen, ilkin yıldızların durumunu ortaya koyan, ilk defa ateşe tapan ve insanları kendisine tapınmaya davet eden kişidir (Köksal, I, 142). Mancınığın da onun zamanında icat edildiği düşünülür (DİA, XXVII, 565), Taberî yeryüzünden ikisi kâfir, ikisi mümin olmak üzere dört büyük kralın gelip geçtiğini, müminlerin krallarının Süleyman b. Dâvûd ile Zülkarneyn, kâfirlerin krallarının Buhtunnasr ve Nemrud olduğunu söyler ve Nemrud'un nesebini Nemrûd b. Kuş b. Ken'ân b. Hâm b. Nûh olarak verir. Nemrud'un krallığı dört yüzyıl devam etmiştir (Taberî, I, 273). Bir diğer rivayete göre ise nesebi Nemrûd b. Ken'ân b. Kuş b. Sâm b. Nûh şeklindedir (İbn Kesîr, I, 139-140). Bakara sûresinde söz konusu edilen tartışmanın (2/258) bir rivayete göre Hz. İbrâhim putları kırdıktan sonra atıldığı hapishanede, diğerine göre ise ateşe atıldıktan sonra gerçekleştiği kaydedilir (Taberî, I, 273-274).

Nemrud'la ilgili olarak anlatılan bir başka hikâye de onun Allah'la savaşmak için göğe çıkışıyla ilgilidir. Dört kartalın taşıdığı bir sandığa oturarak göğe doğru yükselen Nemrud yeteri kadar yükseldiğini düşündüğü sırada göğe bir ok atar; ok geri geldiğinde üzerinde kan lekesi görüp Allah'ı vurduğunu düşünür (Taberî, I, 274-275). Allah'a meydan okuyan Nemrud'un burnundan başına giren bir sivrisinek tarafından öldürüldüğü kabul edilir. Sivrisineğin sebep olduğu şiddetli ağrılar yüzünden sürekli olarak kafasını tokmakla dövdüren Nemrud sonunda büyük bir acıyla ölmüştür.

İsminin Kur'an'da yer almaması, Tekvîn'deki silik şahsiyeti ve Hakkındaki efsaneler sebebiyle Nemrud'un gerçekten yaşamış bir Mezopotamya-Bâbil kralı mı yoksa mitolojik bir kişi mi olduğu tartışma konusudur. Öncelikle onun İran krallarından Dahhâk olabileceği ileri sürülmüştür. Taberî ise Nemrud'un Nabatî, Dahhâk'in Fârisî asıllı olması dolayısıyla Nemrud'un Dahhâk olamayacağını belirtir (Târîḫ, I, 221, 276-277). Ayrıca onun

Hammurabi (m.ö. 2003-1961) olma ihtimalinin bulunduğu, nemrud kelimesinin bir isim değil “sultan, kral” anlamında bir unvan niteliği taşıdığı, bu unvanla anılan kişinin de Akkad Devleti’nin kurucusu I. Sargon (m.ö. 2350) olabileceği (Sarıkçıoğlu, s. 38), Nemrud’un efsanevî İran krallarından Keykâvus (Tökel, s. 224-225, 388-389) veya Sumerliler’in savaşçılığı ve avcılığıyla meşhur tanrısı Ninurta olduğu ve bu ismin Tevrat’a geçerken Nimrod şeklinde değişime uğradığı da iddia edilmiştir (Çığ, s. 73). Speiser’in araştırmasından hareketle O’Connell, Nemrud’un Asur krallarından I. Tukulti-Ninurta (m.ö. 1233-1199/1244-1207) olma ihtimalinin daha kuvvetli göründüğüne işaret eder (New Catholic Encyclopedia, X, 318). Bütün bunların yanı sıra Nemrud’un Bâbil’in Izdubar’ı veya Gılgamış olduğu öne sürülmüş ve Nemrud tanrı-kral Marduk’la özdeşleştirilmiştir. Nemrud’u bir kişi adı değil bir kabile ismi olarak sayanlar da vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), I, 220-237, 273-277; İbn Kesîr, el-Bidâye, I, 139-141; J. Phillips, Exploring Genesis, Chicago 1981, s. 99-107; The Old Testament Pseudepigrapha (ed. J. H. Charlesworth), New York 1985, I, 297; II, 310-312; Mustafa Âsım Köksal, Peygamberler Tarihi, Ankara 1993, I, 142-161; Muazzez İlmiye Çığ, İbrahim Peygamber: Sumer Yazılarına ve Arkeolojik Buluntulara Göre, İstanbul 1997, s. 73; L. Ginzberg, The Legends of the Jews (trc. H. Szold), Baltimore 1998, I, 186-188; V, 199, 209; Dictionary of Deities and Demons in the Bible (ed. K. van der Toorn v.dğr.), Leiden 1999, s. 627-629; Dursun Ali Tökel, Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar, Ankara 2000, s. 224-225, 387-394; Ekrem Sarıkçıoğlu, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, Isparta 2000, s. 38; M. G. Brett, Genesis: Procreation and the Politics of Identity, London 2000, s. 46-48; J. A. Seiss, The Apocalypse Exposition of the Book of Revelation, Grand Rapids 2000, s. 389; D. H. Shubin, Kingdoms and Covenants: An Interpretive Commentary on the Bible, [baskı yeri yok] 2000, s. 31; C. A. Evans, “Abraham in the Dead Sea Scrolls: A Man of Faith and Failure”, The Bible at Qumran (ed. P. W. Flint), Grand Rapids 2001, s. 152-153; D.

Klinghoffer, The Discovery of God: Abraham and the Birth of Monotheism, New York 2003, s. 1-2; L. M. Teugels, Bible and Midrash: The Story of the Wooing of Rebekah, Leuven 2004, s. 175; B. Heller, “Nemrûd”, İA, IX, 192-194; a.mlf., “Namrūd”, EI² (İng.), VII, 952-953; K. G. O’Connell, “Nemrod (Nimrod)”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, X, 318; Nebi Bozkurt, “Mancınık”, DİA, XXVII, 565.

Cengiz Batuk

TÜRK EDEBİYATI.

Nemrud, inançsızlığı ve Hz. İbrâhim’le mücadelesi dolayısıyla divan şairleri tarafından telmihlere ve mecazlara konu edilen isimler arasında yer almıştır. Hz. İbrâhim’in Allah’a bağlılığı, Nemrud’a karşı gelmesi, başkasından yardım istememesi, ateşe atılmaya razı olması yanında inancı uğruna seve seve çektikleri âşıkla mâşuk arasındaki ilişkinin derecesini gösteren bir ölçü olarak kabul edilmiştir.

Nemrud’un Hz. İbrâhim’i öldürmek için yaktırdığı ateş ve bu ateşten çıkan duman üzerinde duran şairler ateşi

sevgilinin al yanağına ve yanak üzerindeki duman renkli ayva tüylerini o ateşin dumanına benzetmişler (“Hatt-ı ruhu dûd-ı nâr-ı Nemrûd / La’l-i lebi Kevser-i meyâlûd” [Şeyh Galib]), üstte kalan zülüflerle kaşları da İbrâhim’i ateşe atmak için kurulan mancınıkla karşılamışlardır (“Ruhu nâr iki zülfü üzre kaşı / Siyâsetgâh-ı İbrâhîm’e benzer” [Hayâlî]). Nemrud’a benzeyen rakiplerin kıskançlık ateşinden âşığın çekinmemesi, eziyetlerine sabretmesi ona olgunluk kazandıracağı şeklinde yorumlanmıştır. Mesîhî’nin, “Ne gussa cânıma Nemrûd-ı gamdan çünki olmuştur / Dil-i İbrâhîm’e şevk-ı ruhunla gül-sitan âteş” beyti bu anlayışa dayanır. Sevgiliyi göremeyince âşığın gözüne cennetin bile Nemrud ateşi gibi görüneceği düşüncesi Zâtî tarafından, “Gül-i gülzâr-ı cennet âteş-i Nemrûd olur ey dil / Görünmezse eğer kim gözüme dîdâr-ı İbrâhîm” beytiyle ifade edilmiştir.

Şairler, düşmanın ihtişam ve debdebesinden korkmamak gerektiğini, bir sivrisineğin Nemrud’u mağlûp etmesiyle örneklendirmiş (“Düþmen-i mağrûrun olma satvetinden tersnâk / Peþþe vîran-sâz-ı mağz-ı nahvet-i

Nemrûd olur" [Nâbî]) ve onun zalimliğini anarak sevgilinin acı- masızlığına işaret etmişlerdir ("Bu bîdâ-dı bana hecrin kılıptır / Cihanda kılma-dı Nemrûd u Şeddâd" [Nesîmî]). Nemrud'un bütün azamet ve ihtişamıyla tanrılık iddiasında bulunduğu halde bir sivrisinekle başa çıkamayıp can vermesi Allah'ın kudretini ifade eden mazmunlar yapılmasına imkân tanımıştır. Nâbî'nin, "Başına belâyız hele Nemrûd-ı adûnun / Ol yel ise biz peşşe-i bîtâb u tüvânız" beytiyle Ziyâ Paşa'nın, "Eyler keremin âteşi gül-zâr Halîl'e / Mağlûb olur peşşeye Nemrûd-ı mubahî" beyti bu anlayışa örnektir.

Tasavvufî metinlerde, Hz. İbrâhim'in Nemrud'la mücadelesi sırasında kıyamet alâmeti olarak güneşin batıdan doğmasına işareten söylediği, "Haydi sen de onu batıdan getir" (el-Bakara 2/258) hitabı anılarak nûrânî perdelerle (güneş) zulmânî perdelerin (gece) çatışması, dolayısıyla nefsin Nemrud gibi mağlûp edilmesi üzerinde durulmuştur. Nemrud'un bütün kibrine ve azametine rağmen bir sivrisinek tarafından helâk edilmesi zalim nefse karşı İbrâhimî zaferi kazanmak için küçük bir gayretin yeteceği, eşyada mevcut olanın aslında zerrede de mevcut olduğu ve Allah'ın, dilemesi halinde Nemrud ordularına karşı sivrisineği tek başına bir ordu olarak zafere eriştireceği şeklinde yorumlanmıştır (Ceylan, s. 365). Dâsi tân-ı Halîl İbrâhim (Halîlnâme) gibi dinî mesnevilerle (Ayhan Gültaş, Abdülvasî Çelebi ve Halilnâmesi, doktora tezi, 1985, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) kısas-ı enbiyâlar yanında Hz. İbrâhim'in hayatına yer veren dinî eserlerde de Nemrud'dan sıkça bahsedilmiştir (meselâ bk. Yazıcıoğlu Mehmed, s. 71).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 227-237; Yazıcoğlu Mehmed, Muhammediyye, İstanbul 1289, s. 71; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1992, s. 214-216; Cemâl Kurnaz, Hayalî Bey Divanı'nın Tahlili, İstanbul 1996, s. 61, 66, 137, 220, 236, 337, 426; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 313; Dursun Ali Tökel, Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar, Ankara 2000, s. 224-225, 387-394; Metin Akkuş, Divan Şiirinde

İnsan I: Dinî Kişilikler, Erzurum 2000, s. 140-142; Ömür Ceylan, Tasavvufî Şiir Şerhleri, İstanbul 2000, s. 235, 365; İbnüttayyar Semahaddin Cem, "İbrahim Peygamber ve Nemrud'un Tarihî Şahsiyeti", Türk Düşüncesi, VIII/10, İstanbul 1957, s. 21-28; İsmail Kara, "Nemrud", TDEA, VII, 13-14.

İskender Pala

NEOPLATONİZM

(bk. YENİ EFLÂTUNCULUK).

NEPAL

Asya’nın güneyinde bir ülke.

Batı, güney ve doğudan Hindistan, kuzeyden 1690 kilometrelik bir sınırla Çin tarafından kuşatılmıştır. İki meclisli krallık sistemiyle yönetilen ülkenin resmî adı Nepal Krallığı (Nepal Adhirajyan), yüzölçümü 147.181 km², nüfusu 23.593.000 (2001), başşehri Katmandu (671.846), diğer önemli şehirleri Biratnagar (166.674), Patan (Lalitpur, 162.991), Pokhara (156.312) ve Birgunj’dur (112.484).

Nepal arazisi, küçüklüğüne karşılık fizikî coğrafya özellikleri bakımından çok çeşitlilik gösterir. Ülke başlıca üç coğrafî bölgeye ayrılabilir. Güneydeki Terai adıyla bilinen ovalık bölgede tarımsal faaliyetler hâkimdir ve aynı zamanda nüfus çok yoğundur. Bu bölgenin kuzeyindeki Pahar denilen tepelik bölgede yükseltiler 600-3000 m. arasında değişir. Burada yer alan Katmandu vadisi ülkenin en verimli, buna karşılık en fazla şehirleşmiş alanıdır. Sınırlı ekonomik potansiyeline rağmen, tarihî dönemlerde Tibet ve Hindistan’dan gelen göçler sebebiyle çok yoğun nüfus alan bu bölge her zaman Nepal’in siyasal ve kültürel merkezini teşkil etmiştir. Eğimin fazlalığından dolayı yamaçlarda tarım yapabilmek için taraçalar oluşturulmuştur.

Ülkenin kuzeyinde uzanan dağlık Parpat bölgesinde, aralarında yükseltileri 6000 metreyi geçen 200’den fazla zirvenin bulunduğu Himalaya (Sanskritçe “kar evi”) sıradağları yer alır; 8848 m. yüksekliğindeki dünyanın en yüksek zirvesi Everest de (Nepalce Sagarmatha “evrenin anası”) bu alandadır. Tektonik bakımdan aktif olan Himalayalar’da bazıları yıkıcı depremler meydana gelir. Kuzey Hindistan’da Ganj nehriyle birleşen Kosi, Narayani ve Karnali ülkenin belli başlı akarsularıdır. Terai bölgesinde tropikal ve subtropikal muson iklimi görülürken Himalaya dağlarının 5000 metreyi geçen yüksek kesimlerinde tundra iklimi hâkimdir. Nepal’de ortalama yağış miktarı 1600 milimetredir ve yağışların % 80’i haziran-eylül arasında yaz musonları ile gelir. Terai bölgesindeki nemli tropikal iklime ait muson ormanları, daha kuzeydeki Pahar’da yerlerini kışın yaprağını döken

ve kozalaklı ağaçlardan oluşan orman topluluklarına bırakır. Ülkede yetişen ağaçlar arasında Hint gül ağacı gibi kerestesi değerli ağaçlar yaygındır. 1950-1980 yılları arasında yarı yarıya azalan orman varlığı aşırı otlatma, yeni tarım alanlarının açılması ve yakacak olarak kullanma gibi sebeplerle günümüzde % 30’un altına inmiştir.

Nepal dünyanın en az şehirleşmiş ülkeleri arasında yer alır ve şehirlerde yaşayan nüfus toplam nüfusun % 10’undan azdır; büyük yerleşmelerin çoğu Terai bölgesinde bulunur. Millî dil Sanskritçe ile Hintçe’ye benzeyen Nepalce’dir; nüfusun yaklaşık % 58’i bu dili, geri kalanı sayıları çok fazla olan mahallî dilleri konuşur. Millî din ise Hinduizm’dir; nüfusun % 89,5’i Hindu, % 5,3’ü Budist, % 2,7’si müslüman ve % 2,5’u da diğer dinlere mensuptur.

Dünyanın en fakir ülkelerinden biri olan Nepal’in ekonomisinde nüfusun % 90’ının geçimini sağladığı tarımsal faaliyetler hâkimdir. Fakat toplam arazinin ancak akarsu havzalarının alçak kesimlerine sıkışmış olan % 20 kadarı ekilebilir durumdadır. En önemli ürün pirinçtir ve yeni tekniklerle üretiminin arttırılmasına çalışılmaktadır. Önem sırasına göre mısır, buğday, darı ve arpadan başka tütün, şeker kamışı, patates ve yağlı tohumluların ekildiği ülkede Himalaya dağlarının yamaçlarından toplanan tıbbî bitkiler de ekonomik değer taşır. Belli başlı sanayi ürünleri şeker, sigara, bira, kibrit, ayakkabı, çeşitli kimyasallar, çimento ve tuğladır; son yıllarda giyim eşyası ve halı üretimi de artmıştır. Nepal’de bugün turizm faaliyetleri önemli bir kazanç kaynağı olmuş durumdadır. Everest tepesi ve diğer dağlık alanlar dağcılık, yürüyüş ve rafting gibi çeşitli aktiviteler için önemlidir; Katmandu Havaalanı’nın açılması bu çekiciliğin artmasında önemli rol oynamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

P. P. Karan - W. M. Jenkins, Nepal: A Cultural and Physical Geography, Lexington 1960; A. M. Savada, Nepal: Country Studies, Washington 1991; K. R. Rajbhandari - S. Bhattarai, Beautiful Orchids of Nepal, Kathmandu

2001; Medicinal Plants of Nepal, Kathmandu 2001; Nepal Biodiversity Strategy, Kathmandu 2002; N. P. Manandhar, Plants and People of Nepal, Portland 2002; D. N. Zurick, "Adventure Travel and Sustainable Tourism in the Peripheral Economy of Nepal", Annals of the Association of American Geographers, LXXXII/4, Washington 1992, s. 608-628; S. Stevens, "Tourism and Deforestation in the Mt. Everest Region of Nepal", Geographical Journal, CLXIX/3 (2003), s. 255-277 (www.blackwellpublishing.com); Meral Avcı, "Ormangülleri (Rhododendron L.) ve Türkiye'deki Doğal Yayılışları", Coğrafya Dergisi, sy. 12, İstanbul 2004, s. 15; S. R. Kansakar v.dğr., "Spatial Pattern in the Precipitation Regime of Nepal", International Journal of Climatology, XXIV/13, New York 2004, s. 1645-1659; F. Jouanne v.dğr., "Current Shortening across the Himalayas of Nepal", Geophysics Journal International, CLVII/1 (2004), (www. blackwellpublishing.com), s. 1-14; A. Byers, "Contemporary Human Impacts on Alpine Ecosystems in the Sagarmatha (Mt. Everest) National Park, Khumbu, Nepal", Annals of the Association of American Geographers, XCV/1, Washington 2005, s. 112-140; M. Gaborieau, "Nepal", EI² (İng.), VIII, 5-6.

Meral Avcı

Tarih.

Nepal tarihine dair ilk bilgiler Lichavi hânedanı dönemine aittir. II. yüzyıldan sonra Kuzey Hindistan'dan gelerek ülkeyi istilâ eden Lichavi toplulukları daha önce Budizm'in yaygın olduğu Nepal'e Hinduizm'i de taşıdılar. IX. yüzyılın sonlarında ülkenin hâkimiyeti Thakuri hânedanına, XII. yüzyıldan itibaren Malla hânedanına geçti. Nepal, Alâeddin Halacî zamanında (1296-1316) Delhi Sultanlığı'nın himayesine girdi. 752 (1351) yılında Bengal Sultanı Şemseddin İlyas Şah, Nepal'e bir sefer düzenleyip Katmandu'yu ele geçirdi ve zengin ganimetlerle geri döndü; ancak bir süre sonra Delhi Sultanı III. Fîrûz Şah Tuğluk'un hâkimiyetini kabul etmek zorunda kaldı. Nepal XV. yüzyılda Katmandu, Bhaktapur ve Patan adlı üç bağımsız krallığa bölündü. Bu durum, krallıklar arasında güç ve iktidar kavgalarına ve ülkenin daha küçük parçalara ayrılmasına yol açtı. Giderek Hint alt kıtasının nüfuz ve inanç etkisine giren Nepal, coğrafî ve kültürel yapısı itibariyle birçok küçük krallığın bulunduğu parçalanmış bir yapı

arzederken Gurka hânedanından Pritvi Narayan 1742'de bütün ülkede hâkimiyeti ele geçirerek günümüze kadar devam eden Nepal Krallığı'nın temelini attı. Kral Pritvi Narayan ve halefleri krallığın topraklarını genişlettiler. Katmandu bu dönemde ülkenin başşehri oldu. Hindistan'da hüküm süren Bâbürlüler ve bölgeye yerleşmekte olan İngilizler Nepal Krallığı'nı tanıdılar. 1814-1816 yıllarındaki İngiliz-Nepal savaşının ardından yapılan Suguali Antlaşması ile nüfusun yoğunlaştığı Terai topraklarının büyük kısmı İngilizler'e geçti ve bu tarihten itibaren Nepal Krallığı varlığını İngiltere himayesinde devam ettirdi. 1846 yılında Jung Bahadur Rana adlı kumandan, bir ayaklanma ile bütün devlet adamı ve yöneticileri öldürerek Nepal Krallığı'nın idaresini ele geçirdi ve yüzyıl kadar devam edecek bir hânedan oluşturdu. Bahadur Rana, İngilizler'e karşı 1857'de Hindistan'da gerçekleşen ayaklanmada Nepal askerlerinin İngiliz ordusunda savaşmasına izin verdi. Nepal I. Dünya Savaşı'nın ardından tam bağımsızlığını ilân etti (1923).

Hindistan'da parlamenter sistemin kurulması (1947) Nepal'i etkiledi. Bu dönemde kurulan Nepal Kongre Partisi, Rana hânedanının devrilmesinde etkin rol oynadı (1951). Rana hânedanından Tribhuvan Bir Bikram, Hindistan'ın da desteğiyle 1959'da yönetimi tekrar ele geçirerek demokratik bir anayasa hazırlattı. Ancak çok geçmeden ülkenin henüz demokratik yönetime hazır olmadığı gerekçesiyle parlamentoyu feshedip siyasî partileri yasakladı. Güçlü komşuları arasında tarafsızlık politikası güderek bağımsızlığını korumaya çalışan Nepal, 1956'da Çin ile bir anlaşma imzalayarak Tibet üzerinde Çin hâkimiyetini kabul etti. 1961 anlaşmasıyla Nepal-Çin sınırları belirlendi. Hindistan'ın baskılarından kurtulmak amacıyla 1969 tarihli savunma anlaşması feshedildi. 1989'da Hindistan, Nepal sınırını kapatınca ülkede siyasî ve ekonomik sarsıntılar yaşandı. Haftalarca süren karışıklıklar sonucunda Kral Birenda, Kasım 1990'da yeni bir anayasa ilân etti ve siyasî faaliyetleri serbest bıraktı. 1991 seçimlerini kazanan Kongre Partisi'nin kurduğu hükümet kısa sürede dağıldı. Ülke 1999 seçimlerine kadar koalisyonla yönetildi. 1999 seçimlerinde de Kongre Partisi çoğunluğu elde etti. Haziran 2001'de Kral Birenda ve ailenin birçok üyesi Veliaht Dipendra tarafından evliliğine izin vermedikleri gerekçesiyle öldürüldü. Ardından tahta Kral Birenda'nın kardeşi Gyanendra geçti. Bu arada Maocu komünist gerillalar ülkenin bazı bölgelerinde kontrolü ele geçirdiler. Ocak 2003'te gerillalarla anlaşmaya

varıldıysa da çatışmalar devam etti. Bu ortamda zamanında yapılamayan seçimler yüzünden krala karşı halkın tepkisi arttı. Siyasî çalkantılar dinmek bilmeyince kral 2005 yılı başında yönetimi doğrudan eline alarak ülkede olağan üstü hal ilân etti. Siyasî kadroların pek çoğu yolsuzluk gerekçesiyle hapse atıldı, bazıları idam edildi. 2006 yılında isyanlar etkisini gösterdi ve Kral Gyanendra parlamentonun yeniden toplanmasını ve geniş tabanlı bir hükümet kurulmasını kabul etti.

Ḥudûdü'l-ʿâlem'den müslümanların VIII. yüzyıldan itibaren Nepal Hakkında bilgi sahibi oldukları anlaşılmaktadır. Bîrûnî, Nepal'in yerini Katmandu vadisi civarı olarak belirlemiştir. XV. yüzyıl sonlarında ilk olarak müslüman tüccarlar Katmandu'ya geldi, onların ardından sûfîler gelip bölgeye yerleşti. XVI. yüzyıldan itibaren Katolik misyonerler Tibet ve Nepal'de merkezler açtılar. Aynı yüzyılda Bâbürlüler'in Nepal'in bazı bölgelerini topraklarına dahil etmesi müslüman göçlerine zemin hazırladı. Nepal idarecileri günlük hayat tarzı ve kılık kıyafetlerinde Bâbürlüler'in etkisine girdi.

Nepal Krallığı, Hindu inancına dayalı bir gelenek inşa ederek halkın başka dinlere geçmesinin önüne sert yasaklar getirdi. Müslümanlar kast sistemi çerçevesinde mânevî açıdan temiz kabul edilmeyerek içtimaî ve siyasî hayattan dışlandılar. Modern Nepal Krallığı'nda bu ayırımcılık resmen kaldırılmış olmakla birlikte fiilen devam etmektedir. Günümüzde müslümanların çoğunluğu Terai bölgesinde yaşamaktadır. Hindu kültürünün yoğun baskısı altında bulunan müslümanlar arasında da Hindu kast yapısını andıran bir sosyal yapılaşma söz konusudur. Eşraf, Seyyid, Bâbürlü, Patan, Takirai (ihtidâ etmiş Hindular) gibi sosyal tabakalara bölünen müslümanların çoğunluğu Sünnî ve Hanefî'dir.

Nepal'de müslümanlar hayatın her alanında nüfuslarıyla orantılı bir temsilden yoksundur. Bunda Nepal'in Hindistan'daki Hindu-müslüman çatışmalarından etkilenmesinin de payı büyüktür. Ülkede diğer inançlara yönelik ayırımcılık çok güçlü olduğu için yakın zamanlara kadar müslüman çocuklar Hindular'ın okullarına kabul edilmemekteydi. Son zamanlarda dinî medreselerin ve müslümanların kurdukları Nepal Islamic Yuva Sangh, Nepal Müslüman Birliği, Nepal Musliman Ekta Sangh, Nepal Encuman Islah Samiti, Nepal Muslim Seva Samiti, Sirâcü'l-âlem, All-Nepal Muslim

Sudhar Samiti, Muslim Jan Kalyan Samiti, Milleti İslâmiyye, Bezm-i Âbâb gibi derneklerin faaliyetlerinde bir rahatlama gözlenmektedir. 1984-2004 arasında 275'e yakın yeni cami inşa edilmesi de bunu göstermektedir. Nepal'de Hindistan'da kurulan Nedvetü'l-ulemâ'ya bağlı okullar da vardır. Nepal'de Hinduizm ve Budizm yerli ve millî din olarak kabul edilmektedir. Budizm'in kurucusu Buda, Nepal'de doğduğu için ülkenin millî sembollerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 63, 198, 248; Bîrûnî, Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind (nşr. C. E. Sachau), London 1887 → Frankfurt 1993, s. 98; M. Gaborieau, "Muslim Minorities in Nepal", The Crescent in the East: Islam in Asia Major (ed. R. Israeli), London 1982, s. 79-101; a.mlf., "The Cult of Saints among the Muslims of Nepal and Northern India, Saints and their Cults, Studies", Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History (ed. S. Wilson), Cambridge-New York 1983, s. 291-308; a.mlf., "Peasants, Urban Traders and Rural Artisans, Muslim Minorities in the Kingdom of Nepal", JIMMA, III/2 (1981), s. 190-205; a.mlf., "Nepal", EI^2 (İng.), VIII, 5-6; Shamima Siddiqa, Muslims of Nepal, Kathmandu 1993; P. Landon, Nepal, New Delhi 1993; M. Dastider, Religious Minorities in Nepal: An Analysis of the State of the Buddhist and Muslims in the Himalayan Kingdom, New Delhi 1995; A. Sever, Aspects of Modern Nepalese History, New Delhi 1996; L. P. S. Shrivastava, Nepal at the Crossroads, New Delhi 1996; Nepal Population Census 2001: National Report, Kathmandu 2002; Hamid Ansari, "Muslims in Nepal", JIMMA, II/2 (1980), s. 138-158; Muhammad Siddique, "Muslim Population in the Kingdom of Nepal: Some Outstanding Features", a.e., XXI/2 (2001), s. 333-345; R. S. Prayag, "Nepal", Encyclopedia of Asian History, New York 1988, III, 104-107; R. P. Agarawal, "Nepaleese Muslims", Encyclopaedia of the World Muslims (ed. N. K. Singh - A. M. Khan), Delhi 2001, III, 1118-1129.

Azmi Özcan

NERÂKĪ, Molla Ahmed

(ملاّ أحمد النراقي)

Hacı Mollâ Ahmed b. Muhammed Mehdî b. Ebî Zer en-Nerâkī (ö. 1245/1829)

Şiî fakihi.

1185 (1771) yılında İran'ın Kâşân vilâyetinin 60 km. batısında bulunan Nerâk köyünde doğdu. Babası devrin âlim ve müctehidlerinden Molla MuHakkık Nerâkī diye bilinen Hacı Muhammed Mehdî'dir. Nerâkī ilk öğreniminin ardından İslâmî ilimler konusundaki tahsilini babasının nezâretinde sürdürdü. Bazıları onun düzenli öğrenim görmediğini ve bilgilerini okumak suretiyle geliştirdiğini ifade etmiştir (Aʿyânü'ş-Şîʿa, III, 184). Babasının 1209 (1794) yılında ölümü üzerine tahsil için Irak'a gitti. Kerbelâ'da Muhammed Bâkır Vahîd Bihbehânî, Bahrülulûm-i Tabâtabâî, Hasan Kâşifülgıtâ en-Necefî, Muhammed Ali Bihbe-hânî ve Seyyid Ali Tabâtabâî gibi hocaların derslerine devam etti. Nerâkī'nin bir müddet sonra Kâşân'a dönerek burada pek çok öğrenciyi barındıran bir ilim merkezi kurduğu bilinmektedir. 1212'de (1797-98) Irak'a yaptığı ikinci seyahat dışında hayatının büyük kısmını Kâşân'da geçirdi. İlmî çalışmaları yanında çok sayıda öğrencinin ihtiyaçlarının karşılanmasını ve yetişmesini sağladı. Fakihlerin sonuncusu diye anılan Şeyh Murtazâ el-Ensârî, Âgā Muhammed Bâkır Hezârcerîbî, Hüccetü'l-İslâm unvanıyla bilinen oğlu Molla Muhammed ile Küleynî'nin el-Kâfî adlı eserine şerh yazan diğer oğlu Nasîrüddin Nerâkī yetiştirdiği öğrenciler arasında sayılmaktadır. Nerâkī, Kâşân ve çevresinde ortaya çıkan veba salgını esnasında 23 Rebîülâhir 1245 (22 Ekim 1829) tarihinde vefat etti, cenazesi Necef'e götürülerek Hz. Ali'nin mezarının yakınında defnedildi.

İlmî ve içtimaî faaliyetleri dolayısıyla Kâşân'da büyük bir şöhret kazanan Nerâkī'nin yaşadığı beldenin ve halkının problemleriyle meşgul olduğu belirtilir (Mirza Muhammed b. Süleyman et-Tünükâbünî, s. 130). Halkın istifadesi için yazdığı popüler mahiyetteki eserlerinde Kaçar Hükümdarı

Feth Ali Şah’ı Allah’ın yeryüzündeki gölgesi şeklinde öven, onu iyilik ve yücelik sembolü olarak takdim eden (Ṭâḳdîs, s. 4, 9) ve eserlerinin bir kısmını kendisine sunan Nerâkī şahla iyi münasebetler kurmuştu. Buna karşılık Şîa’da devlet düşüncesine yer verdiği çalışmalarından biri olan Velâyetü’l-faḳīh adlı eserinde (s. 33-66), Hz. Peygamber’den ve imamlardan naklettiği on dokuz hadisle istidlâlde bulunarak mevcut idarenin meşruiyetini benimsemediğini, on ikinci imamın gaybeti esnasında onun özel vekilleri sayılan dört sefirden sonuncusunun ölümünün ardından büyük gaybetin başlamasıyla birlikte gerekli şartları taşıyan fakihlerin gāib imamın yetkilerini haiz umumi vekilleri sıfatıyla İslâm toplumunun meşrû idarecileri olduklarını ve çeşitli görevler ifa ettiklerini söylemiştir (s. 67-166). Nerâkī bu görüşüyle fakihin ümmet üzerinde yetkisi bulunduğu konusunda kendisinden sonra gelen ulemâ üzerinde etkili olmuştur.

Eserleri. Nerâkī’nin sayısı otuz beşe ulaşan (Miʿrâcü’s-saʿâde, neşredenin girişi, s. 23-25) eserleri, şiirleri ve reddiyelerinin bir kısmı şunlardır: 1. el-Ḫazâʾin. Tefsir, hadis, fıkıh, tarih, lisan, nücûm, matematik, tasavvuf, tıp, sayılar, cifr gibi konuları ve “Safâî” mahlasıyla yazdığı bazı şiirleri ihtiva eden Farsça bir eserdir (Tahran 1290, 1295, 1307, 1310, 1380; Tebriz 1308). 2. Müstenedü’ş-Şîʿa fî aḥkâmi’ş-şerîʿa. Kitapta Şîa’nın fıkhî hükümler konusunda dayandığı esaslar ve deliller incelenmektedir (nşr. Molla Abdülkerîm v.dğr., Tahran 1273-1274; nşr. el-Hâc Muhammed Hüseyin - Muhammed Mehdî, Tahran 1325-1326; Kum 1416). 3. ʿAvâʾidü’l-eyyâm fî beyâni ḳavâʿidi’l-aḥkâm (Tahran 1245, 1266, 1321). 4. Menâhicü’l-aḥkâm ve’l-uṣûl (Tahran 1269). 5. Şerḥu Tecrîdi’l-uṣûl.

Babasına ait fıkıh usulü kitabının şerhidir (Tebrîzî, VI, 161). 6. Velâyetü’l-faḳīh. İmamın gaybeti esnasında Şîa toplumunun imam adına güvenilir fakihlerce yönetilmesi gerektiğini ortaya koyan bu çalışma, bir önceki eserin konuyla ilgili kısımlarının derlenmesiyle meydana gelmiş olup Yâsîn el-Mûsevî tarafından dipnotlar ilâvesiyle neşredilmiştir (Beyrut 1410/1990). 7. er-Resâʾil ve’l-mesâʾil. Nerâkī’ye sorulan soruların cevapları, babasının bazı kitapları ile hocası Ca‘fer b. Hızır Kâşifülgıtâ en-Necefî’nin Keşfü’l-ġıṭâʾ adlı eserinden nakillerde bulunduğu iki ciltlik Farsça bir eserdir. 8. Hidâyetü’ş-Şîʿa. Fıkıhla ilgili bir risâledir. 9. Vesîletü’n-necât. Feth Ali Şah’ın isteği üzerine yazılmış olup iki risâleden meydana gelmektedir (son üç eser için bk. Miʿrâcü’s-saʿâde, neşredenin girişi, s. 24-25). 10.

Miʿrâcü's-saʿâde. Bir ahlâk kitabı olup babasının Câmiʿu's-saʿâde adlı eserinin bazı küçük değişikliklerle Farsça tercümesidir (nşr. Muhammed Nakdî, Kum 1374 hş.). 11. Seyfü'l-ümme ve burhânü'l-mille. İngiliz asıllı rahip Henry Martyn'in 1811 yılında İslâm'a karşı yazdığı Farsça risâleye reddiyedir (Tahran 1267). 12. Ṭâḳdîs. Nerâkī'nin Mevlânâ'nın Meṡnevî'si tarzında Farsça kaleme aldığı tasavvufî ve ahlâkî şiirlerini ihtiva etmektedir (Tahran 1954). 13. Dîvân-ı Ṣafâʾî. 14. Şerḥ-i Risâleʾî der Ḥisâb. 15. Şerḥ-i Muḥaṣṣalü'l-heyʾe. Bu iki eser babasına ait iki risâlenin şerhidir (eseri için bk. Miʿrâcü's-saʿâde, neşredenin girişi, s. 23-25; Tebrîzî, VI, 161; Aʿyânü'ş-Şîʿa, III, 184; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa, bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Molla Ahmed en-Nerâkī, Ṭâḳdîs, Tahran 1954, s. 4, 9; a.mlf., Velâyetü'l-faḳīh (nşr. Yâsîn el-Mûsevî), Beyrut 1410/1990, s. 33-166; a.mlf., Miʿrâcü's-saʿâde (nşr. Muhammed Nakdî), Kum 1374 hş., neşredenin girişi, s. 16-29; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, I, 96-97; V, 200-202; Mirza Muhammed b. Süleyman et-Tünükâbünî, Ḳıṣaṣü'l-ʿulemâʾ, Tahran 1396, s. 129-132; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz, ts. (Çâphâne-i Şafak), VI, 160-163; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 162; Hânbâbâ, Fihrist, II, 1880; III, 3137; a.mlf., Fihristi Kitâbhâ-yi Çâpî-yi ʿArabî, Tahran 1344 hş., s. 640, 842, 912; Aʿyânü'ş-Şîʿa, III, 183-184; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, I, 267; II, 4, 43; IV, 364; VI, 151, 376; VII, 152; IX, 612; XI, 12, 13, 212; XII, 286; XIII, 172, 195, 286; XIV, 55, 134, 208, 354; XVII, 140; XXI, 14, 15, 66, 229, 315, 317; XXII, 340, 341; XXIII,16; XXV, 177; XXVI, 290, 315; a.mlf, Ṭabaḳātü aʿlâmi'ş-Şîʿa: el-Kirâmü'l-berere fi'l-ḳarni'ṡ-ṡâliṡ, Meşhed 1404, I, 116; Moojan Momen, An Introduction to Shi'i Islam, London 1985, s. 318; Abdul-Hadi Hairi, "Narāḳī", EI² (İng.), VII, 960-961; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XIII, 19808.

Mustafa Öz

NERÂKĪ, Muhammed Mehdî

(محمّد مهدي النراقي)

Muhammed Mehdî b. Ebî Zer el-Kâşânî en-Nerâkī (ö. 1209/1794)

Şiî âlimi.

İran'ın Kâşân şehrine bağlı Nerâk köyünde doğdu. MuHakkık Nerâkī, Molla Nerâkī, Mehdî Nerâkī, Molla Mehdî Nerâkī gibi isimlerle anılır. Hocası İsmâil el-Hâcûî'ye (ö. 1173/1759) otuz yıl öğrencilik yaptığına dair kayıttan ve on beş yaşlarında hocasının yanına gelmiş olabileceği var sayımından hareketle 1128 (1716) yılı civarında doğduğu tahmin edilmektedir (Abdullah Ni'met, s. 605). Nerâk'ta başladığı tahsilini İsfahan'da sürdürdü. Burada İsmâil el-Hâcûî'nin yanı sıra Muhammed b. Muhammed Zemân el-Kâşânî ve Muhammed Mehdî el-Herendî gibi âlimlerin öğrencisi oldu. Kerbelâ ve Necef'te Muhammed Bâkır Vahîd Bihbehânî, İbn Usfûr el-Bahrânî, Muhammed Mehdî b. Bahâeddin en-Necefî ve Muhammed İsmâil b. Muhammed el-Mâzenderânî gibi âlimlerden başta fıkıh olmak üzere çeşitli dinî ilimler okudu (Hânsârî, VII, 201-202). Hocası Hâcûî'nin vefatının ardından Kâşân'a döndü ve büyük bir medrese yaptırarak öğrenci yetiştirmeye başladı. Ülkenin her yanından bu medreseye gelen öğrenciler sayesinde Kâşân, İran'ın önemli ilim merkezlerinden biri olma özelliği kazandı. Hayatının sonlarına doğru Necef'e gitti ve burada vefat etti. Oğlu Molla Ahmed Nerâkī, Muhammed b. Tâlib Tâhirâbâdî, Muhammed Ca'fer Meczûb Alişah, Mirza Baba Habîbullah Hüseynî gibi âlimler onun yetiştirdiği talebeler arasında zikredilebilir (Tebrîzî, I, 362-363).

Safevîler'in son yıllarıyla Avşarlılar ve Kaçarlar'dan Âgā Muhammed Şah dönemini idrak eden Nerâkī, Şiî dünyasında tasavvufî hareketleri benimseyenlerle buna karşı çıkanlar arasında tartışmanın şiddetlendiği bir dönemde yaşamıştır. Doğrudan tasavvufu hedef alan bir çalışma yapmamış olmakla birlikte geleneksel düşünceyi aklî ilimlerle zenginleştirerek sûfî hareketlerinin karşısında yer almıştır. Onun bu tutumu Ahbârîlik-Usûlîlik

tartışmasında da kendini göstermiştir. Ahbârî ekolünün öncülerinden İbn Usfûr el-Bahrânî'nin öğrencisi olmasına rağmen hocasının bu alandaki düşüncelerine katılmamış ve Usûlî ekolünün o dönemdeki en büyük savunucusu olan diğer hocası Muhammed Bâkır el-Bihbehânî'yi desteklemiştir. Oğlu Molla Ahmed de babasının görüşlerini sürdürerek Usûlî anlayışın gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Nerâkī dinî ilimlerin yanı sıra aklî ilimlerle de meşgul olmuş, başta İbn Sînâ olmak üzere İslâm filozoflarının eserlerini incelemiş, ayrıca matematik ve hendeseye ilgi duymuştur. Çağdaş müelliflerden Abdullah Ni'met onun bu alanlardaki çalışmalarının orijinal bir nitelik taşımadığını, bilinen ve söylenenleri şerhetmek veya güzel bir şekilde yeniden düzenlemekten ibaret olduğunu belirtmiştir (Felâsifetü'ş-Şîʿa, s. 610).

Eserleri. Kaynaklarda otuza yakın eseri zikredilen Nerâkī'nin önemli çalışmaları şunlardır: 1. Enîsü't-tüccâr. Ticaret hukukuna dair olup Enîsü't-tâcirîn diye de anılır. Muhammed Kâzım et-Tabâtabâî (Tahran 1317), İsmâil Sadr - Muhammed Kâzım el-Yezdî (Tahran 1329) ve Abdülkerîm el-Yezdî'nin (Tahran 1349 hş.) notlarıyla birkaç defa basılmıştır. 2. Enîsü'l-muvaḥḥidîn. İtikadî konuların tevhid, adl, nübüvvet, imâmet ve mead olmak üzere beş bölümde ele alındığı eser (Tahran 1317 hş., 1329 hş., 1347) Abdullah el-Cevâhirî tarafından Arapça'ya tercüme edilmiş (Âgā Büzürg-i Tahrânî, II, 467), ayrıca Âyetullah Kādî Tabâtabâî'nin tashih ve notlarıyla birlikte yayımlanmıştır (Tahran 1363 hş.). 3. Muʿtemedü'ş-Şîʿa fî aḥkâmi'ş-şerîʿa. İlk bölümü Nuḫbetü'l-beyân adlı eseriyle birlikte tıpkıbasım halinde neşredilmiştir (Tahran 1335 hş.). 4. Tecrîdü'l-uṣûl. Tecrîd adıyla da anılan eseri müellifin oğlu Molla Ahmed şerhetmiştir. 5. Câmiʿu'l-efkâr fî naḳdi'l-enẓâr. İsbât-ı vâcib ve ilâhî sıfatlarla ilgili olup bu konuda yazılmış en hacimli eserlerdendir. 6. Câmiʿu's-saʿâdet. Ahlâk Hakkında olan eseri oğlu Molla Ahmed bazı küçük değişikliklerle birlikte Miʿrâcü's-saʿâde adıyla Farsça'ya çevirmiştir (Kum 1374 hş.). Celâleddin Müctebevî tarafından da tercüme edilen eser ʿİlm-i Aḫlâḳ-ı İslâmî adıyla yayımlanmış (baskı yeri yok, 1409) ve Seyyid Gûl Muhammed Nakvî tarafından özet halinde İngilizce'ye çevrilmiştir (The Collector of Felicities, Kum, ts.). 7. el-Kelimâtü'l-vecîze. Bazı felsefî kavramların açıklanmasından ibaret olup müellifin el-Lümʿatü'l-ilâhiyye'siyle beraber basılmıştır (nşr. Celâleddin Âştiyânî, Meşhed 1357 hş.). 8. Ḳurretü'l-ʿuyûn. Varlık ve mahiyet konusuyla ilgilidir. 9. Levâmiʿu'l-aḥkâm fî fıḳhi

şerîʿati'l-İslâm. Oğlu Molla Ahmed birçok kitabında bu eserden iktibaslarda bulunmuştur (a.g.e., XVIII, 358-359). 10. el-Lümʿatü'l-ilâhiyye. Vücûd ve mahiyet, feyiz, isbât-ı vâcib, nefis ve nübüvvet konularını içeren eser el-Kelimâtü'l-vecîze

ile birlikte neşredilmiştir (nşr. Celâleddin Âştiyânî, Meşhed 1357 hş.). 11. Muḥarriḳu'l-ḳulûb. Ehl-i beyt mensuplarına yapılan zulümleri anlatan eser İran'da birçok defa basılmıştır (a.g.e., XX, 149). 12. Risâle der Ḥisâb. Molla Ahmed tarafından şerhedilmiştir. 13. Tavżîḥu'l-eşkâl. Matematikle ilgilidir. 14. Risâle der Muḥaṣṣalü'l-heyʾe. Bu esere de Molla Ahmed bir şerh yazmıştır. 15. Şerḥu'l-İlâhiyyât min Kitâbi'ş-Şifâʾ (nşr. Mehdî MuHakkık, Tahran 1365 hş.; Nerâkī'nin eserleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Tebrîzî, I, 361-363; ayrıca eserlerin nüshalarının bulunduğu kütüphaneler Hakkında bk. Muhammed Mehdî en-Nerâkī, Şerḥu'l-İlâhiyyât min Kitâbi'ş-Şifâʾ [nşr. Mehdî MuHakkık], Tahran 1365 hş., neşredenin girişi).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Mehdî en-Nerâkī, Şerḥu'l-İlâhiyyât min Kitâbi'ş-Şifâʾ (nşr. Mehdî MuHakkık), Tahran 1365 hş., neşredenin girişi; a.mlf., Enîsü'l-muvaḥḥidîn, Tahran 1363 hş., Hasan Hasanzâde Âmülî'nin girişi, s. 13-31; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 148, 227, 249, 311, 352; II, 413; Mirza Muhammed b. Süleyman Tünükâbünî, Ḳıṣaṣü'l-ʿulemâʾ, Tahran 1396, s. 132-133; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, VII, 200-203; Storey, Persian Literature, I, 219-220; Hânbâbâ, Fihrist, I, 591, 595; II, 5174; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz, ts. (Çâphâne-i Şafak), I, 360-366; Brockelmann, GAL Suppl., II, 824; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 352; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 57; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1390/1970, II, 453, 466-467; III, 351; V, 41, 58-59; XVII, 74-75; XVIII, 349, 358-359; XX, 149; XXI, 213; Aʿyânü'ş-Şîʿa, X, 143; Abdullah Ni'met, Felâsifetü'ş-Şîʿa, Beyrut 1987, s. 605-610; Dihhudâ, Luġatnâme, XXVII/A, s. 420.

İlyas Üzüm

NERGİSÎ

(نركسي)

(ö. 1044/1635)

Osmanlı sanatlı nesrinin en meşhur temsilcisi.

Asıl adı Mehmed olup babası Ahmed Efendi'nin kadılık yaptığı Saraybosna'da dünyaya geldi. Eserlerinin yazılış tarihlerinden hareketle 988 ile (1580) 993 (1585) yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir. Şabanoviç'e göre 992'de (1584) dünyaya gelmiştir (Knjiševnost Muslimana, s. 228). Kadı Nergisîzâde olarak bilinen bir aileye mensup olduğundan Nergisî mahlasını almıştır. Öğrenimine Saraybosna'da başladı, daha sonra İstanbul'a giderek Kafzâde Feyzullah Efendi'ye intisap etti ve onun derslerine katıldı. Babasının vefatı üzerine geçim sıkıntısı yüzünden tahsilini yarıda bırakmak zorunda kaldıysa da Feyzullah Efendi'den mülâzemet alarak maaşa geçti (Bašagić, Bošnjaci, s. 91). Feyzullah Efendi'den sülüs, nesih ve ta'lik öğrenen Nergisî birçok yerde müderris olarak görev yaptı, ardından İstanbul'a gelerek kadılığa geçti, Rumeli sadâretine bağlı kadılıklarda bulundu. Çaniçe kadısı iken Kafzâde Fâizî'ye yazdığı tebrik mektubundan sonra Kafzâde ailesinden yardım görmeye başladı. Bu görevi sırasında Rumeli kazaskeri Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi ve üstadı Veysî ile mektuplaştığı bilinmektedir (Münşeât, vr. 15b-16a).

Kafzâde Fâizî, Zilhicce 1027'de (Aralık 1618) Selânik kadısı olunca Nergisî, Selânik'e gidip Fâizî'nin yanında kadı nâibi ve mülâzım olarak göreve başladı (a.g.e., vr. 46b). Selânik kadılığından azledilince de (1029/1620) onunla birlikte İstanbul'a döndü. Selânik'te iken Fâizî için istinsah etmeye başladığı Vassâf'ın Târîh'ini tamamlaması ve yeni bir göreve tayinini beklemesi bu yıla rastlar (a.g.e., vr. 45b). 1030'da (1621) Bosna'nın Hersek sancağında Mostar kadılığına gönderildi (el-Akvâlü'l-müselleme, s. 8). 1031'de (1622) Yenipazar (Novi Pazar) sancağı kadılığını yürütürken Sultan II. Osman'ın aynı yılın 8 Recebinde (19 Mayıs) katledilmesi, arkasından hâmisi Kafzâde Fâizî'nin vefatı üzerine duyduğu

derin üzüntü sebebiyle Yenipazar'dan ayrılarak İstanbul'a döndü (Münşeât, vr. 4a). 1034'te (1624-25) Elbasan kadısı oldu (a.g.e., vr. 86b-89b), burada yirmi üç ay görev yaptıktan sonra 1035 yılının sonlarında veya 1036'nın başlarında (1626) İstanbul'a döndü. 1038'de (1628-29) Bosna'nın Banaluka kadısı iken Manastır'a tayin edildi ve oradaki görevi henüz bitmeden 1044 Ramazanında (Şubat-Mart 1635) İstanbul'a gelerek Revan seferine gidecek Ordu-yı Hümâyun'a vak'anüvis sıfatıyla katıldı. Bu görev, bütün ömrü dolaşmakla geçen ve lâyıkıyla takdir edilmediğinden şikâyet eden Nergisî için IV. Murad'ın bir taltifi sayılır; çünkü maharet ve sanatını ortaya koyabileceği bir imkâna kavuşmuş oldu (Peçuylu İbrâhim, II, 405). Ancak ordu henüz İzmit'e varmadan Gebze yakınlarında bir bataklıkta atından düşerek Şevval 1044'te (Mart-Nisan 1635) öldü. Mezarı Hakkında kaynaklarda sağlıklı bilgi bulunmamaktadır. Arapça ve Farsça'ya hâkimiyeti yanında geniş bilgisiyle de tanınan Nergisî'nin zarif, nüktedan, rindmeşrep ve hoşsohbet bir kişiliğe, hassas bir ruha, kırılgan bir mizaca sahip olduğu eserlerinden anlaşılmaktadır.

Türk inşâ sanatının en önemli isimlerinden olan Nergisî, Türkçe'de Sinan Paşa ile başlayan sanatlı nesir üslûbunu zirveye ulaştırmış, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Nâmık Kemal tarafından şiddetle eleştirilmesine kadar ulaşılması güç bir örnek diye taklit edilmeye çalışılmıştır. Uzun cümleleri, zincirleme tamlamaları, bilinmeyen Arapça ve Farsça kelimeleri seçerek kullanması, bu kelimelerle sebk-i Hindî'yi hatırlatan nâdir mecaz ve imajlar oluşturması dilinin anlaşılmasını güçleştiren unsurlardır. Ancak dil bilgisi kurallarına uygun sağlam cümlelere yer vermesi, bu cümleleri ilk bakışta hissedilmeyecek secilerle süslemesi, Türkçe'deki bütün cümle çeşitlerini kullanarak dilin imkânlarını zorlaması lehine kaydedilmesi gereken özelliklerdir. Nergisî'nin Arap ve Fars kaynaklı klasik hikâyeler yerine Osmanlı coğrafyasına ait, sosyal hayatı yansıtan olayları hikâyeleştirmesi, bilhassa Nihâlistân'da modern hikâyeciliğin habercisi denebilecek düzeyde teknikler kullanması dikkati çekmektedir. Eserlerinin özellikle dîbâce kısımlarında tasannudan uzak duramamış, hikâyelerinde ise orta derecede tekellüflü bir dili benimsemiştir. İlk dönem çalışmalarındaki (meselâ bk. el-Akvâlü'l-müselleme ve Kānûnü'r-Reşâd) kısmî sanat merakını daha sonra arttırarak kalem erbabını âciz bırakmak ve kendi ustalığını kabul ettirmek için tasannua yönelmiştir. Bundaki hedefi de İran edebiyatında Sa'dî-i Şîrâzî'nin Gülistân'ı ve Abdurrahman-ı Câmî'nin Bahâristân'ı gibi Türk

edebiyatında kendi muhitinden aldığı yaşanmış hikâyeleri zengin bir dil ve üslûp zevkiyle okuyucuya ulaştırmaktır.

Nergisî'nin ta'lik, nesta'lik, ta'lik kırması, sülüs ve nesih hatlarında oldukça başarılı sayıldığı kaynaklarda belirtilmektedir. Özellikle ta'likin hurde / şikeste türündeki başarısı bilinmektedir. Hat güzelliğinin yanı sıra süratli yazmasıyla da ünlüdür. Hatta Arapça muhtasar bir nahiv kitabı olan ʿAvâmil'i Beyazıt Camii'nden Fâtih Camii'ne kadar yürürken yazıp bitirmesi, kırk günde Beyzâvî tefsiri Envârü't-tenzîl'i istinsah etmesi meşhurdur. Onun 1018'de (1609) istinsah ettiği, Tâcüşşerîa'nın Viḳāyetü'r-rivâye fî mesâʾili'l-hidâye adlı eseri Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya kitapları arasındadır. Ayrıca İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 6712) güzel bir ta'likle yazılmış Kānûnü'r-Reşâd ile Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı (Revan Köşkü, nr. 1056) Münşeât nüshasının da Nergisî'nin el yazısı olduğu kayıtlarda belirtilmektedir.

Eserleri. 1. Hamse. Nergisî'nin en önemli çalışması olan bu eseri İran ve Türk

edebiyatındaki hamselerden farklı kılan taraf tamamen mensur olmasıdır. İbrahim Necmi Dilmen asıl hamsenin beş bölümden oluşan Nihâlistân olduğunu, İksîr-i Saâdet, Meşâkku'l-uşşâk, Kānûnü'r-Reşâd ve el-Akvâlü'l-müselleme'nin daha sonra ilâve edilerek "Hamse ale'l-hamse" haline getirildiğini söyler. Pek çok yazma nüshası bulunan Hamse-i Nergisî biri nesih, diğeri ta'lik hurufatla iki defa Bulak'ta (1255/1839), bir defa İstanbul'da (1285/1868) basılmış olup telif tarihine göre şu eserlerden oluşmaktadır: a) el-Akvâlü'l-müselleme fî gazavâti'l-Mesleme. Müellifin Mostar kadısı iken kaleme aldığı bu kitap, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Muḥâḍaratü'l-ebrâr ve müsâmeretü'l-aḫyâr'ından bir faslın tercümesidir. Tarihî olaylar yanında birtakım masal unsurları da içeren eser 1741'de Peysonnel tarafından Fransızca'ya çevrilmiş, Kayhan Atik de kitap üzerine bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (Gazavât-ı Mesleme, 1990, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). b) Kānûnü'r-Reşâd. İlhanlı Hükümdarı Muhammed Hudâbende adına yazılan Risâle-i Aḫlâḳu's-salṭana adlı eserin çevirisi olup IV. Murad'a ithaf edilen klasik bir siyasetnâmedir. Dili nisbeten sade olan eserin Farsça başlıklarında ciddi bir tertip görülmez. c) Meşâkku'l-uşşâk. Elbasan'da 1034 (1625) yılında kaleme alınıp Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde

Yahyâ Efendi'ye sunulan eser, o güne kadar daha çok tercümeleriyle tanınan Nergisî'nin ilk özgün çalışmasını teşkil eder. Müellifin daha sonra kaleme alacağı Nihâlistân'ın nüvesini meydana getiren Meşâkku'l-uşşâk sanat itibariyle oldukça yüksek bir değere sahiptir. Uzunca bir mukaddime yanında aşk temasını işleyen on hikâyeden oluşur. İstanbul baskısında (1285/1868) Nihâlistân'da yer alan altı hikâye çıkarılmıştır. d) İksîr-i Saâdet (İksîr-i Devlet). Gazzâlî'nin Kimyâ-yı Saʿ âdet'inden ikinci "rükn"ün dördüncü "asl"ından kardeşlikle ilgili kısmın çevirisidir. Süslü nesirle ve serbest bir şekilde tercüme edilen, aralara serpiştirilen şiirlerle de zenginleştirilen eserin girişinde IV. Murad'ı öven bir şiir bulunmaktadır. Üç defa Hamse-i Nergisî içinde, bir defa da müstakil olarak basılmıştır (İstanbul 1288). e) Nihâlistân. Hamse'yi oluşturan eserlerin en önemlisi ve Nergisî'nin ustalık döneminin bir ürünüdür. Birtakım ekleme ve çıkartmalarla iki defa kaleme alınan eser 1035'te (1626) Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi'nin kız kardeşinin oğlu Mehmed Ali Rızâî'nin tavsiyesiyle, aşktan başka temaları işleyen hikâyeleri de içerecek şekilde yeniden yazılmıştır (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4969/1). Nergisî, yirmi beş hikâyenin yer aldığı eserine Sa'dî-i Şîrâzî'nin Gülistân'ına ve Abdurrahman-ı Câmî'nin Bahâristân'ına nazîre olarak Nihâlistân adını vermiştir. Birinci bölüm cömertlik (sekiz hikâye), ikinci bölüm aşk (altı hikâye), üçüncü bölüm çeşitli olaylar (dört hikâye), dördüncü bölüm ettiğini bulma (iki hikâye), beşinci bölüm tövbe (beş hikâye) Hakkında hikâyelere ayrılmıştır. 1042'de (1633) IV. Murad'a takdim edilen eser Hakkında Süleyman Çaldak doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.). Kitap Hamse-i Nergisî içinde basılmıştır. 2. Münşeât (Esâlîbü'l-mekâtîb). Kafzâde Fâizî'nin ölümü üzerine İstanbul'a gelen Nergisî, Münşeât'ı tertip ederek Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi'ye ithaf etmiştir. Çeşitli zamanlarda dostları ve devlet adamlarıyla mektuplaşmalarını içeren Münşeât kronolojik sıraya göre düzenlenmiştir. Müellif hattı nüshasında otuz yedi parça yazı bulunduğu halde başka nüshalarda bu sayının elliyi aştığı görülmektedir. Eski Rumeli kazaskeri Ganîzâde Nâdirî, eski Anadolu kazaskeri Azmîzâde Mustafa Hâletî ve Şeyh Mehmed b. Mahmud Efendi gibi şahsiyetler esere birer takriz yazmıştır. Oldukça ağdalı bir dille kaleme alınan mektuplarda dönemin sosyal ve siyasal yapısına ışık tutacak bazı ipuçları bulunmaktadır. Eser üzerine Halil İbrahim Haksever bir doktora tezi hazırlamış (bk. bibl.), transkripsiyonlu metni İngilizce bir girişle birlikte John R. Walsh tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). 3. el-Vasfü'l-

kâmil fî ahvâli vezîri'l-âdil. Bazı kaynaklarda Gazavât-ı Murtazâ Paşa adıyla anılır. Nergisî'nin kadı olarak bulunduğu Banaluka'da kaleme aldığı eser, o sırada Budin valisi olan Murtaza Paşa'nın hayatını ve gazâlarını beş bölüm halinde anlatır. Dili diğer eserlerine göre daha sadedir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (Revan Köşkü, nr. 428) müellif hattı nüshasından başka altı nüshası bilinmektedir. 4. Horosnâme. Bu mensur hikâyenin basit bir rik'a kırmasıyla yazılan altı sayfalık bir nüshası Millet Kütüphanesi'nde (Ali Emîrî Efendi, nr. 573, vr. 44b-47a), bir diğeri Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi'ndedir. Horozla tilki hikâyesinden ibaret olan eser bir incelemeyle birlikte yayımlanmıştır (Süleyman Çaldak, "Nergisî'nin Horos-nâmesi", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi,

sy. 13 [Erzurum 1999], s. 243-250). Nergisî'nin alışveriş mukavelesine dair fıkhî hükümleri ihtiva eden, Arapça secili bir nesirle kaleme aldığı risâlesi bir mecmua içindedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3749, vr. 32b-35a).

Daha çok münşi olarak tanınan Nergisî'nin çeşitli şiirleri bulunmaktadır. Fâik Reşad nazmının nesrinden aşağı olmadığını, hatta sadelik ve tabiilik bakımından nesrinden daha üstün olduğunu söyler. Bazı kaynaklarda şiirlerini ihtiva eden bir divanının veya bir mecmuanın bulunduğu belirtilirse de böyle bir eser tesbit edilememiştir. Türkçe, Farsça ve Arapça şiirler yazan Nergisî'nin gazellerinin canlı hayaller ve ince duygularla örülü olduğu eldeki örneklerden anlaşılmaktadır. Kafzâde Fâizî için söylediği sekiz bentlik mersiye ile (Dîvân-ı Fâizî, İÜ Ktp., TY, nr. 391, vr. 131a-132b; İsen, s. 234) Saraybosna Hakkında yazdığı kaside ve Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi için nazmettiği kaside (Meşâkku'l-uşşâk, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1078, vr. 4b; Kavruk, XXIII [1999], s. 135-144), IV. Murad'ı ve Şeyhülislâm Ahîzâde Hüseyin Efendi'yi övmek amacıyla yazdığı kıt'a-i kebîre günümüze ulaşan uzun manzumelerinden bazılarıdır (İksîr-i Devlet, s. 3; Nergisî'nin eserleri ve yurt dışındaki yazmaları için ayrıca bk. Šabanović, s. 232-240). Nergisî ayrıca Saraybosna'daki Hünkâr Köprüsü'nün 1025 (1616) tarihli onarımına dair biri beş, diğeri altı beyitlik iki tarih manzumesi yazmıştır. Onun tarafından kaleme alınan Selânik'teki Hamza Bey Camii'ne ait vakfiye sûreti Franz Babinger tarafından metni ve Almanca tercümesiyle birlikte

yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Nergisî, Hamse-i Nergisî: Nihâlistan, Nuruosmaniye Ktp., nr. 4969/1, vr. 4a, 6a, 56a, 60b; a.mlf., Münşeât, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1056, vr. 2a, 4a, 11b-19a, 45b, 46b, 50a-b, 56b-60a, 61a, 71a-72a, 86b-89b; a.mlf., el-Akvâlü'l-müselleme fî gazavâti'l-Mesleme, İstanbul 1285, s. 8; a.mlf., İksîr-i Devlet, İstanbul 1288, s. 3; Eski Türk Edebiyatında Münşeât'lar ve Nergisî'nin Münşeât'ı (haz. Halil İbrahim Haksever, doktora tezi, 1995), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Nergisî ve Nihâlistân'ı: İnceleme-Metin (haz. Süleyman Çaldak), Malatya 2004; Mecmûa, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3749, vr. 32b-35a; Mecmûˁa, İÜ Ktp., FY, nr. 1237, vr. 6b; Mecmûa, Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 573, vr. 44b-47a; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 188a-192a; Mehdî Beyânî, Aḥvâl ü Âs̱âr-ı Ḫoşnüvîsân, Tahran 1348, III, 852; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 540, 661, 630, 697; II, 642, 685, 703; Peçuylu İbrâhim, Peçevi Tarihi (haz. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1992, II, 352-354, 405; Mehmed Âsım [Seyrekzâde], Zeyl-i Zübdetü'l-eş'âr, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 1396, s. 44; Uşşâkīzâde İbrâhim, Zeylü Zeyli'ş-Şekāik, Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 242, vr. 13b-15a; Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr, s. 580-582; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 21-22; Fâik Reşad, Eslâf, İstanbul 1311, I, 106-108; Mehmed Tevfik [Mesnevihan], Mecmûa-i Terâcim, İÜ Ktp., TY, nr. 192, vr. 37b; Cl. Huart, Les calligraphes et les miniaturistes de l'orient musulman, Paris 1908, s. 264-265; Sicill-i Osmânî, IV, 158; K. J. Basmadjian, Essai sur l'histoire de la littérature ottomane, İstanbul 1910, s. 124; Osmanlı Müellifleri, II, 440-441; İbrahim Necmi [Dilmen], Târîh-i Edebiyyât Dersleri, İstanbul 1338, s. 129-133; Babinger, GOW, s. 173-174; a.mlf., Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante, München 1966, II, 38-50; Blochet, Catalogue, II, 38; Hediyyetü'l-ˁârifîn, II, 277; Vasfi Mahir Kocatürk, Hikâye Defteri, Ankara 1958, s. 16-22; İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Hamseler Katalogu (haz. Nâil Tuman), İstanbul 1961, s. 128-132; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Tarihi, İstanbul 1971, II, 680-681; Hazim Šabanović, Knjiševnost

Muslimana Bilt na Orijentalnim Jezicima, Sarajevo 1973, s. 226-240; Safvetbeg Bašagić, Bošnjaci i Hercegovci u Islamskoj Književnosti, Sarajevo 1986, s. 90-105; a.mlf., Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj Carevini, Sarajevo 1986, s. 408; Fehim Nametak, Bregled Književnog Stvaranja Bosansko-Hercegovačkih Muslimana ma Turskom Jeziku, Sarajevo 1989, s. 96-103; Mustafa İsen, Acıyı Bal Eylemek: Türk Edebiyatında Mersiye, Ankara 1993, s. 234; M. Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî (haz. Cemâl Kurnaz - Mustafa Tatcı), Ankara 2001, II, 1045; Nâmık Kemal, “Lisân-ı Osmânînin Edebiyâtı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmildir”, Tasvîr-i Efkâr, İstanbul 16 Rebîülâhir 1283; J. R. Walsh, “The Esâlibü’l-Mekâtîb (Münşe’ât) of Mehmed Nergisî Efendi”, Ar.Ott., I (1969), s. 213-302; Süleyman Çaldak, “Nergisî’de Tahkiye Tekniği”, EKEV Akademi Dergisi, I/3, Ankara 1998, s. 345-353; Hasan Kavruk, “Şeyhülislâm Yahyâ-Nergisî Münasebeti-I”, JTS, XXIII (1999), s. 135-144; Halil İbrahim Haksever, “Veysî ve Nergisî’nin Karşılıklı Mektupları”, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, II/2, Afyon 2001, s. 179-184; Ömer Faruk Akün, “Nergisî”, İA, VIII, 194-197; Christine Woodhead, “Nergisī”, EI^2 (İng.), VIII, 6-7.

Süleyman Çaldak

NERŞAHÎ

(النرشخي)

Ebû Bekr Muhammed b. Ca‘fer b. Zekeriyyâ b. el-Hattâb b. Şureyh en-Nerşahî (ö. 348/959)

Târîẖu Buẖârâ adlı eseriyle meşhur olan tarihçi.

Hayatı Hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. 286’da (899) Buhara yakınlarındaki Nerşah köyünde doğduğu (Sem‘ânî, V, 480) ve Ebû Bekir b. Hureys ile Abdullah b. Ca‘fer’den hadis rivayetinde bulunduğu kaydedilmektedir. Sâmânî Emîri I. Nûh’a sunduğu Târîẖu Buẖârâ (Aẖbâru Buẖârâ-Târîẖu Nerşaẖî) adlı eserini 332 (943-44) yılında tamamlamıştır. Arapça orijinali günümüze intikal etmeyen eser büyük kısmıyla Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Kubâvî tarafından Farsça’ya tercüme edilmiştir. Kubâvî, 522’de (1128) bitirdiği çeviriye gereksiz bulduğu yerleri almamış, buna karşılık Ebü’l-Hasan Abdurrahman b. Muhammed en-Nîsâbûrî’nin Ḫazâʾinü’l-ʿulûm’u ve Muhammed b. Tâlût el-Hemedânî’nin Faṣlü’l-ẖiṭâb’ı gibi günümüze intikal etmeyen diğer bazı kaynaklardan bilgiler eklemiştir. Muhammed b. Züfer, Kubâvî’nin çevirisini kısaltarak 574 (1178-79) yılında Buhara hâkimi Sadrüssudûr Burhâneddin Abdülazîz b. Muhammed’e takdim etmiş, daha sonra adı bilinmeyen bir müellif onun kitabına Hârizmşahlar dönemiyle Cengiz Han’ın Buhara’yı istilâsı Hakkındaki bilgileri eklemiş ve eserin bu şekli günümüze ulaşmıştır.

Buhara bölgesinin tarihî, beşerî ve iktisadî coğrafyası, gelenek ve görenekleriyle âbideleri Hakkında bilgilerin yer aldığı Târîẖu Buẖârâ genel tarih açısından diğer şehir tarihlerine nisbetle daha çok bilgi içerir. Özellikle Mâverâünnehir’in İslâm öncesi dönemine dair verilen bilgiler tarihçilerin yanı sıra filolog, nümismat ve arkeologlar için de önemlidir. Nerşahî’nin, bölgenin Araplar tarafından fethiyle ilgili muhtemelen Ebü’l-Hasan el-Medâinî’den naklen verdiği bilgiler başka kaynaklarda rastlanmayan ayrıntıları içermektedir.

Târîẖu Buẖârâ’nın tam metni, ilk defa Charles Schefer tarafından Sâmânîler’le ilgili bazı Farsça tarihî metinler de eklenerek neşredilmiş (Paris 1892 → Frankfurt 1993; Paris 1972; taşbaskı, Kitâb-ı Mollazâde ile birlikte, Buhara 1894, 1322), eser Muhammed Takî Müderris Razâvî tarafından da yayımlanmıştır (Tahran 1317, 1351/1972, 1363/1984). Târîẖu Buẖârâ’yı N. S. Likoshin, Vasilij V. Barthold’un nezâreti altında Rusça’ya (Taşkent 1897), Richard N. Frye İngilizce’ye (Cambridge-Massachusetts 1954), Emîn Abdülmecid Bedevî ve Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî Arapça’ya (Kahire 1965), Mehmet Nurettin Koçak Türkçe’ye (TDA, sy. 117 [Aralık 1998], s. 7-72) tercüme etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Narshakhī, The History of Bukhara (trc. Richard N. Frye), Cambridge-Massachusetts 1954, tercüme edenin önsözü ve girişi, s. VII-XX; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 480; Storey, Persian Literature, I/1, s. 369-370; I/2, s. 1300; a.e.:

Persidskaya literatura: Biobibliografiçeskiy obzor (trc. Yurii E. Bregel), Moskva 1972, II, 1108-1112; Brockelmann, GAL Suppl., I, 211; Sezgin, GAS (Ar.), I/2, s. 224-225; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 20-21; Mirza M. Kazvînî, Yâddâşthâ-yı Ḳazvînî (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1363/1984, V, 198-199; Zeki Velidî Togan, Tarihte Usul, İstanbul 1985, s. 192; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 66; T. I. Sultanov, “A Manuscript of the Tārīkh-i Narshakhī and an Anonymous-Remark on the Harmfulness of Tobacco”, Manuscripta Orientalia, V/2, St. Petersburg 2000, s. 3-7; M. Rızâ Nâcî, “Târîẖ-i Buẖârâ”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1380/2002, VI, 204-205; V. Minorsky, “Nerşahî”, İA, IX, 197-198; C. E. Bosworth, “Nars̲h̲ak̲h̲ī”, EI² (İng.), VII, 966.

Sebahattin Samur

NESÂÎ

(النسائي)

Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî (ö. 303/915)

Kütüb-i Sitte'den biri olan es-Sünen'in müellifi, muhaddis.

215 (830) yılında Horasan bölgesindeki Nesâ'da doğdu. Onun 214 (829) veya 225'te (840) İran, Kirman ve Hemedan'daki Nesâ'da dünyaya geldiğine dair rivayetler doğru değildir. Nesâ şehrine nisbetin "Nesevî" olduğunu söyleyenler bulunduğu gibi İslâm mücahidlerinin, Nesâ'yı fethetmek üzere geldiklerinde erkekler şehri terkettiği için şehirde sadece kadınların (nisâ) olduğunu görünce şehre "Nisâ" dediklerini, daha sonra şehrin bu şekilde anılmasından dolayı oraya nisbetin Nisâî olması gerektiğini ileri sürenler de vardır (Yâkūt, V, 281-282). Bazı kaynaklarda babasının adı yanlış olarak Ali b. Şuayb şeklinde kaydedilmektedir. Küçük yaşta Kur'an'ı ezberlediği anlaşılan Nesâî on beş yaşından itibaren hadis tahsiline başladı. 230 (844-45) yılında, kendisinden en çok faydalandığı hocası Kuteybe b. Saîd'den hadis okumak üzere Belh yakınlarındaki Bağlân köyüne gitti ve onun yanında on dört ay kaldı. Ayrıca İbn Râhûye, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Şeybe, Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Menî', Ali b. Hucr, Hişâm b. Ammâr, Duhaym, İbrâhim b. Saîd el-Cevherî, Fellâs, Muhammed b. Beşşâr el-Bündâr, İbnü'l-Müsennâ, Ya'kūb b. İbrâhim ed-Devrakī, Ebû Zür'a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî, Bezzâr, Ebû İshak el-Cûzcânî, Ebû Ya'lâ el-Mevsılî gibi muhaddisler de onun hocalarıdır. Hadis tahsili için Horasan, Hicaz, Mısır, Irak ve el-Cezîre'ye, Suriye'deki ilim merkezlerine seyahat etti ve Mısır'a yerleşti. Hayatının daha sonraki dönemlerinde muhaddislerden faydalanmaya devam etti. Buhârî ve Müslim'in hocaları olan âlimlerden istifade ettiği gibi aradığı şartları taşımaları halinde Ebû Dâvûd es-Sicistânî ve Abdullah b. Ahmed b. Hanbel gibi akranından da hadis rivayet etti. Onun hadis yanında Sûsî gibi âlimlerden Kur'an ilimleri ve kıraat okuduğu, böylece 450 kadar âlimden faydalandığı anlaşılmaktadır (Tefsîrü'n-Nesâ'î, neşredenlerin girişi, I, 37). Hocalarından öğrendiği hadislerin senedinde eğer İbn Lehîa gibi kendisinin zayıf kabul ettiği

muhaddisler varsa bu rivayetlerin senedi âlî olsa da onları hiçbir eserinde rivayet etmemiştir. Nesâî'nin şöhreti duyulunca hadis talebeleri ondan istifade etmek üzere Mısır'a gelmeye başladı. Kendisinden oğlu Abdülkerîm ile Kāsım b. Sâbit, Ebû Bişr ed-Dûlâbî, Tahâvî, Ebû Avâne el-İsferâyînî, Ukaylî, tefsir âlimi Nehhâs, Ebû Ali en-Nîsâbûrî, Ebû Saîd İbn Yûnus, İbn Hibbân, Hamza el-Kinânî, Taberânî, İbnü's-Sünnî, İbn Adî hadis rivayet etti.

Talebesi Ebû Saîd İbn Yûnus'un belirttiğine göre Nesâî Zilkade 302'de (Mayıs-Haziran 915) Mısır'dan ayrıldı, 13 Safer 303'te (28 Ağustos 915) Filistin'deki Remle'de vefat etti ve Kudüs'te defnedildi. Zehebî, titiz bir hadis hâfızı olan İbn Yûnus'un verdiği bu bilgiyi daha güvenilir kabul etmekte, Safedî ve Tâceddin es-Sübkî gibi biyografi yazarları da bu görüşe katılmaktadır. Ebû Abdullah İbn Mende'ye göre ise Nesâî hayatının son döneminde Mısır'dan Dımaşk'a gitmiş, oradaki bir mescidde kendisine Muâviye ile ilgili bir soru sorulmuş, bu soruya, "Muâviye kendi başını kurtarsın yeter" diye cevap verince Muâviye taraftarları onu döverek mescidden çıkarmıştır. Bu olaydan sonra hastalanınca Mekke'ye götürülmüş ve yediği dayağın etkisiyle orada ölmüştür. Dârekutnî, hacca giderken Dımaşk'ta başına gelen bu hadise yüzünden şehid sayılan Nesâî'nin arzusu üzerine Mekke'ye götürüldüğünü, Şâban 303'te (Şubat 916) orada vefat ederek Safâ ile Merve arasında bir yere defnedildiğini söylemektedir. Kaynaklarda Nesâî'nin Humus ve Mısır'da kadılık yaptığı, devlet adamlarıyla karşılaşmamaya dikkat ettiği, güzel elbiseler giydiği, ayrıca ibadete düşkün olduğu, sık sık hacca gittiği ve cihadı hiç ihmal etmediği, gün aşırı oruç tuttuğu belirtilmektedir.

Nesâî'den uzun yıllar hadis okuyan Şâfiî âlimi İbnü'l-Haddâd el-Kinânî hocasının hadis ve fıkıh bilgisine, dindarlığına hayran kaldığı için ondan başkasına talebelik etmeye gerek görmemiştir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 446). Hadis hâfızı Ebû Ali en-Nîsâbûrî Nesâî'den rivayette bulunurken, "Hadiste otorite olan Ebû Abdurrahman en-Nesâî bize şöyle rivayet etti" diye söze başlar, müslümanların imamlarından dördünü gördüğünü belirterek önce Nesâî'nin adını zikrederdi. Dârekutnî'ye Nesâî ile İbn Huzeyme'den hangisinin rivayetini tercih ettiği sorulduğu zaman Nesâî'nin, yaşadığı çağda hadisle meşgul olan herkesten ileride bulunduğunu, ona kimseyi tercih edemeyeceğini ifade etmiş ve es-Sünen'ini "sahih" diye

nitelemiştir (İbn Nukta, s. 141). Hadis hâfızı Sa‘d b. Ali ez-Zencânî’ye bir râvi Hakkında görüşü sorulduğunda onun sika olduğunu söylemiş, fakat kendisine o râviyi Nesâî’nin zayıf kabul ettiği bildirilince Nesâî’nin râviler Hakkındaki şartlarının Buhârî ve Müslim’in şartlarından daha ağır olduğunu belirtmiştir. Zehebî bu olayı naklettikten sonra Zencânî’nin haklı olduğunu, çünkü Nesâî’nin Buhârî ve Müslim’in sahihlerindeki bazı râvileri “leyyin” kabul ettiğini söylemiştir. Ebû Abdullah İbn Mende, sahih rivayetleri derleyen ve illetli rivayetleri ayıran dört muhaddis bulunduğunu belirterek Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî’nin adını saymıştır. Nesâî’yi hadis tenkidi alanında Buhârî ve Ebû Zür‘a er-Râzî seviyesinde kabul eden Zehebî râvileri değerlendirme konusunda onun Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce’den daha önde geldiği ve hâfızasının Müslim’inkinden daha güçlü olduğu kanaatindedir. Tâceddin es-Sübkî, hocası Zehebî’nin bu görüşünü babası Takıyyüddin es-Sübkî’ye naklettiği zaman onun Zehebî’ye hak verdiğini belirtmektedir (Ṭabaḳāt, III, 16). Hâkim en-Nîsâbûrî’ye göre Nesâî’nin fıkhü’l-hadîs konusunda da isabetli değerlendirmeleri vardır. Onun hadis terimlerini titizlikle kullandığını gösteren şu olay önemlidir: Mısırlı muhaddis ve kādılkudât Hâris b. Miskîn ile aralarında bir anlaşmazlık çıkınca Nesâî ilmine değer verdiği bu âlimin derslerini huzurunda takip edememiş ve hocanın göremeyeceği yerlerde oturarak onu dinlemeye devam etmişti. Bu rivayetleri hocalarından bizzat duyduğu diğer rivayetler gibi “haddesenâ” ve “ahberenâ” lafızları ile nakletmemiş, onları, “Kāle’l-Hâris b. Miskîn kırâeten aleyhi ve ene esmau” diye rivayet etmiştir (İbn Nukta, s. 143).

Nesâî’nin hilâfet konusunda Hz. Ali’ye muhalefet eden Muâviye b. Ebû Süfyân ve Amr b. Âs gibi sahâbîlere soğuk

yaklaşması onun Şiî olduğu yolunda bazı değerlendirmelere meydan vermiştir. Ancak Nesâî’nin Hz. Ali’yi Hz. Ebû Bekir ve Ömer’den üstün tutmaması bu iddianın isabetsiz olduğunu göstermektedir. Buna işaret eden İbn Teymiyye, Nesâî ve İbn Abdülber enNemerî gibi muhaddislerin Şiî yanlısı görülmesinin Hz. Ali’yi ilk iki halifeye üstün tutma derecesine varmadığını ve bunu ileri süren bir ehl-i hadîs de bulunmadığını söylemektedir (Tefsîrü’n-Nesâʾî, neşredenlerin girişi, I, 70). Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe adlı eserinde Amr b. Âs’ın faziletiyle ilgili bir hadise yer vermesi (nr. 196) kendisinin bu konuda mutedil bir muhalefet içinde olduğunu

göstermektedir. Nesâî'nin Ehl-i sünnet inancına sahip bulunduğu onun es-Sünen'indeki "el-Îmân ve Şerâʾiʿuhû" bölümünde ve diğer eserlerinde açıkça görülmektedir. Nitekim onun, halku'l-Kur'ân tartışmaları çerçevesinde ele aldığı "Muhakkak ki ben Allahım, benden başka ilâh yoktur, bana kulluk et" (Tâhâ 20/14) âyetine mahlûk diyenin kâfir olduğunu söyleyen Abdullah b. Mübârek ile aynı görüşü paylaştığını belirtmesi de bunu teyit etmektedir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 127). Dımaşk'ta Hz. Ali karşıtlarının çok olduğunu görünce Ḫaṣâʾiṣu emîri'l-müʾminîn ʿAlî b. Ebî Ṭâlib raḍıyallāhu ʿanh adlı eserini kaleme alması (a.g.e., XIV, 129) bu konudaki tartışmalara sebep olmuşsa da daha sonra Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe'yi yazması onun taraf tutmadığını göstermektedir.

Endülüslü tarihçi İbn Beşküvâl'in Nesâî'nin biyografisine dair bir cüzü bulunduğu kaydedilmektedir. Ebû Muhammed Fâlih eş-Şiblî, el-Müstaḫrec min muṣannefâti'n-Nesâʾî fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl adlı çalışmasında (Ahsâ 1412) Nesâî'nin eserlerine dayanarak onun cerh ve ta'dîldeki yerini ortaya koymaya çalışmıştır. Nesâî'nin bu yönü üzerindeki en kapsamlı araştırmayı Kāsım Ali Sa'd, Menhecü'l-İmâm Ebî ʿAbdirraḥmân en-Nesâʾî fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl isimli kitabıyla yapmış (I-V, Dubai 1422/2002), bu çalışmasında Nesâî'nin sika dediği, cerh ettiği, meçhul saydığı yahut cerh, ta'dîl veya meçhul sayılmasında tereddüt gösterdiği râvileri sıralamış ve onun Hakkında geniş bilgi vermiştir.

Eserleri. Nesâî'nin eserlerinin önemli bir kısmı, es-Sünenü'l-kübrâ'daki bazı bölümlerin müstakil birer kitap halinde yayımlanmasıyla meydana gelmiştir. 1. es-Sünen*. el-Müctebâ diye de anılan, 5758 hadis ihtiva eden, sünenler arasında en az zayıf hadis içerdiği kabul edilen eser Delhi'de taş baskısı olarak neşredilmiş (1256/1840), Abdülfettâh Ebû Gudde tarafından Süyûtî'nin şerhi ve Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî'nin hâşiyesiyle birlikte yayımlanmıştır (I-IX, Beyrut 1409/1988). 2. es-Sünenü'l-kübrâ. es-Sünen'in de kaynağı olan ve 11.770 hadis ihtiva eden eseri Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî ve Seyyid Kesrevî Hasan neşretmiştir (I-VI, Beyrut 1411/1991; bk. es-SÜNEN). 3. ʿAmelü'l-yevm ve'l-leyle. Duası makbul bir insan olarak tanınan Abbâsî kumandanı Bedr el-Hamâmî'nin isteğiyle yazılmış ve müellif 500 dinarla taltif edilmiştir. Hz. Peygamber'in günlük dua ve zikirleriyle bu konudaki tavsiyelerini içeren kitap türünün günümüze ulaşan ilk örneği olup es-Sünenü'l-kübrâ'da yer alan 1141 (veya 1149)

rivayeti ihtiva etmektedir (bk. AMELÜ’l-YEVM ve’l-LEYLE). Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî’nin Tuḥfetü’l-eşrâf bi-maʿrifeti’l-eṭrâf’ında da yer alan eseri, hadislerin diğer kaynaklardaki yerlerini gösterip sıhhat dereceleri Hakkında bilgi vermek suretiyle Fârûk Hamâde (Rabat 1399, 1405/1985; Riyad 1401/1981; Beyrut 1987), Merkezü’l-hidemât ve’l-ebhâsi’s-sekāfiyye (Beyrut 1406/1986) ve el-Münteḳā min ʿAmeli’l-yevm ve’l-leyle adıyla ihtisar ederek Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut 1985) yayımlamıştır. Naim Erdoğan’ın Gündüz ve Gece İbadetleri ismiyle tercüme ettiği eseri Yusuf Özbek neşretmiştir (İstanbul 1996). 4. eḍ-Ḍuʿafâʾ ve’l-metrûkûn. Rivayetleri kabul edilmeyen 706 (veya 675) zayıf râvinin “zaîf, metrûkü’l-hadîs, leyse bi-sika” gibi kısa ifadelerle değerlendirildiği yarı alfabetik bir eserdir (Agra 1323, taşbaskı; Haydarâbâd 1325, Müslim b. Haccâc’ın el-Münferidât ve’l-vuḥdân’ı ve Buhârî’nin eḍ-Ḍuʿafâʾü’ṣ-ṣaġīr’i ile birlikte, nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed, Halep 1396/1976-77, Buhârî’nin eḍ-Ḍuʿafâʾü’ṣ-ṣaġīr’i ile birlikte; nşr. Bûrân ed-Dannâvî - Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1405/1985; nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân, Beyrut 1405/1985: el-Mecmûʿ fi’ḍ-ḍuʿafâʾ ve’l-metrûkîn adıyla ve Dârekutnî’nin aynı adlı ve Buhârî’nin eḍ-Ḍuʿafâʾü’ṣ-ṣaġīr adlı eserleriyle birlikte). 5. Kitâbü’t-Tefsîr (Tefsîrü’n-Nesâʾî). es-Sünenü’l-kübrâ’nın 82. kitabından ibaret olan bu eserde Nesâî sûrelerin bazı âyetleri Hakkındaki rivayetleri bir araya getirmiştir. Eser, Sabrî b. Abdülhâliḳ eş-Şâfiî ile Seyyid b. Abbas el-Celîmî tarafından bu rivayetlerin tanınmış hadis kaynaklarındaki yerleri gösterilmek suretiyle Tefsîrü’n-Nesâʾî adıyla yayımlanmıştır (I-II, Beyrut 1410/1990). Ahmed Zikito el-Mağribî’nin Câmiatü’l-İskenderiye’de (ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye külliyyetü’l-âdâb) Menhecü’n-Nesâʾî fi’t-tefsîr maʿa taḥḳīḳi’l-Fâtiḥa adıyla bir yüksek lisans tezi hazırladığı belirtilmektedir (Aḫbârü’t-türâs̱i’l-ʿArabî, sy. 31 [1407/1987]). Mustafa Meral Çörtü, en-Nesâî ve Tefsîr el-Kurʾan el-Azîm’i ismiyle bir doktora çalışması yapmıştır (1990, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 6. Feżâʾilü’l-Ḳurʾân. es-Sünenü’l-kübrâ’nın aynı adlı bölümündeki 126 rivayeti Fârûk Hamâde (Mağrib 1400/1980; Beyrut 1413/1992, 2. baskı) ve Semîr el-Hûlî (Beyrut 1405/1985) tahkik ederek neşretmiştir. 7. Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe. es-Sünenü’l-kübrâ’nın “Menâkıb” bölümündeki altmış kadar sahâbî ile ensarın ve Hz. Meryem ile Âsiye’nin faziletlerine dair 284 rivayet Fârûk Hamâde tarafından yayımlanmıştır (Fas 1404/1984; Beyrut 1405/1984). 8. Ḫaṣâʾiṣu emîri’l-müʾminîn ʿAlî b. Ebî Ṭâlib raḍıyallāhu ʿanh (el-Ḫaṣâʾiṣ, Ḫaṣâʾiṣü ʿAlî, Kitâbü’l-Ḫaṣâʾiṣ fî fażli ʿAlî b. Ebî Ṭâlib). Hz. Ali ile ailesinin

faziletlerine dair 194 (veya 188) rivayeti ihtiva etmektedir (Kahire 1308, 1404/1984; Necef 1369/1949, nşr. Muhammed Hâdî el-Emîn, Necef 1389/1969; nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1403/1983 [Tehẕîbü Ḫaṣâʾişi emîri'l-müʾminîn ʿAlî b. Ebî Ṭâlib adıyla], nşr. Muhammed Bâkır el-Mahmûdî, Beyrut 1983; nşr. Ahmed Mîrîn el-Belûşî, Küveyt 1406/1986; nşr. Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî, Beyrut 1407/1987; Huveynî eseri Tehẕîbü Ḫaṣâʾişi'l-İmâm ʿAlî adıyla da yayımlamıştır, Beyrut 1404/1984). Naim Erdoğan'ın Hadislerle Hz. Ali adıyla tercüme ettiği eseri Yusuf Özbek yayıma hazırlamıştır (İstanbul 1992). 9. Kitâbü'l-Cumʿa. 108 hadis ihtiva etmektedir (Bulak 1987; nşr. Mecdî es-Seyyid İbrâhim, Riyad 1407/1987; nşr. Ebû Hâcer Muhammed Saîd Zağlûl, Kahire 1408/1988). 10. Tehẕîbü Kitâbi'l-İstiʿâẕe. es-Sünen'in "Kitâbü'l-İstiʿâẕe" bölümündeki 104 hadis mükerrerleri ve sahâbe dışındaki râvileri çıkarılarak, belli başlı kaynaklardaki yerleri gösterilip kısaca açıklanarak neşredilmiştir (nşr. Hasan Abdülhamîd, Kahire 1409). 11. el-İmâme ve'l-cemâʿa. es-Sünenü'l-kübrâ'nın aynı ismi taşıyan bölümünden ibarettir (nşr. Alâeddin Ali Rızâ, Riyad 1415/1995). 12. ʿİşretü'n-nisâʾ. es-Sünenü'l-kübrâ'nın aynı adlı bölümünü Amr Ali Ömer (Kahire 1988), Ebû Hâcer Muhammed Saîd Zağlûl (Kahire 1989) ve Muhammed Ali Kutub (Sayda 1992) tahkik edip yayımlamıştır. 13. Kitâbü'ṭ-Ṭıb li'n-nisâʾ

(nşr. Ebü'l-Fidâ Sâmî et-Tûnî, Kahire 1411/1990). 14. Kitâbü'n-Nuʿût. es-Sünenü'l-kübrâ'nın aynı adlı bölümünü Abdülaziz b. İbrâhim eş-Şehvân yedi nüshasını karşılaştırarak Kitâbü'n-Nuʿût el-esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât adıyla yayımlamıştır (Riyad 1419/1998). 15. el-Cerḥ ve't-taʿdîl. İbn Hacer el-Askalânî bazı kitaplarında bu esere atıfta bulunmaktadır (Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 97, 419; Lisânü'l-Mîzân, II, 300). 16. Cüzʾ fîhi meclisân min imlâʾi Ebî ʿAbdirraḥmân Aḥmed b. Şuʿayb b. ʿAlî en-Nesâʾî (el-Emâlî). Kırk yedi hadisi ihtiva etmektedir (nşr. Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî, Cîze 1414/1994). 17. Cüzʾ min ḥadîs̱ ʿani'n-nebî (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 107, vr. 310a-321a). 18. el-Künâ (el-Esmâʾ ve'l-künâ, el-Esâmî ve'l-künâ). Nesâî'nin oğlu Abdülkerîm'in rivayet edip İbn Müferric'in bablara göre düzenlediği eser eski kaynaklarda zikredilmekle birlikte Fârûk Hamâde onun günümüze ulaşıp ulaşmadığının bilinmediğini söylemektedir (ʿAmelü'l-yevm ve'l-leyle, neşredenin girişi, s. 28-30). Abdülazîz ed-Dihlevî, eserin bazı bölümlerinin el-Münteḳā adıyla bir araya getirildiğini belirterek sonuncu rivayeti zikretmektedir (Bustânü'l-

Muhaddisîn, s. 129). 19. Tesmiyetü fuḳahâʾi'l-emṣâr (min aṣḥâbi Resûlillâh ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem ve min baʿżihim min ehli'l-Medîne) (nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî, Mecmûʿatü'r-resâʾil fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ içinde, Medine 1389/1969, s. 5-10; nşr. Meşhûr Hasan Mahmûd Süleymân, Zerkā [Ürdün] 1408/1987, S̱elâs̱ü resâʾil ḥadîs̱iyye li'l-İmâm en-Nesâʾî içinde; Beyrut 1987; Riyad 1415/1994). 20. Tesmiyetü men lem yervi ʿanhü ġayrü racülin vâḥid. Yirmi beş râvinin sadece adının verildiği bir çalışmadır (bir önceki kaynakta zikredilen risâlelerle birlikte yayımlanmıştır). 21. eṭ-Ṭabaḳāt. Müellifin, başlangıçtan kendi zamanına kadar gelen bazı güvenilir ve zayıf râvileri zikrettiği eserin küçük bir parçası günümüze gelmiştir (Tesmiyetü fuḳahâʾi'l-emṣâr'da zikredilen risâlelerle birlikte yayımlanmıştır). 22. Ẕikrü men ḥaddes̱e ʿanhü'bnü Ebî ʿArûbe ve lem yesmaʿ minh (Mecmûʿatü'r-resâʾil fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ içinde, Beyrut 1405). 23. Tesmiyetü'ş-şüyûḫ. Nesâî'nin 196 hocasının adını ve onlar Hakkındaki değerlendirmelerini ihtiva eden risâleyi Kāsım Ali Sa'd yayımlamıştır (Mecelletü Câmiʿati'l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, sy. 38 [Riyad 1423], s. 121-241).

Nesâî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserlerinden bazıları şunlardır: Muʿcem, et-Temyîz (et-Temyîz fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl, Esmâʾü'r-ruvât ve't-temyîz beynehüm), Taṣnîf fî maʿrifeti'l-iḫve ve'l-eḫavât mine'l-ʿulemâʾ ve'r-ruvât, Müsnedü ḥadîs̱i Mâlik b. Enes, Müsnedü ḥadîs̱i'z-Zührî bi-ʿilelihî ve'l-kelâm ʿaleyh, Müsnedü ḥadîs̱i Şuʿbe b. Ḥaccâc (Kitâbü'l-İġrâb), Müsnedü ḥadîs̱i Süfyân b. Saʿîd es̱-S̱evrî, Müsnedü ḥadîs̱i İbn Cüreyc, Müsnedü ḥadîs̱i Yaḥyâ b. Saʿîd el-Ḳaṭṭân, Müsnedü ʿAlî b. Ebî Ṭâlib, Müsnedü Manṣûr b. Zâẕân el-Vâsıṭî, Menâsikü'l-ḥac, Şüyûḫu'z-Zührî. Ayrıca es-Sünenü'l-kübrâ'dan istinsah edilen bazı bölümler Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Elbânî, s. 420-424). Heysemî, Keşfü'l-estâr ʿan zevâʾidi'l-Bezzâr adlı kitabında Nesâî'nin es-Sünen'i dışındaki rivayetlerini, Mecmaʿu'l-baḥreyn fî zevâʾidi'l-Muʿcemeyn'inde ise onun es-Sünenü'l-kübrâ, ʿAmelü'l-yevm ve'l-leyle, et-Tefsîr gibi eserlerinde bulunup da Kütüb-i Sitte'de yer almayan rivayetlerini de bir araya getirmiştir. Kāsım Ali Sa'd, ünlü bir hadis münekkidi olan Nesâî'nin hadis râvilerinin cerh ve ta'dîli konusundaki görüşlerini başta kendi eserleri olmak üzere ilgili kaynakları taramak suretiyle tesbit etmiş ve çalışmasına Menhecü'l-İmâm Ebî ʿAbdirraḥmân en-Nesâʾî fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl ve cemʿi aḳvâlihî fi'r-ricâl adını vermiştir (I-V, Dübey 1422/2002). Seyyid Kesrevî Hasan da Nesâî'nin ferd rivayetleri ile Kütüb-i Ḫamse'ye olan zevâidini

İsʿâdü’r-râʿî bi-efrâd ve zevâʾidi’n-Nesâʾî (I-II, Beyrut 1419/1998), es-Sünen’i ile es-Sünenü’l-kübrâ’daki mürsel rivayetlerini de Taḳrîbü’n-nâʾî min merâsîli’n-Nesâʾî (Beyrut 1418/1998) adıyla yayımlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Nesâî, ʿAmelü’l-yevm ve’l-leyle (nşr. Fârûk Hamâde), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, s. 11-90; a.mlf., Tefsîrü’n-Nesâʾî (nşr. Sabrî b. Abdülhâlik eş-Şâfiî - Seyyid b. Abbas el-Celîmî), Beyrut 1410/1990, neşredenlerin girişi, I, 28-108; a.mlf., Fežâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Fâruk Hamâde), Mağrib, ts. (Dârü’s-sekāfe), s. 174; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, V, 281-282; İbn Nukta, et-Taḳyîd li-maʿrifeti ruvâti’s-sünen ve’l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1408/1988, s. 140-143; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, I, 328-340; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 698-701; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIV, 125-135; XV, 446; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 301-320, s. 105-109; Sübkî, Ṭabaḳāt, III, 14-16; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, I, 36-39, 97, 419; a.mlf., Lisânü’l-Mîzân, II, 300; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, III, 188; Abdülazîz ed-Dihlevî, Bustânü’l-Muhaddisîn (trc. Ali Osman Koçkuzu), Ankara 1986, s. 129, 200-201; Brockelmann, GAL, I, 170-171; Suppl., I, 269-270; Sezgin, GAS, I, 167-169; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 420-424; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/1, s. 333-341; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, IV, 1748-1750; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 49, 87, 114, 187, 203, 224-227, 245, 290, 316, 349, 424, ayrıca bk. İndeks; A. J. Wensinck, “Nesâî”, İA, IX, 198-199; a.mlf., “al-Nasāʾī”, EI² (Fr.), VII, 970.

M. Yaşar Kandemir

NESEFÎ, Burhâneddin

(برهان الدين النسفي)

Ebü'l-Fazl Burhânüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed en-Nesefî el-Hanefî (ö. 687/1289)

Kelâm, cedel ve hilâf âlimi.

600 (1204) yılı civarında muhtemelen Mâverâünnehir'deki Nesef'te doğdu. Memleketinde geçirdiği yıllar Hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. 675'te (1277) hac dönüşü uğradığı Bağdat'a yerleşerek pek çok öğrenci yetiştirdi. İbnü'l-Fuvatî, Birzâlî ve Şiîler'den Allâme el-Hillî gibi âlimler onun öğrencileri arasında yer alır. Allâme el-Hillî'ye ve Birzâlî'ye icâzet verdiği (684/1285), Kādılkudât Celâleddin Ahmed b. Hasan b. Enûşirvân'a Dımaşk'ta ilm-i hilâf okuttuğu bilinmektedir (Kureşî, I, 155). 22 Zilhicce 687'de (17 Ocak 1289) vefat eden Nesefî, Bağdat Hayzürâniye Mezarlığı'nda Ebû Hanîfe'nin türbesinin yanına defnedildi. Ölümünün 679 (1280), 684, 686 veya 688 (1289) yılında vuku bulduğundan söz edilmişse de kaynakların çoğunda verilen ilk tarih, öğrencisi İbnü'l-Fuvatî'ye nisbet edildiğinden daha isabetli görünmektedir.

Dinî ve felsefî ilimlerde kendini yetiştiren Nesefî bilhassa kelâm, cedel ve hilâf ilimlerine dair yazdığı eserlerle tanınmış, fıkıhta Hanefî olduğu halde kelâmda Eş'arî mezhebini benimsemiştir. Aristo mantığının bir bölümünü teşkil eden ve İslâm dünyasında önce felsefecilerle kelâmcılar tarafından kullanılan cedel konusunda sadece nas, icmâ ve kıyasa dayanan delillerin kullanılması gerektiğini savunan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî metodu karşısına, hangi ilme ve konuya ait olursa olsun delil niteliği taşıyan bütün bilgilerle istidlâl edilebileceğini benimseyen "Amîdî metodu" ortaya çıkmıştı (bk. CEDEL). Burhâneddin en-Nesefî de Amîdî metodunu benimsemiş, cedel ve hilâf ilmine eserleriyle önemli katkılarda bulunmuştur. İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-tenbîhât'ına şerh yazmış olması felsefeye olan ilgisini göstermekle birlikte mantık hariç Gazzâlî gibi felsefeye karşı mesafeli durduğu, kelâm ilminde

de Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî çizgisinde olduğu anlaşılmaktadır. Tasavvufa dair olumlu tavrı ise Cüneyd-i Bağdâdî'den nakiller yapmasında ve Hallâc-ı Mansûr'un Sünnîliğini savunmasında kendini göstermektedir (EIr., IV, 371).

Eserleri. 1. el-Fuṣûl fî ʿilmi'l-cedel. Nesefî'nin cedel ilminde en meşhur kitabı olup çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1203/1; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 27016; Berlin Staatsbibliothek, nr. 5168; Princeton Üniversitesi Ktp., Yahuda Section, nr. 3334; Taşkent Bilimler Akademisi Bîrûnî Enstitüsü Ktp., nr. 1983 vb.). Eserin adı klasik kaynaklarda Muḳaddime fi'l-ḫilâf (Kureşî, III, 351; Leknevî, s. 247), Fuṣûlü'n-Nesefî fî ʿilmi'l-cedel olarak kaydedilmiş (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1272, 1798-1799, 1803; Îżâḥu'l-meknûn, II, 194), Taşköprizâde ise bunu el-Fuṣûl ve Muḳaddime adıyla iki ayrı eser gibi göstermiştir (Miftâḥu's-saʿâde, I, 305). Medreselerde okutulduğu anlaşılan kitap bir kısmı müellifin öğrencisi olduğu anlaşılan birçok kişi tarafından şerhedilmiştir. Bunlardan Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî ile (Şerḥu'l-Fuṣûl fi'l-ḫilâf, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 740) Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin (Şerḥu'l-Muḳaddimeti'l-Burhâniyyye fî ʿilmi'l-cedel, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2303) adları zikredilebilir. Bazıları Nesefî ile aynı çağda yaşayan şârihlerin ve diğer âlimlerin bu eseri cedel, hilâf ve nazar ilimlerine nisbet etmeleri söz konusu terimlerin o dönemlerde aynı anlamda kullanıldığını göstermektedir (Özen, sy. 2 [1999], s. 176-177). 2. Menşeʾü'n-naẓar. el-Fuṣûl'den sonra kaleme alınıp onun asıl muhtevasını oluşturan temel konuları ana hatlarıyla ele alan öğretim amaçlı bu eserde ilmî tartışmalarda takip edilmesi gereken ilkeler, telâzüm* bahisleri, itirazların ve kıyasların defʿi gibi konular ele alınmıştır. Kitap Şükrü Özen tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). Müellifin bizzat şerhettiği eserin (el-İntişâr fî şerḥi Menşeʾi'n-naẓar, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3034), yazarları bilinmeyen Şerḥu Menşeʾi'n-naẓar (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2303/6) ve Ecvibe ʿani'l-esʾile elletî evredehâ şâriḥu Menşeʾi'n-naẓar ʿalâ muṣannifih (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1203/6) adlı iki şerhi daha vardır. Bunların ilkinde Nesefî birçok noktada eleştirilmiş, ikincisinde bu eleştirilere cevap verilmiştir. Kâtib Çelebi, Ekmeleddin el-Bâbertî'nin de Menşeʾü'n-naẓar'ı şerhettiğini belirtmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1861). 3. Defʿu'n-nuṣûṣ ve'n-nuḳūż (Berlin Ktp., nr. 5171). 4. et-Terâcîḥ. Deliller

arasında teâruz konusunun ele alındığı bir risâledir (Berlin Staatsbibliothek, nr. 5172). 5. en-Nikâtü'ż-żarûriyyetü'l-erbaʿîniyye (en-Nikâtü'ż-żarûriyye ve el-üsṭuḳussâtü'l-erbaʿîniyye, el-Üsṭuḳussât). Eserde Ebû Hanîfe ile Şâfiî arasındaki kırk ihtilâflı mesele ele alınıp cedel metoduyla tartışılmıştır (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1203/3; Lâleli, nr. 2243). Nesefî bu kitabını Şerḥu Nüketi'l-erbaʿîn fî ʿilmi'l-cedel adıyla şerhederek (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2106/2) Vezir Hârûn b. Sâhib Şemseddin Gıyâseddin'e sunmuştur. Eserin ayrıca biri Sa'd b. Ali es-Semerkandî'ye ait (Şerḥu Nüketi'l-erbaʿîn, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2200), diğeri müellifi bilinmeyen (Şerḥu'n-Nikâti'ż-żarûriyyeti'l-erbaʿîniyye) (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1203/7) iki şerhi bulunmaktadır. 6. Muḫtaṣaru Nihâyeti'l-ʿuḳūl (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 758). Fahreddin er-Râzî'ye ait kitabın hulâsası olup Nesefî'nin en hacimli çalışmasıdır. Müellif, mukaddimede Râzî'nin eserini tertip açısından örnek aldığını söylemekle birlikte (vr. 220b) ihtisar ettiğini belirtmez. Kâtib Çelebi kitabın adını el-Münteḫab min Nihâyeti'l-ʿuḳūl şeklinde kaydeder (Süllemü'l-vüṣûl, vr. 227b). 7. Risâle fi'l-ʿışḳ (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 680). 8. Mekârimü'l-aḫlâḳ (Diyarbakır İl Halk Ktp., nr. A 1168/2). 9. Meşâriḳu'l-envâr fî şerḥi'l-esmâʾi'l-ḥüsnâ (Âtıf Efendi Ktp., nr. 1529; Diyarbakır İl Halk Ktp., nr. A 1168/1; Berlin Staatsbibliothek, nr. 2233). Gazzâlî'nin el-Maḳṣadü'l-esnâ ve Fahreddin er-Râzî'nin Levâmiʿu'l-beyyinât adlı eserleri esas alınarak yazılmıştır. 10. el-Münteḫab mine'l-Maḳṣadi'l-aḳṣâ fî esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ (Princeton Üniversitesi Ktp., Yahuda Section, nr. 2432 [mecmua nr. 4235]). 11. el-Vâżıḥ. Bazı kaynaklarda Burhâneddin en-Nesefî'nin Fahreddin er-Râzî'ye ait Mefâtîḥu'l-ġayb'ı el-Vâżıḥ adıyla özetlediği kaydedilirken (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1756; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 136) bazılarında eser ismi verilmeden onun bu tefsiri telhis ettiği bildirilmekte (Kureşî, III, 351; İbn Kutluboğa, s. 198), Brockelmann ise Nesefî'ye Keşfü'l-ḥaḳāʾiḳ adlı bir tefsir kitabı izâfe etmektedir (GAL Suppl., I, 737). Nitekim Köprülü Kütüphanesi'nde (nr. 123, vr. 744; ayrıca bk. Şeşen v.dğr., I, 77-78) Burhâneddin en-Nesefî'ye nisbet edilen Keşfü'l-ḥaḳāʾiḳ ve Şerḥu'd-deḳāʾiḳ fî tefsîri kelâmi Rabbi'l-ʿâlemîn Muḫtaṣaru Mefâtîḥi'l-ġayb isimli bir tefsir bulunmaktadır. Eserde müellifin yer yer kendi görüşlerini de eklemekle beraber Fahreddin er-Râzî'nin kitabını özetlediği görülmektedir. İyâde b. Eyyûb el-Kübeysî buradan Nâs sûresinin neşrini gerçekleştirmiştir (Dübey 1422/2001). 12. Şerḥu'l-İşârât ve't-tenbîhât. İbn Sînâ'nın mantık ve

felsefeye dair eserinin şerhidir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1756). 13. Risâle fi'd-devr ve't-teselsül (a.g.e., I, 865). 14. Şerḥu'r-Risâleti'l-ḳudsiyye bi-edilletihi'l-burhâniyye. Gazzâlî'ye ait eserin şerhidir (a.g.e., I, 882). 15. Fevâʾidü Burhâni'd-dîn (a.g.e., II, 1296). 16. Maṭlaʿu's-saʿâde (a.g.e., II, 1720).

ʿAḳāʾidü'n-Nesefî adıyla tanınan metnin Burhâneddin en-Nesefî'ye ait olduğu ileri sürülürse de risâlenin ilk şârihi olan Teftâzânî, ayrıca Kâtib Çelebi, İsmâil Paşa, A. J. Wensinck ve Brockelmann gibi pek çok kişinin yaygın kanaati eserin Necmeddin en-Nesefî'ye ait olduğu yönündedir (bk. AKĀİDÜ'n-NESEFÎ). Berlin Staatsbibliothek'te (nr. 5173) Nesefî'nin eserlerinin bulunduğu bir mecmuada müellifinin ismi zikredilmeyen Teʿârużât (el-Muḫtaṣar fi't-tercîḥât) adıyla kayıtlı bir risâlenin de ona ait olması muhtemeldir. W. Ahlwardt tarafından el-Ḳavâdiḥu'l-cedeliyye ismiyle Nesefî'ye izâfe edilen risâle ise (Berlin Staatsbibliothek, nr. 5169) Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshasında (Şehid Ali Paşa, nr. 2304/4) Risâle fî fesâdi uṣûli'l-ebḥâs̱ elletî vaḍaʿahâ müberrizü'l-cedeliyyîn adıyla Esîrüddin el-Ebherî'ye nisbet edilmektedir (Ahlwardt, IV, 469; krş. Şeşen, s. 268-269; ayrıca bk. Özen, sy. 2 [1999], s. 179-180).

BİBLİYOGRAFYA

Burhâneddin en-Nesefî, Tefsîru sûreti'n-Nâs (nşr. İyâde b. Eyyûb el-Kübeysî), Dübey 1422/2001, neşredenin girişi, s. 13-45; Zehebî, el-ʿİber, III, 355; İbnü'l-Ekfânî, İrşâdü'l-ḳāṣıd (nşr. J. J. Witkam), Leiden 1989, s. 44; Safedî, el-Vâfî, I, 280-281; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, IV, 200-201; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 155; III, 351; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî men ṣannefe mine'l-Ḥanefiyye (nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1412/1992, s. 198-199; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 252; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 305; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 69, 95, 579-580, 865, 882; II, 1032, 1272, 1296, 1641, 1720, 1756, 1798-1799, 1803, 1861; Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vüṣûl ilâ ṭabaḳāti'l-fuḥûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, vr. 227b; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 385; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 194-195, 247; Ahlwardt, Verzeichnis, II, 507; IV, 469-470; Îżâḥu'l-meknûn, II,

194; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 135-136, 194; Brockelmann, GAL, I, 615; Suppl., I, 737,

849; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1962, V, 124; R. Mach, Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garret Collection Princeton University Library, Princeton-New Jersey 1977, s. 208; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü maẖṭûṭâti Mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, I, 77-78; Ramazan Şeşen, Muẖtârât mine’l-maẖṭûṭâti’l-ʿArabiyyeti’n-nâdire fî mektebâti Türkiyâ, İstanbul 1997, s. 268-269, 321-323, 830; Şükrü Özen, “İlm-i Hilâf yahut Fukahâ Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşe’ü’n-nazar”, Makâlât, sy. 2, Konya 1999, s. 171-191; W. Madelung, “Borhān-al-Dīn Nasafī”, EIr., IV, 371.

Mustafa Sinanoğlu

NESEFÎ, Ebü'l-Berekât

(أبو البركات النسفي)

Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullāh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (ö. 710/1310)

Hanefî mezhebinin klasik sonrası döneminde çok etkili olan bir âlim.

Buhara yakınlarındaki Nesef şehrinde doğdu (klasik kaynaklarda Nahşeb diye de anılan bu şehir daha sonra Karşı adını almıştır). Kaynaklarda hocaları Hakkında verilen bazı bilgilerden hareketle (Kureşî, II, 598), 620 (1223) yılı civarında dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Hanefî fıkhının klasikleri sayılan el-Mebsûṭ, Uṣûlü'l-Pezdevî, el-Hidâye, Fetâvâ Ḳāḍîḫân ve el-Muḥîṭü'l-Burhânî gibi eserlerin üretildiği, yaklaşık üç asır boyunca (XI-XIV. yüzyıllar) mezhebin önemli bir ilim merkezi olan Buhara'da yetişti. Buhara, Moğol istilâsının sancılarını yaşadığından birkaç defa katliam ve yağmaya uğramış olsa da hâlâ İslâm şehirleri arasında nüfusuyla ve gelişmişliğiyle ön plana çıkmakta ve ilim merkezi olarak canlılığını korumaktaydı. Hocalarından Şemsüleimme el-Kerderî temel İslâm ilimlerinin hemen bütün dallarında değerli üstatlardan eğitim almış, ancak ilmî mesaisini yazılı eser bırakmak yerine öğrenci yetiştirmeye adamış bir âlimdi. Muhtemelen onun yetiştirdiği kişilerden ders alarak öğrenimini tamamlayan Nesefî özellikle Hamîdüddin ed-Darîr'den çok faydalandı ve hocasının ölümüne kadar onun yanından ayrılmadı. Kerderî'nin Hâherzâde lakabıyla tanınan yeğeni Bedreddin Muhammed b. Mahmûd el-Kerderî de Nesefî'nin hocalarındandır.

671 (1273) yılında iki rakip Moğol hanının yağma ve katliamına uğrayan Buhara şehri bazı tarihçilerin belirttiğine göre yedi yıl boyunca ıssız ve harabe halinde kalmıştı. Bu dönemde Nesefî'nin nisbî bir refah ve istikrarın bulunduğu Kirman'a gittiği ve oradaki Kutbiyye-Sultâniyye Medresesi'nde uzun süre ders verdiği görülmektedir. Nesefî'nin Kirman'da ne kadar kaldığı, oradan ne zaman ayrıldığı ve bu sırada tekrar Orta Asya'ya dönüp dönmediği bilinmemekte, ancak Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî'nin

düştüğü bir kayıttan onun 689 (1290) yılında hâlâ Kirman'daki medresede ders verdiği anlaşılmaktadır. Kaynaklar Nesefî'nin bundan sonraki hayatı Hakkında bilgi ihtiva etmemekte, sadece 710'da (1310) Bağdat'a geldiğini, aynı yıl Bağdat'tan memleketine dönerken Hûzistan eyaletinin Îzec (bugünkü Mâlülemîr) şehrinde vefat ettiğini ve oraya defnedildiğini kaydetmektedir. Kureşî ölüm tarihini 701 (1301), Kâtib Çelebi 711 (1311) olarak verirse de kaynakların büyük çoğunluğu 710 (1310) yılında müttefiktir. Uzun yıllar medresede hocalık yapmasına rağmen kaynaklarda Nesefî'nin yetiştirdiği öğrencilerden sadece üçünün adı zikredilmektedir. Bunlardan Hüsâmüddin es-Sığnakī genç yaşta Nesefî'den icâzet almış, Mecmaʿu'l-baḥreyn yazarı Muzafferüddin İbnü's-Sââtî 683'te (1284) Kirman'da Nesefî'den Kenzü'd-deḳāʾiḳ'i okumuştur. Bir diğer öğrencisinin adı Sa'dü'l-mille ve'd-dîn Mahmûd b. Ahmed olarak verilmektedir (Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, vr. 259a-260b).

Nesefî temel İslâm ilimlerinin hemen her dalında eser vermiş ve bunların bir kısmı Hanefî mezhebi çevrelerinde çok etkili olmuştur. Onun bu başarısının temelinde, olgunluk dönemini yaşayan İslâmî ilimlerin çeşitli dallarına ait bilgileri özellikle medrese öğrencileri için sistematik biçimde özetlemesi yatmaktadır. Nitekim el-Menâr'ı klasik sonrası Hanefî usul edebiyatının tartışmasız en etkili eseri olup Hakkında 100'e yakın çalışma yapılmıştır. Bir diğer etkili eseri Kenzü'd-deḳāʾiḳ, Hanefî fıkıh doktrininin başarılı bir özeti olup mezhep geleneğinde otorite kabul edilen belli başlı eserlerden biridir. Kelâma dair el-ʿUmde ile Medârikü't-tenzîl adlı tefsiri de klasik İslâmî bilgilerin doyurucu özetleri olarak ilim çevrelerinde yaygın kabul görmüştür. Ancak Nesefî'yi sadece bir derleyici ve klasik bilgilerin sistematik sunumunu yapan bir müellif olarak görmek eksik bir değerlendirme olur. Bilhassa en fazla meşgul olduğu fürû-i fıkıh alanında bazılarına göre ictihad, bazılarına göre temyiz yetkisine sahip bir hukukçu olduğu kabul edilmektedir (Leknevî, s. 101). Nitekim Hanefî hukuk doktrinine ilişkin şerh çalışmaları sonraki hukukçuların sık sık başvurduğu kaynaklar arasında yer almaktadır. Nesefî'nin bir diğer özelliği tasavvufî yönüdür; Kureşî ondan "zâhidlerden biriydi" diye söz eder (el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 294). Eserlerinden bir kısmı tasavvufî yönünü yansıttığı gibi hocası Kerderî'nin mutasavvıf Faryâbî'nin öğrencisi olması (a.g.e., III, 426) ve Nesefî'nin yetiştiği dönemde tasavvufun Orta Asya'da ve özellikle Buhara'da yaygın durumda bulunması onun da bu kaynaklardan

beslendiğini gösteren işaretlerdir. Hadise dair bir çalışmasına rastlanmasa da bazı kaynaklar onun bir muhaddis olduğunu belirtir (Leknevî, s. 102).

Eserleri. A) Fürû-i Fıkıh. 1. el-Müstaṣfâ. Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî'nin el-Fıḳhü'n-nâfiʿ (en-Nâfiʿ) adlı kitabının şerhi olup Nesefî dîbâcede eserini, hocaları Kerderî ve Darîr'in derslerinde aldığı notlara daha önce yazılmış geniş eserlerden alınan bilgileri ekleyerek oluşturduğunu, ferâğ kaydında da "allâme" ifadesiyle Kerderî'yi, "şeyh" veya "üstat" tabiriyle Hamîdüddin ed-Darîr'i ve el-Mebsûṭ ifadesiyle Serahsî'nin meşhur eserini kastettiğini belirtmektedir. Bu kitabı günümüze ulaşmayan el-Müstevfâ adlı (Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan, nr. 156'da bu isimle kaydedilen eser el-Müstaṣfâ'nın bir başka nüshasıdır) daha geniş bir eserinden özetlediğini ve ona el-Müstaṣfâ mine'l-Müstevfâ adını verdiğini yine ferâğ kaydında belirttiği dikkate alınırsa bazı kaynaklarda eserin adının el-Menâfiʿ olarak verilmesinin (İbn Kutluboğa, s. 111; Temîmî, IV, 154) bir karıştırmadan kaynaklanmış olduğu söylenebilir. Kitabın birçok yazma nüshası günümüze ulaşmıştır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1841, 1842; İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 391; İzmir Millî Ktp., nr. 601, 617). 2. el-Muṣaffâ. Necmeddin en-Nesefî'nin el-Manẓûmetü'n-Nesefiyye adıyla meşhur olan fıkhî ihtilâflara dair eserinin şerhidir. Müellifin belirttiğine göre çalışmasına el-Müstaṣfâ'yı bitirdikten sonra başlamış ve 20 Şâban 670'te (22 Mart 1272) yazımını tamamlamıştır. Kâtib Çelebi, bu eserin el-Manẓûme üzerine yine aynı müellif tarafından yazılan el-Müstaṣfâ adlı şerhin bir özeti olduğunu söylerse de (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1867, krş. II, 1922) bu, kütüphane kayıtlarında yazarın iki eserinin adlarının birbirine

karıştırılmasından kaynaklanan bir hata olmalıdır. Zira Nesefî her iki eserinin ismini el-Müstaṣfâ adıyla bizzat kendisi kaydetmiştir ve el-Manẓûme şerhi olup kütüphanelerde kayıtlı olanlar el-Muṣaffâ adlı eserin aynıdır. el-Muṣaffâ'nın kütüphanelerde pek çok nüshası vardır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 746; Damad İbrâhim Paşa, nr. 570, 571; Lâleli, nr. 1045). 3. el-Vâfî. Hanefî fürû doktrininin orta ölçekte bir özeti olup eserde Şâfiî ve Mâlikîler'in görüşlerine de yer verilmiş ve bu görüşlerin sahipleri sembollerle tanımlanmıştır (bazı nüshaları: İÜ Ktp., AY, nr. 1338; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 2132; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2207, 2208). 4. Kenzü'd-deḳāʾiḳ*. Hanefî doktrininin temel metinlerinden biri

olup el-Vâfî’nin özetidir (eserin müstakil ve şerhleriyle birlikte birçok baskısı yapılmıştır). 5. el-Kâfî fî Şerḥi’l-Vâfî. Hem dîbâcede hem ferâğ kaydında belirtildiğine göre el-Hidâye’nin eksik ve muğlak bıraktığı yönleri tamamlamak amacıyla el-Câmiʿu’l-kebîr, ez-Ziyâdât, Naẓmü’l-ḫilâfiyât, el-Mebsûṭ (el-Aṣl) yanında bazı vâkıât ve fetâvâ kitaplarından yararlanılarak telif edilmiştir. 12 Ramazan 684 (11 Kasım 1285) tarihinde tamamlanan eserin çok tutulduğunun bir göstergesi kütüphanelerde yüzlerce nüshasının mevcut olmasıdır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1849, 1850, 1852, 1853).

B) Usûl-i Fıkıh. 1. Menârü’l-envâr*. Nesefî, Hanefî fıkıh usulü tarihinde üzerinde en fazla çalışma yapılan bu metni Pezdevî ile Serahsî’nin eserinden özetlediğini ve tertibinde Pezdevî’nin tarzına bağlı kaldığını belirtir (kitabın çeşitli baskıları yapılmıştır: Delhi 1287; Bulak 1298; İstanbul 1315, 1326). 2. el-Münevvir fî Şerḥi’l-Menâr. Kaynaklarda belirtildiğine göre müellif el-Menâr üzerine biri kısa, biri uzun olmak üzere iki şerh kaleme almıştır. Brockelmann’ın kaydettiği tek nüsha yanında (GAL, II, 250) bu kısa şerhin Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi’nde kayıtlı bir nüshası daha vardır (nr. 1593). 3. Keşfü’l-esrâr fî Şerḥi Menâri’l-envâr. el-Menâr’ın geniş şerhi olan eser “musannifin şerhi” olarak yaygın kabul görmüş ve birçok defa yayımlanmıştır (Bulak 1316; Beyrut 1396). 4. Şerḥu’l-Münteḫab fî uṣûli’l-meẕheb. Ahsîkesî’nin fıkıh usulüne dair muhtasar eseri üzerine yapılan bu şerh, Salim Öğüt tarafından Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi’nde doktora tezi olarak neşre hazırlandıktan sonra yayımlanmıştır (İstanbul 2003).

C) Diğer Eserleri. 1. el-ʿUmde. Ehl-i sünnet akaidinin bir özeti olup Necmeddin en-Nesefî’nin ʿAḳāʾid’inden büyük ölçüde etkilenmekle birlikte ondan biraz daha ayrıntılıdır. Medrese öğrencileri için giriş niteliğinde bir çalışma olan bu metni W. Cureton The Pillar of Creed adıyla İngilizce’ye çevirmiş ve Arapça’sıyla birlikte yayımlamıştır (London 1843). Ayrıca Temel Yeşilyurt tarafından tahkik edilerek Türkçe çevirisiyle birlikte basılmıştır (İslâm İnancının Ana Umdeleri [“el-Umde” Tercümesi], Malatya 2000). el-ʿUmde üzerine müellifin kendi şerhi yanında pek çok şerh ve bir nazım çalışması yapılmıştır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1168; Brockelmann, GAL, II, 253; Suppl., II, 268). 2. el-İʿtimâd fi’l-iʿtiḳād. el-ʿUmde’nin şerhi olup 26 Cemâziyelevvel 698 (1 Mart 1299) tarihinde tamamlanan eserin pek çok

nüshası mevcuttur (meselâ bk. Beyazıt Devlet Ktp., nr. 2801; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2312, Cârullah Efendi, nr. 1164). Muhammed Yazıcı ve Temel Yeşilyurt eserle ilgili iki çalışma yapmıştır (bk. bibl.). 3. Medârikü't-tenzîl ve ḥaḳāʾiḳu't-teʾvîl*. Müellifin olgunluk döneminde yazıldığı anlaşılan eser defalarca basılmıştır (I-IV, Kahire 1287, 1300, 1304, 1309, 1321, 1326; I-VI, İstanbul 1317). Brockelmann bu eserler dışında bazı küçük risâleleri de Nesefî adına kaydetmiştir (GAL, II, 253; Suppl., II, 268): 1. el-Leʾâli'l-fâḫire fî ʿulûmi'l-âḫire. Hediyyetü'l-ʿârifîn'de de Nesefî'ye nisbet edilmektedir (II, 464). 2. Feżâʾilü'l-aʿmâl (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 3976; Princeton Garret Collection, nr. 922). 3. Fâʾide mühimme li-defʿi külli nâzile mülimme. Bu risâle ile Ûşî'nin Bedʾü'l-emâlî adlı eserinin şerhi olarak Brockelmann'ın kaydettiği nüshanın (Suppl., I, 764) mahiyeti ve Nesefî'ye aidiyeti araştırılmaya muhtaçtır.

Brockelmann'ın Nesefî'ye nisbet ettiği el-Ḳunye fi'l-fıḳh (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1355; GAL, II, 252), Muhtâr ez-Zâhidî'nin Ḳunyetü'l-münye li-tetmîmi'l-ġunye adlı eseridir. Yine onun müellife izâfe ettiği Miʿyârü'n-naẓar ʿalâ meẕhebi Ebî Ḥanîfe fî âdâbi'l-baḥs̱ ve'l-uṣûl (Köprülü Ktp., nr. 530) Burhâneddin b. Abdülazîz en-Nesefî'nin eseri olup yazarın ismi kitabın dîbâcesinde verilmiştir (Şeşen, I, 264). Bazı kayıtlarda Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut iki eserin (Fâtih, nr. 1363, Cârullah Efendi, nr. 527) Nesefî'nin İbnü'l-Hâcib'in el-Muḫtaṣar'ına yazdığı şerhin yazmaları olarak gösterilmesi (Yeşilyurt, s. 48) doğru değildir. Birinci eser Nesefî'nin Ahsîkesî'nin el-Münteḫab'ına yazdığı şerhtir; ikincisi ise aynı esere Nesefî'nin öğrencisi Sığnakī'nin şerhidir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Berekât en-Nesefî, el-Müstaṣfâ, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1841, 1842; a.mlf., el-Muṣaffâ, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 597; a.mlf., Şerḥu'l-Vâfî, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1849, 1850; a.mlf., el-İʿtimâd fi'l-iʿtiḳād, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2317; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 294-295, 598; III, 426; Takıyyüddin el-Fâsî, Târîḫu ʿulemâʾi

Baġdâd: el-Münteḫabü’l-muḫtâr (nşr. Abbas el-Azzâvî), Beyrut 1420/2000, s. 53; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim fî ṭabaḳāti’l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 111; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâ˒ibü aʿlâmi’l-aḫyâr min fuḳahâ˒i meẕhebi’n-Nuʿmâni’l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1931, vr. 288a-289b; Reîsülküttâb, nr. 690, vr. 259a-260b; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü’s-seniyye, IV, 154; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1168, 1867, 1922; Leknevî, el-Fevâ˒idü’l-behiyye, Kahire 1324, s. 101-102; Philip K. Hitti v.dğr., Descriptive Catalog of Garret Collection of the Arabic Manuscripts in the Princeton University, Princeton 1938, s. 295 (nr. 922); H. Derenbourg, Les manuscrits arabes de l’Escurial, Paris 1941, II, 377-378; Brockelmann, GAL, I, 475; II, 250-253; Suppl., I, 644, 761, 764; II, 263-268; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 464; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü maḫṭûṭâti Mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, I, 264; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 72-73; Muhammed Yazıcı, Ebü’l-Berekât en-Nesefî, Hayatı, Şahsiyeti ve el-İ‘timâd fi’l-i‘tikād Adlı Eseri (yüksek lisans tezi, 1992), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Bukhara: An Oriental Gem (ed. Alisher Azizkhodjayef v.dğr.), Paris 1997, s. 44, 48; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 211-212; Temel Yeşilyurt, Ebü’l-Berekât en-Nesefî ve İslâm Düşüncesindeki Yeri-Bir Kelâmcı Olarak Nesefî, Malatya 2000; W. Heffening, “al-Nasafī”, EI² (İng.), VII, 969.

Murteza Bedir

NESEFÎ, Ebü'l-Muîn

(أبو المعين النسفي)

Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî (ö. 508/1115)

Mâtürîdî'nin kurduğu Sünnî kelâm mezhebini geliştiren âlim.

438 (1047) yılında Nesef'te doğdu. Meşhur din âlimlerinin yetiştiği bir aileye mensuptur. Künyesi bazı müelliflerce Ebü'l-Maîn şeklinde okunmuşsa da doğrusu Ebü'l-Muîn'dir (Zehebî, II, 607). İkinci dedesi Mu'temid de Ebü'l-Muîn künyesiyle anıldığından bazı kaynaklarda onunla karıştırılmıştır. Öğrenimine dair bilgi bulunmamaktadır. Semerkant ve Buhara'daki Mâtürîdî-Hanefî âlimlerinden, özellikle Nesefî nisbesini taşıyanlardan tahsil görmüş

olmalıdır. Kaynaklarda babası ve dedesinin Hanefî mezhebine hizmet eden âlimlerden olduğu belirtilir. Talebelerinin başında Necmeddin en-Nesefî gelir. Alâeddin es-Semerkandî, Ahmed el-Pezdevî, İsmâil b. Adî et-Tâlekānî, Ahmed b. Ferah es-Suğdî ve Ebü'l-Hasan el-Belhî de onun öğrencileri arasında yer alır. Necmeddin en-Nesefî'nin naklettiğine göre 25 Zilhicce 508 (22 Mayıs 1115) tarihinde büyük bir ihtimalle Buhara'da vefat etmiştir.

Alâeddin es-Semerkandî, Nesefî'yi kelâm ilminde Ehl-i sünnet'e, fıkıhta Hanefiyye'ye önemli katkılarda bulunmuş bir âlim olarak tanıtır (Şerḥu Teʾvîlâti'l-Ḳurʾân, vr. 1b). Necmeddin en-Nesefî'ye ait el-ʿAḳāʾid'in, Tebṣıratü'l-edille'nin bir özeti mahiyetinde oluşu onun itikadî görüşlerinin etkilerini göstermektedir. Nesefî kelâmdan başka tefsir ve fıkıh alanında da önemli bir âlimdir. Alâeddin es-Semerkandî, Mâtürîdî'nin Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'ına yazdığı şerhin aslında hocası Ebü'l-Muîn'in derslerindeki açıklamalarından oluştuğunu ve bunların kaybolmalarını önlemek için Şerḥu Teʾvîlâti'l-Ḳurʾân adlı bir kitapta toplayıp kendisine nisbet ettiğini belirtmektedir (vr. 1b). Nesefî, Mâtürîdiyye'nin ikinci kurucusu mevkiinde

bulunmasına rağmen Louis Massignon tarafından Muhammed b. Kerrâm'a bağlı bir kelâmcı diye gösterilmiştir (Yazıcıoğlu, XXVII [1985], s. 297). Dedesi Mekhûl en-Nesefî'nin İbn Kerrâm'ın öğrencisi Yahyâ b. Muâz er-Râzî'den öğrenim görmesine dayanarak ileri sürülen bu görüş doğru değildir. Zira Nesefî ulûhiyyet konusunda Kerrâmiyye'yi eleştirmiş ve onu kendisine muhalif olan mezhepler arasında zikretmiştir (Tebṣıratü'l-edille, I, 159, 232-233; et-Temhîd fî uṣûli'd-dîn, s. 10, 12, 25, 33). Mâtürîdiyye'ye mensup âlimlerin Tebṣıratü'l-edille'yi önemli bir kaynak saymaları da onun Sünnî bir kelâmcı olduğunu kanıtlar (Fahreddin er-Râzî, s. 23).

Nesefî'nin kelâma dair dikkat çeken görüşleri şöylece özetlenebilir: En açık ve üstün bilgiler duyu yoluyla elde edilenlerdir. Duyu bilgisinin geçersizliğini göstermek için ileri sürülen itirazlar sağlıksız duyu verileriyle ilgilidir. Aklın bilgi kaynağı olduğu zorunluluk yoluyla bilinir (Tebṣıratü'l-edille, I, 13, 15, 17-18). Zorunsuz aklî bilgilerde hata yapılabilmesi bu alanda doğru hükümlere ulaşılamayacağı anlamına gelmez (a.g.e., I, 20-21). Duyularla bilinecekleri akılla, akılla bilinecekleri duyularla bilmeye çalışmak bu konuda yapılan temel yanlışlardan biridir (a.g.e., I, 74). Âhâd haberler akaid alanında tek başına delil kabul edilmez. Özellikle aklî verilere ve açık mânalı âyetlerin beyanlarına aykırı bilgiler içeren âhâd haberler nazarı itibara alınmaz. Bununla birlikte âhiret hallerine dair sahih rivayetler delil olarak kullanılabilir (a.g.e., I, 131). İlham bilgi vasıtalarından değildir (a.g.e., I, 22-23).

Cisimler hâdis olan cevherler (cüz-i lâ yetecezzâ, a'yân) ve arazlardan meydana gelir. Bu sebeple evren ustukussât, anâsır ve tabâi' adı verilen temel maddeleriyle birlikte hâdistir (a.g.e., I, 50-72). Tabiat alanında geçerli olan âdet-i ilâhiyye teorisidir. Bununla birlikte ilâhî kudret karşısında ilâcın hastaya fayda vermediğini ve zehirin insanı etkilemediğini söylemek de mümkündür. İlâç içen hastanın iyileşmesi Allah'ın şifa vermeyi buna bağlaması sebebiyledir. Gözün bir nesneyi görmesi veya görmemesi dahil olmak üzere evrendeki bütün olaylar Allah'ın kudret ve iradesi dahilinde vuku bulur. Bundan dolayı varlık ve olaylar arasında zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi yoktur (tabiat kanunlarının zorunsuzluğu). Nazzâm ve Ebü'l-Abbas el-Kalânisî'nin ileri sürdüğü gibi Allah'ın varlık ve olayları zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi vasıtasıyla yarattığını kabul etmek O'na zorunluluk isnadı anlamına gelir (a.g.e., I, 416-417; II, 680-681, 739).

Allah'ın varlığı ve birliği, Kur'an'da da dikkat çekildiği üzere tabiatın oluşumu ve işleyişi incelenip değerlendirilmek suretiyle üretilen aklî istidlâlle bilinir. Canlı-cansız bütün varlıklarda gözlenen sanat güzelliği, tertip, sağlamlık, âhenk, hayvanlardaki belli eylemleri gerçekleştirecek özellikler onların bilgili ve irade sahibi üstün bir varlık tarafından yaratıldıklarına işaret eder. Nesne ve olayları gözlemleyip onlar Hakkında akıl yürüten her insanın bu sonuca ulaşması bilinçli ve tutarlı olmanın bir gereğidir (a.g.e., I, 78-84, 518-519). Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi bazı kelâmcıların Allah'ın birliğini aklî delillerle kanıtlamanın mümkün olmadığına ilişkin görüşleri Kur'an'da beyan edilen vahdâniyyet delillerinin geçersiz kabul edilmesi sonucunu doğurur. Allah'ın isim ve sıfatları birçok âyetin yanı sıra aklî delillerle de kanıtlanabilir, dil kuralları da buna yardımcı olur (a.g.e., I, 188-189, 193, 196 vd.). Tekvîn sıfatının ezelî olması Allah'ın acz, eksiklik ve değişikliğe mâruz kalmaktan münezzeh bulunduğu gerçeğinin bir neticesidir (a.g.e., I, 37, 311 vd., 351, 385). Teşbih izlenimi veren naslar aklî bilgiler ve açık mânalı (muhkem) âyetlerin ışığı altında dil kurallarından da yararlanılarak te'vil edilir (a.g.e., I, 129).

Nübüvvetin doğruluğunu kanıtlayan temel delil mûcizedir. Hissî mûcizeler göstermemiş olsalar bile günlük hayat, hukuk, ticaret, çocukların eğitimi gibi pek çok dünyevî konuda, ayrıca hem zihni hem gönlü tatmin eden inanç ve ibadet şekilleri gibi dinî alanda getirdikleri mesajların doğru ve yararlı oluşu sebebiyle peygamberlerin tasdik edilmesi gerekir (a.g.e., I, 473-480). Hz. Muhammed'in hissî mûcizeleri bulunmakla birlikte tebliğ ettiği dinin akla uygun oluşu ve beşerî bilgilerle çatışmayışı onun gerçek peygamber olduğunu gösterir. Resûlullah'tan, "Barışı ve dostluğu yayın, akrabalarınıza iyilik edin, fakirlere yemek yedirin, insanlar uyurken geceleyin rabbinize ibadet edin" sözlerini duyan Abdullah b. Selâm'ın müslüman olması bunu teyit eder (a.g.e., I, 484, 489; bk. Müsned, V, 451; İbnü'l-Esîr, III, 265). Ayrıca onun getirdiği dinin ilkelerinin insanı bunalımdan kurtarıp ruh ve beden sağlığına kavuşturması da nübüvvetinin delillerindendir. Meselâ namazı içtenlikle kılan bir müslüman Allah'ın huzurunda kendi davranışlarıyla yüzleşip arınma imkânı bulur, gönlü huzur ve sükûnla dolar. Bu yönüyle namaz ilâhî menşeli oluşunun özelliklerini taşır. Diğer ibadetlerin hikmetleri incelendiği takdirde benzer sonuçların

onlar için de söz konusu olduğu görülür (Tebṣıratü'l-edille, I, 523-531).

Allah'a âsi olan veya büyük günah işleyen mümin kâfir değil fâsık diye nitelendirilir, kâfir ise mutlak fâsık adını alır. Kur'an'da âsi müminlere "mümin" diye hitap edilmesi bunu teyit eder (a.g.e., II, 766-776, 801-802). Kabirde ölünün nimet veya azap hissetme keyfiyeti bilinemez, ancak ruh bedene iade edilmese de ölünün elem ve nimeti hissedecek derecede bir tür hayat sahibi olması gerekir (a.g.e., II, 764, 790).

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Mâtürîdiyye tarihi ve ricâli Hakkında önemli bilgiler vermek, Mâtürîdiyye'ye ait kelâmî görüşleri kullandığı semantik yöntemle sistemleştirip derinleştirmek (Erdem, s. 74) ve bu görüşleri muhalif mezhep ve fırkalar karşısında savunmak suretiyle Mâtürîdiyye'nin köklü bir Sünnî kelâm okulu haline gelmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Tabiat felsefesini önemsemesi, ilâhî sıfatlar arasında hikmet sıfatına yer vermesi, Hz. Peygamber'in nübüvvetini temellendirirken onun getirdiği ibadet şekillerinin hikmetli ve anlamlı oluşuna dikkat çekmesi kendisinin özgün görüşlere sahip bir kelâmcı olduğunu gösterir.

Eserleri. 1. Tebṣıratü'l-edille* fî uṣûli'd-dîn. Kelâma dair en hacimli eseri olup bilgi teorisi, âlemin yaratılması, Allah'ın varlığı ve sıfatları konularını ele alır. Kitap önce Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ Abdüzzâhir tarafından tahkik edilmiş (doktora tezi, 1397/1977, Câmiatü'l-Ezher), daha sonra Claude Salamé (Dımaşk 1993) ve ilk cildi Hüseyin Atay (Ankara 1993) ikinci cildi Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün (Ankara 2003) tarafından yayımlanmıştır. 2. et-Temhîd. Tebṣıratü'l-edille'nin bir özeti mahiyetindedir (nşr. Habîbullah Hasan Ahmed, Kahire 1986; Abdülhay Kābîl, Kahire 1987). 3. Baḥrü'l-kelâm*. Müellifin gençlik döneminde yazdığı muhtasar bir kelâm kitabıdır (İstanbul 1328; Konya 1329; Tunus 1986). Eseri İsmail Hakkı Uca - Mustafa Akdedeoğulları (Konya, ts.) ve Cemil Akpınar (Konya 1977) Türkçe'ye çevirmiştir. 4. el-İfsâd li-ḫudeʿi ehli'l-ilḥâd. Bâtıniyye'nin, muhataplarını etkilemek amacıyla kullandığı yöntemleri (hiyel) eleştiren bir eserdir (Tebṣıratü'l-edille, II, 837). 5. Îżâḥu'l-maḥacce fî kevni'l-ʿaḳli ḥucce (et-Temhîd, s. 52). 6. Menâhicü'l-eʾimme. Fıkıh ve usulüne dairdir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 487). 7. Şerḥu'l-Câmiʿi'l-kebîr. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin eserine yapılmış bir şerhtir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 570). 8. Şerḥu Teʾvîlâti'l-Ḳurʾân. Müellifin öğrencisi Alâeddin es-

Semerkandî'ye nisbet edilmekle birlikte içeriği Nesefî'ye ait açıklamalardan oluşmuştur (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 176; TSMK, Medine, nr. 179). et-Temhîd'i neşreden Habîbullah Hasan Ahmed'in Nesefî'ye Ḳaṣîdü'l-ḳavâʿid fî ʿilmi'l-ʿaḳāʾid adıyla nisbet ettiği eserin (et-Temhîd, neşredenin girişi, s. 43) et-Temhîd'in bir nüshası olduğu (İÜ Ktp., AY, nr. 268) anlaşılmıştır.

Nesefî'nin kelâma dair görüşleri Hakkında yapılan araştırmalardan bir kısmı şunlardır: Mustafa Sait Yazıcıoğlu, Matüridi ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı (Ankara 1982, 1992); Zeki Sarıtoprak, Ebu'l-Muin en-Nesefî'ye Göre Tekvin Sıfatı (yüksek lisans tezi, 1987, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); M. Said Özervarlı, Ebu'l-Muin en-Nesefî'ye Ait Tebsıretü'l-edille'nin Kaynakları (yüksek lisans tezi, 1988, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Hüseyin Sabri Erdem, Tabsire'ye Semantik Yaklaşım (doktora tezi, 1988, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Mehmet Ulusan, Ebu'l-Muin en-Nesefî ve Kelam İlmindeki Yeri (yüksek lisans tezi, 1990, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Şaban Ali Düzgün, Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi (Ankara 1998); Nurullah Kayışoğlu, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre İspât-ı Nübüvvet (yüksek lisans tezi, 1999, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Adile Tahirova, Kâdî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği (doktora tezi, 2004, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 451; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 2004, I-II, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 7-16; a.mlf., et-Temhîd li-ḳavâʿidi't-tevḥîd (nşr. Habîbullah Hasan Ahmed), Kahire 1406/1986, neşredenin girişi, s. 24-45; a.mlf., et-Temhîd fî uṣûli'd-dîn (nşr. Abdülhay Kābîl), Kahire 1407/1987, s. 2-3, 10, 12, 25, 33, 52; Alâeddin es-Semerkandî, Şerḥu Teʾvîlâti'l-Ḳurʾân, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 176, vr. 1b; Fahreddin er-Râzî, Münâẓarât (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1984, s. 23; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, III, 265; Zehebî, el-Müştebih, II, 607; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim (nşr. M. Ramazan Hayr Yûsuf), Dımaşk

1413/1992, s. 308; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 570; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 216; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 487; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 300; Hüseyin Sabri Erdem, Tabsire'ye Semantik Yaklaşım (doktora tezi, 1988), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 74; W. Madelung, "Abu'l-Muʿīn al-Nasafī and Ashʿarī Theology", Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth (ed. C. Hillenbrand), Leiden 2000, II, 318-330; Adile Tahirova, Kâdî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği (doktora tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 120-130; İzmirli İsmail Hakkı, "İslâmda Felsefe Cereyanı", DİFM, sy. 17 (1929), s. 11-12; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî", AÜİFD, XXVII (1985), s. 292-298; Metin Yurdagür, "Kurucusundan Sonra Mâtüridiyye Mezhebinin En Önemli Kelamcısı Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri", Diyanet Dergisi, XXI/4, Ankara 1985, s. 27-43; A. J. Wensinck, "Nesefî", İA, IX, 199; a.mlf., "al-Nasafī", EI^{2} (İng.), VII, 968-969.

Yusuf Şevki Yavuz

NESEFÎ, Mekhûl b. Fazl

(مكحول بن الفضل النسفي)

Ebû Mutî‘ Mekhûl b. el-Fazl en-Nesefî el-Hanefî (ö. 318/930)

Fıkıh ve kelâm âlimi, zâhid.

Hayatıyla ilgili bilgiler son derece sınırlıdır. Ceyhun ile Semerkant arasındaki Nesef şehrinde yaşayan ve çok sayıda âlim yetiştiren bir aileye mensuptur. Leknevî, Mekhûl'ün Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin dedesi olduğunu söyler (el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 216). Zehebî, Müstağfirî'nin günümüze ulaşmayan Târîḫu Nesef'ine dayanarak adının Muhammed olduğunu kaydeder (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 33). Ancak Mekhûl, er-Red ʿalâ ehli'l-bidaʿ (s. 54) ve el-Lüʾlüʾiyyât (vr. 165a) adlı eserlerinde ismini Mekhûl el-Fazl şeklinde verir. Kaynaklarda Muhammed b. Kerrâm'ın öğrencilerinden Yahyâ b. Muâz'ın talebesi olarak gösterilir. Fakat onun fırkalarla ilgili eserinde İbn Kerrâm, Yahyâ b. Muâz ve Kerrâmiyye fırkasına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Abdülkādir el-Kureşî'nin onu Mekhûl b. Fazl en-Nesefî ve Mekhûl en-Nesefî diye iki ayrı şahıs olarak göstermesi (el-Cevâhirü'l-muḍıyye, III, 498-499) bir zühul eseri olmalıdır. Hayatını Mâverâünnehir'de geçiren Nesefî büyük bir ihtimalle bu bölgede vefat etmiştir.

Zehebî, Nesefî'nin Dâvûd ez-Zâhirî, Ebû Îsâ et-Tirmizî ve Abdullah b. Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerden rivayette bulunduğunu, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. İsmâil, Müstağfirî gibi kişilerin de kendisinden hadis rivayet ettiğini kaydeder (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 33). Ayrıca, Hanefî mezhebine bağlı olan Nesefî'nin Şâfiî'yi eleştiren bir eser kaleme aldığını belirtir (Târîḫu'l-İslâm, s. 573). Fıkıhla ilgili olarak kaynaklara intikal eden husus, rükûdan önce ve sonra elleri yukarı kaldırmanın namazı bozacağı şeklinde Ebû Hanîfe'den yaptığı nakildir. Mâverâünnehir ve Horasan'da ortaya çıkan mezhep ihtilâfları çerçevesinde bu rivayet tartışılmış, meselâ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Hanefîler'in namazda rükûdan sonra ellerini kaldıran Şâfiî imamına uymalarının câiz olmadığını ileri sürmüştür. Siğnâkī

ve İtkānî gibi müellifler tarafından ele alınan rivayet müteahhirîn dönemi fıkıh âlimlerince nâdirü’r-rivâye diye zikredilmiş ve bununla amel edilemeyeceği belirtilmiştir (Leknevî, s. 216-217).

Nesefî kurtuluşa erecek fırkanın Ehl-i cemâat’ten ibaret olduğunu kabul etmekte, bunları “Hz. Peygamber’in sünnetine bağlı olan ve bid‘atlardan uzak kalan kesim” olarak tanımlamaktadır (er-Red, s. 62). İmanın asıl, amelin bunun uygulaması olduğunu söyleyen Nesefî iman-amel ilişkisi meselesinde Mürcie’yi, kulların sorumluluk doğuran fiillerinin meydana gelişi hususunda Kaderiyye ve Cebriyye’yi, siyasî görüşleri bakımından Havâric ve Şîa’yı eleştirmektedir (a.g.e., s. 63-69). Kerrâmiyye’den söz etmemekle birlikte Allah’a cisim isnat edilemeyeceğini söylemesi onun İbn Kerrâm’ın görüşlerinden uzak olduğunu göstermektedir. Zâhid bir kişi olarak tanınan Nesefî, el-Lüʾlüʾiyyât adlı eserinde takip ettiği çizgiden zühd dönemi tasavvuf büyüklerinin hayatını bildiği ve bu alanda ortaya konulan literatürden haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Zehebî onun güzel

şiirleri bulunduğunu söyler (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XV, 33). Bu husus el-Lüʾlüʾiyyât’ın çeşitli bölümlerinde göze çarpmaktadır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4801, vr. 172a, 176a, 208a, 256b).

Eserleri. 1. Kitâbü’ş-Şuʿâʿ. Fıkıhla ilgili bir eser olup günümüze intikal etmemiştir. Müellifin namaz içinde elleri yukarı kaldırmanın hükmüne dair Ebû Hanîfe’den yaptığı rivayet bu kitapta yer almaktadır. 2. Kitâb fî fażli sübḥânellāh. Fuat Sezgin Viyana’da bulunan bir nüshasından söz etmektedir (GAS, I, 602). 3. el-Lüʾlüʾiyyât. Kardeşlik, tevazu, adalet, kin ve buğzdan uzak durma, zikir, ihlâs, cihad, iyiliği emredip kötülükten sakındırma, murakabe, tövbe ve pişmanlık gibi elli dolayında ahlâkî-tasavvufî konuyu ele alan bir eserdir. Konular genellikle hadisler, İslâm ve tasavvuf büyüklerinin sözleri ve bazı ibretli hikâyelerle işlenmiş, zaman zaman şiirlere de yer verilmiştir. Büyük ilgi gördüğü anlaşılan, Sem‘ânî’nin Rey’de hocası Ebü’n-Necîb el-Hammâmî’den dinlediğini söylediği eserin (et-Taḥbîr, I, 309) bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (Ayasofya, nr. 4801, vr. 165a-264b). Kitabın kısaltılmış bazı bölümlerinin bulunduğu eksik bir nüshası da aynı kütüphanede mevcuttur (Esad Efendi, nr. 1695, vr. 257b-260b). Eserin Ali b. Îsâ b. Muhammed en-Nesefî tarafından ihtisar edilen müellif nüshasının Kahire’de bulunduğu

zikredilmektedir (Sezgin, I, 602). 4. er-Red ʿale'l-bidaʿ. er-Red ʿalâ ehli'l-bidaʿ ve'l-ehvâʾ adıyla da kaydedilen eser "yetmiş üç fırka" rivayeti esas alınarak hazırlanmıştır. Ana fırkalar Harûriyye, Revâfız, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürcie diye altıya ayrılmış, her fırkanın on iki kolu verilerek sayı yetmiş ikiye, kurtuluşa erecek "cemaat" grubuyla yetmiş üçe tamamlanmıştır. Doğu Hanefî-Mâtürîdî fırka geleneğinin zamanımıza ulaşan en eski çalışması olması bakımından ayrı bir önem taşıyan eser orijinal bilgiler içermektedir. Marie Bernand tarafından uzun bir girişle yayımlanan eser ("Le Kitāb al-radd ʿalā'l-bidaʿ D'Abū Muṭīʿ Makḥūl al-Nasafī", AIsl., XVI [1980], s. 8-126) müellifin kelâm düşünceleri Hakkında önemli ip uçları vermiş ve daha sonra yazılan bazı eserlere kaynaklık etmiştir (geniş bilgi için bk. Lewinstein, s. 93-118).

BİBLİYOGRAFYA

Mekhûl b. Fazl en-Nesefî, er-Red ʿalâ ehli'l-bidaʿ ve'l-ehvâʾi'ḍ-ḍâlleti'l-muḍılle (nşr. M. Bernand, AIsl., XVI [1980] içinde), s. 54, 62-69; a.mlf., el-Lüʾlüʾiyyât, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4801, vr. 165a, 172a, 176a, 208a, 256b; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü'd-dîn (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 241; Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, et-Taḥbîr fi'l-muʿcemi'l-kebîr (nşr. Münîre Nâcî Sâlim), Bağdad 1395/1975, I, 309; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 33; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 301-302, s. 573; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, III, 498-499; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1430, 1571; İbnü'l-Gazzî, Dîvânü'l-İslâm (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, IV, 123; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 216-217; Brockelmann, GAL Suppl., I, 293, 357-358; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 470; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 319; Sezgin, GAS, I, 601-602; U. Rudolph, al-Māturīdī und die Sunnitische Theologie in Samarkand, Leiden 1997, s. 88-105; Sönmez Kutlu, Türkler'in İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Ankara 2002, s. 263-266; W. F. Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler" (trc. Muzaffer Tan), İmam Mâturîdî ve Maturidilik (haz. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, s. 320-321; K. Lewinstein, "Doğu Hanefi Fırak Geleneği Üzerine Mülahazalar" (trc. Sönmez Kutlu), a.e., s. 93-118.

İlyas Üzüm

NESEFÎ, Necmeddin

(نجم الدين النسفي)

Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkandî (ö. 537/1142)

Hanefî fakihi, muhaddis, müfessir, kelâmcı.

461 (1068-69) yılında Buhara yakınlarındaki Nesef (Nahşeb) şehrinde doğdu. İlk tahsilini burada yaptı. Çok sayıda hocadan ders aldığı, 550 üstattan hadis naklettiği ve haklarında Taʿdâdü şüyûḫi ʿÖmer adıyla bir eser yazdığı kaydedilmektedir. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Cemâleddin Hâmid b. Muhammed er-Rîğadmûnî, Muhammed b. Mâhân el-Kebindevî, Ömer b. Muhammed el-Buhârî el-Hoşnâmî, Ahmed b. Abdullah es-Sıbgī, İsmâil b. Muhammed et-Tenûhî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Ebû Ali Hasan b. Abdülmelik en-Nesefî hocalarından bazılarıdır. Karahanlılar döneminin önde gelen âlimlerinden biri olan Nesefî çeşitli ilim dallarında eserler kaleme aldı. Kuvvetli hâfızası, keskin zekâsı ve çok sayıda hadis ezberlemesi sebebiyle "Müfti's-sekaleyn" ve "Necmüddîn" lakapları yanında "hâfız" unvanıyla da anıldı. Ancak hadis rivayeti konusunda zayıf olduğu kaydedilmiş, kendisiyle görüşmemekle birlikte dinledikleri konusunda ondan yazılı icâzet alan Sem'ânî rivayetlerinde hatalar bulunduğunu, senedlerdeki isimleri değiştirdiğini veya düşürdüğünü belirtmiştir. Nesefî'nin Bağdat'ta Taṭvîlü'l-esfâr li-taḥṣîli'l-aḫbâr adlı eserini okuttuğu, birçok kişinin kendisinden hadis naklettiği ve hac için gittiği Mekke'de Cârullah ez-Zemahşerî ile göRüştüğü belirtilmektedir. Talebeleri arasında el-Hidâye müellifi Burhâneddin el-Mergīnânî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Akīlî, Muvaffakuddin Ahmed b. Muhammed el-Hârizmî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Belhî ez-Zahîr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Abdülcelîl es-Semerkandî, Ahmed b. Mûsâ el-Keşşenî, Burhâneddin Muhammed b. Hasan el-Kâsânî ve oğlu Ebü'l-Leys Ahmed b. Ömer en-Nesefî anılmaktadır. Nesefî 12 Cemâziyelevvel 537 (3 Aralık 1142) tarihinde Semerkant'ta vefat etti.

Eserleri. 1. ʿAḳāʾidü'n-Nesefî*. Nesefî'yi üne kavuşturan eserlerinin başında

gelen bu risâle İslâm akaidini öğretici bir tarzda özetlemesiyle meşhur olmuştur. İlk defa William Cureton'un yayımladığı eser (London 1843) çeşitli Batı ve Doğu dillerine tercüme edilmiştir. Hakkında yazılan pek çok şerh arasında en meşhuru Sa'deddin et-Teftâzânî'nin olup bunun üzerine de birçok hâşiye kaleme alınmıştır. 2. el-Manẓûmetü'n-Nesefiyye*. Hanefîler arasında meşhur olan muhtasar bir fıkıh metni olup Ebû Hanîfe ve talebeleri Muhammed b. Hasan, Ebû Yûsuf, Züfer b. Hüzeyl ile İmam Şâfiî ve Mâlik'in görüşlerini içermektedir. Fıkha dair ilk manzum eser olduğu söylenen bu çalışma muhtevasının özlü oluşu, tertibi ve dilinin sadeliği dolayısıyla medreselerde ders kitabı olarak uzun süre okutulmuş, aralarında Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Alâeddin el-Üsmendî ve Ebü'l-Velîd İbnü'ş-Şıhne gibi fakihlerin bulunduğu pek çok âlim tarafından şerh veya ihtisar edilmiştir. Hama hâkimi İbrâhim b. Mustafa el-Melîfdevî eseri Türkçe'ye çevirmiş, bu çeviri transkripsiyonlu metin ve tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır (Milan Adamovic, Die Rechtslehre des Imâm an-Nasafī in Türkischer Bearbeitung vom Jahre 1332, Stuttgart 1990; A. Azmi Bilgin, Nazmü'l-hilâfiyyât Tercümesi [Giriş-Dil Özellikleri-Metin-İndeks], Ankara 1996). 3. et-Teysîr fî (ʿilmi)'t-tefsîr. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'ı ile Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin Leṭâʾifü'l-işârât'ının ana kaynak olarak kullanıldığı eserin yüzlerce nüshası günümüze ulaşmıştır. Ayşe Hümeyra Aslantürk, eserin dört nüshasını karşılaştırarak tahlilini yapmış ve Bakara sûresinin tenkitli neşrini doktora tezi olarak hazırlamıştır (bk. bibl.). Esmâ Muhammed Ahmed b. Yâsîn, Vâkıa sûresinin başından Mürselât sûresinin sonuna kadar olan kısmı üzerinde Mekke Külliyyetü't-terbiyye li'l-benât'ta yüksek lisans tezi yapmıştır (1409/1989). 4. el-Ekmelü'l-aṭvel. Hacimli bir tefsir olup (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 117) Kahire Hidîviyye Kütüphanesi'nde bazı nüshaları mevcuttur (Fihristü Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, I, 126; Brockelmann, GAL, I, 550). Sabrî İbrâhim Sâlim tarafından Ezher Üniversitesi Külliyyetü usûli'd-dîn'de doktora tezi olarak neşre hazırlandığı belirtilen eseri (http://tafsir.org/vb/showthread.php?t=3937) Ezher Üniversitesi'nin kütüphane kayıtlarından anlaşıldığına göre Sabâh Tantâvî Abdülhamîd Abdülmün'im, Muhammed Abdülmün'im Harîbe, Azze Ahmed Abdurrahman ve Muhammed İbrâhim eş-Şâfiî 1992 yılında Ezher

Üniversitesi Külliyyetü’d-dirâsâti’l-İslâmiyye ve’l-Arabiyye’de tez olarak neşre hazırlamıştır (http://www.library.idsc.gov.eg/search/arabic/titledetails.asp?id=75472). 5. el-Ḳand fî ẕikri ʿulemâʾi Semerḳand (el-Ḳand fî maʿrifeti [târîḫi] ʿulemâʾi Semerḳand). Mâverâünnehir ulemâsının biyografilerine dair olup yirmi ciltten meydana geldiği söylenmektedir. Abdurrahman b. Muhammed el-İdrîsî ile Ca‘fer b. Muhammed el-Müstağfirî’nin Semerkant tarihleri yanında diğer eserlerden de faydalanılarak kaleme alınan kitapta biyografileri verilen bazı kişiler Hakkında başka kaynaklarda bilgi bulunamaması eserin değerini daha da arttırmaktadır. Günümüze ulaşan bir ciltlik kısmını Nazar Muhammed el-Fâryâbî yayımlamıştır (Riyad 1412/1991). Bu neşirdeki biyografiler “hı” harfinden başlamakta olup Yûsuf el-Hâdî, “elif-cîm” arası biyografileri içeren diğer bir nüshayı esas alarak eseri yeniden neşretmiştir (Tahran 1378 hş./1999). Müellifin öğrencisi Muhammed b. Abdülcelîl es-Semerkandî, Münteḫabü’l-Ḳand fî maʿrifeti (târîḫi) ʿulemâʾi Semerḳand adıyla bir seçme yapmıştır (Bibliothèque Nationale, Arab, nr. 6284). W. W. Barthold kısmen yayımladığı (Turkestan, Saint Petersburg 1898, s. 48-51), daha sonra müstakil neşirleri ve W. Vyatkins tarafından Rusça tercümesi yapılan Ḳandiye adlı eserin bu müntehaptan Farsça’ya çevrildiğini ileri sürmüş, Zeki Velidi Togan da bu görüşü tekrarlamış, fakat J. Weinberger yaptığı inceleme sonucunda bunların ayrı kitaplar olduğunu tesbit etmiştir (bk. bibl.). 6. Ṭılbetü’ṭ-ṭalebe (Ṭalibetü’ṭ-ṭalebe) fi’l-ıṣṭılâḥâti’l-fıḳhiyye. Öğrencilere yardımcı olmak üzere kaleme alınmış bir fıkıh terimleri sözlüğüdür. Çok sayıda yazma nüshası bulunan eserin birçok baskısı yapılmıştır (İstanbul 1311; nşr. Halîl el-Meys, Beyrut 1986; nşr. Hâlid Abdurrahman el-Ak, Beyrut 1416/1995, 1997, 1999; nşr. Muhammed eş-Şâfiî, Beyrut 1997). 7. Fetâvâ Necmiddîn. Ebü’l-Hasan Necmeddin Atâ b. Hamza es-Suğdî’nin Nesefî tarafından derlenen fetvalarını içeren bu eserin (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II,1230) bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde mevcuttur (Fâtih, nr. 2345). Kaynaklarda Fetâva’n-Nesefî (el-Fetâva’n-Nesefiyye) adıyla kayıtlı kitabın aynı kitap olup olmadığı bilinmemekte, Kâtib Çelebi bu ikisini ayrı eser olarak kaydetmektedir (a.g.e., a.y.). 8. Tuḥfetü’l-mülûk. Hanefî fıkhına göre yazılmış muhtasar bir ilmihal kitabıdır (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 969, Yazma Bağışlar, nr. 1963; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2165). 9. Şerḥu Medâri’l-uṣûl. Ebü’l-Hasan el-Kerhî’nin el-Uṣûl elletî ʿaleyhâ medâru mesâʾili’l-

Ḥanefiyye adlı risâlesi üzerine kaleme alınmış şerh mahiyetinde birkaç varaklık çalışmadır. Birçok yazması mevcut olup (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2003; Esad Efendi, nr. 669, vr. 61-67, nr. 3808, vr. 135-136, nr. 3583, vr. 19-22) Mustafa Muhammed el-Kabbânî tarafından Debûsî'nin Teʾsîsü'n-naẓar adlı eserinin sonunda yayımlanmıştır (Beyrut, ts.). 10. Zelletü'l-ḳārî. Kur'an tilâveti sırasında yapılan hatalar ve bunun fıkhî hükmünün açıklandığı birkaç varaktan oluşan bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1532, 1598; Esad Efendi, nr. 692, 3541; Fâtih, nr. 5427). Eserin Muhammed Bahadır Han'a sunulan Tuḥfe-i Ḫâḳāniyye adlı anonim bir Farsça tercümesi Özbekistan Cumhuriyeti İlimler Akademisi Kütüphanesi'ndedir (nr. 44). 11. Taṭvîlü'l-esfâr li-taḥṣîli'l-aḫbâr. Nesefî'nin bu eserde 550 hocasından rivayette bulunduğunu belirten Abdülhay el-Kettânî, kendisinin bu kitabı rivayet konusunda Abdülkerîm es-Sem'ânî vasıtasıyla Nesefî'ye ulaşan senedini kaydeder (Fihrisü'l-fehâris, I, 295). Bunun bazı kaynaklarda Taʿdâdü şüyûḫi ʿÖmer adıyla anılan eser olduğu anlaşılmaktadır. 12. Tefsîr-i Nesefî. Tefsirden çok Farsça bir meâl mahiyetinde olan eser Azîzullah Cüveynî tarafından neşredilmiştir (I-II, Tahran 1353-1354, 1376 hş.). 13. Risâle fî beyâni meẕâhibi't-taṣavvuf. Yazma nüshalarında farklı isimlerle kaydedilen risâleyi Ali Ekber Ziyâî neşretmiş (et-Türâs̱ü'l-ʿArabî, XII/46 [Dımaşk 1412/1992], s. 133-141), Süleyman Uludağ da Türkçe'ye tercüme etmiştir (Diyanet Dergisi, XVIII/3 [Ankara 1979], s. 167-173; Kelabazi, Doğuş Devrinde Tasavvuf, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1992, s. 257-263). 14. Maṭlaʿu'n-nücûm ve mecmaʿu'l-ʿulûm. Ansiklopedik bir eser olup dinî ilimler yanında tabiî ve riyâzî ilimler, dil ve edebiyat, tarih gibi konuları kapsayan elli yedi bölümden oluşmaktadır. Bir nüshası Taşkent Doğu Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 1462; bk. Rosenfeld - İhsanoğlu, s. 174). 15. el-Yevâḳīt fi'l-mevâḳīt. Belli gün ve ayların faziletleriyle bu günlerde yapılacak ibadet ve dualar Hakkında olup Râmpûr Rızâ Kütüphanesi'ndeki tek nüshasını İmtiyâz Ali Arşî yayımlamıştır (Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-Hindî, VIII/1-2 [Aligarh 1403/1983], s. 292-301). 16. Ḳalâʾidü'l-ferâʾid fî şerḥi Ḳaydi'l-evâbid (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 980). Fıkha dair manzum bir eser olan Ḳaydü'l-evâbid de müellife aittir (Brockelmann, Suppl., I, 762).

17. Ḥaṣrü'l-mesâʾil ve ḳaṣrü'd-delâʾil (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1036, Şehid Ali Paşa, nr. 764; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 720, 721, 835).

18. Minhâcü’d-dirâye fi’l-fürûʿ (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1871; Manisa İl Halk Ktp., nr. 754’te Ömer en-Nesefî adına kayıtlı Minhâc mine’l-fıḳh adlı eserin bu kitap olması muhtemeldir). 19. Naẓmü’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaġīr. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin eseri üzerine yapılan bir çalışmadır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 564; Sezgin, I, 430).

Bunların dışında müellifin, Brockelmann’ın kaydettiği Risâle fi’l-fıraḳi’l-İslâmiyye (GAL, I, 550; bazı kaynaklarda Beyânü’l-mez̠âhib diye anılan eserle aynı çalışma olması muhtemeldir, bk. DİA, XXIX, 535), ed-Dâʾir fi’l-fıḳh, el-Münebbihât (Brockelmann, Suppl., I, 762) yanında kaynaklarda şu eserleri de zikredilmektedir: el-Ḫaṣâʾil fi’l-mesâʾil, Târîḫu Buḫârâ, el-İşʿâr bi’l-muḫtâr mine’l-eşʿâr, ʿUcâletü’l-ḥasbî bi-ṣıfati’l-Maġribî, Meşâriʿu’ş-şârî, el-İcâz̠âtü’l-müterceme bi’l-ḥurûfi’l-muʿceme, en-Necâḥ fî şerḥi aḫbâri Kitâbi’ṣ-Ṣıḥâḥ (Buhârî ve Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’leri üzerine yazılan bir şerhtir), Şerḥu Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî, Baʿs̠ü’r-reġāʾib li-baḥs̠i’l-ġarâʾib, el-Cümelü’l-meʾs̠ûre.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî, et-Taḥbîr fi’l-muʿcemi’l-kebîr (nşr. Münîre Nâcî Sâlim), Bağdad 1395/1975, I, 527-529; a.mlf., el-Münteḫab min muʿcemi şüyûḫ (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir), Riyad 1417/1996, II, 1179-1181; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVI, 70; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XX, 126-127; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, I, 185; II, 657-660; III, 311; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, Beyrut 1968, IV, 327; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim fî ṭabaḳāti’l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 47; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, Beyrut, ts., s. 88; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn (Lecne), II, 7-9; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 123-124; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 117, 519-520, 564; II, 1230, 1871; İbnü’l-İmâd, Şez̠erât, IV, 115; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 27, 41, 149-150; Fihristü’l-Kütübḫâneti’l-Ḫidîviyye, I, 126; Storey, Persian Literature, I/1, s. 371; Serkîs, Muʿcem, II, 1856; Brockelmann, GAL, I, 548-550; Suppl., I, 758-762; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 783; Sezgin, GAS, I, 430, 444; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 295; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi,

İstanbul 1974, II, 463-464; Yusuf Ziya Kavakçı, XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Māvarā' al-Nahr İslâm Hukukçuları, Ankara 1976, s. 89-93; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 47; Ayşe Hümeyra Aslantürk, Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'nin 'et-Teysîr fi't-tefsîr' Adlı Eserinin Tahlili ve Bakara Sûresi'nin Tenkitli Neşri (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hüdaverdi Adam, Necmü'd-din Ömer en-Nesefi ve Akidesi, Adapazarı 1998; Reşnevzâde, "Tuḥfe-i Ḫâḳāniyye", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1380, I, 280-281; B. Âteşîn, "Ḳandiye", a.e., I, 726-727; Resûlî, "Nesefî", a.e., I, 924-925; B. A. Rosenfeld - Ekmeleddin İhsanoğlu, Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7th-19th c.), Istanbul 2003, s. 174; J. Weinberger, "The Authorship of two Twelfth Century Transoxanian Biographical Dictionaries", Arabica, XXXIII/1-3, Leiden 1986, s. 369-382; İlyas Üzüm, "Mezhep", DİA, XXIX, 535.

Ayşe Hümeyra Aslantürk

NESEP

(النسب)

Soy bağı anlamında fıkıh terimi.

Dar anlamda çocukla anne ve babası, geniş anlamda kişiyle usulü (annesi-babası, nineleri-dedeleri) arasındaki soy bağını ifade eden nesep, fıkıhta ve günümüz hukuk incelemelerinde daha çok dar anlamına göre ele alınan bir kavramdır. Bir âyette kan ve kayın hısımlığını var etmesi Allah'ın kudretinin kanıtları arasında sayılırken nesep kelimesi (el-Furkān 25/54), öldükten sonra dirilmeyi inkâr edenleri uyaran bir âyette ise kıyamet koptuğunda artık akrabalık bağlarının fayda vermeyeceği belirtilirken bunun çoğulu olan ensâb kelimesi (el-Mü'minûn 23/101) geçer. Ayrıca birçok hadiste değişik bağlamlarda nesep kelimesinin tekil ve çoğul olarak kullanıldığı görülür. Hz. Peygamber bir yandan Câhiliye döneminin kabile taassubuna dayanan asalet ve soy sopla (hasep ve nesep) övünme, başkalarının nesebini kötüleme âdetini yasaklarken öte yandan akrabalık bağıyla ilgili hak ve vecîbeler dengesinin iyi bir şekilde işletilebilmesi için kişilerin nesepleri Hakkında bilgi sahibi olmalarını tavsiye etmiştir (Buhârî, "Menâḳıb", 1, 16; Müslim, "Cenâʾiz", 29; Ebû Dâvûd, "Edeb", 111; Tirmizî, "Birr", 49; ayrıca bk. ENSÂB).

Neslin muhafazası, İslâm teşrîinin korunmasını hedeflediği yararların önem derecesine göre yapılan tasnifi içinde vazgeçilmez değerleri ve faydaları ifade eden "zarûriyyât" kapsamında mütalaa edilmiştir. Zinanın kesin biçimde yasaklanması ve soyların karışmasına yol açacak düzenlemelere cevaz verilmemesi neslin insana yaraşır biçimde korunabilmesi için alınan önlemlerin başında gelir (bk. MASLAHAT). Bu çerçevede, zina mahsulü çocuğun nesebinin genetik (tabiî) babasına veya onu doğuran kadının istediği erkeğe nisbet edilebilmesi, erkeğin meşrû bir evlilik içinde doğmuş çocuğunun nesebini keyfî olarak reddedebilmesi gibi Câhiliye dönemi uygulamalarına son verilmiştir. Fakihler de çocukların babalarına nisbet edilerek çağrılmasını emreden (el-Ahzâb 33/5) ve babanın nafaka yükümlülüğünü düzenleyen (el-Bakara 2/233) âyetlerle çocuğun nesebinin

nikâh bağına göre tayin edileceğini ve gayri meşrû ilişkiye nesep vb. sonuçların bağlanamayacağını bildiren (Buhârî, “Büyûʿ”, 3, 100; Müslim, “Raḍâʿ”, 36-37), babanın kendisine ait çocuğun nesebini inkâr etmesini ve annenin çocuğu gerçek babası dışındaki bir erkeğe nisbet etmesini ağır bir vebal olarak niteleyen (Dârimî, “Nikâḥ”, 42; Nesâî, “Ṭalâḳ”, 47) hadisler başta olmak üzere ilgili nasların ibare ve işaretleri istikametinde nesep hukukunun ayrıntılarını belirleyen zengin bir doktrin ortaya koymuşlardır.

Nesebin sübûtuna bağlanan başlıca sonuçlar evlenme engeli oluşturması, nafaka, velâyet ve mirasçılık hükümlerine temel teşkil etmesidir; bilhassa aile ve ceza hukukunda mezheplere göre değişen başka hükümleri de vardır. Çocuk hakları konusunda özel bir yere sahip olan nesep hükümleri anne, baba ve çocuğun menfaatleri bakımından kul Hakkıyla ilgili olduğu gibi dinin ve hukukun temel hedeflerini içermesi yönüyle Allah hakları kapsamında değerlendirildiğinden fıkıh ve usul âlimlerince bunların ilgililerin anlaşması veya feragatiyle bertaraf edilemeyeceğine, günümüz hukuk terimiyle kamu düzeninden sayıldığına dikkat çekilir. Meselâ annenin nesebin sübûtu davasında husumetten feragat etmesinin küçüğün Hakkı veya Allah Hakkı açısından bir etkisi yoktur.

Çocuğu doğuran kadının tesbit edilmesi çocukla anne arasındaki nesep ilişkisinin tayini için yeterli olup hukukta nesebin daha çok baba açısından belirlenmesi önem taşır. Fıkıhta nesebin hukukî sebepleri iki noktada toplanır: Nikâh akdi ve kölelik hukuku çerçevesinde efendinin câriyesiyle birleşme Hakkı (bk. İSTÎLÂD; İslâmiyet’in bu konudaki teşrîʿ politikası için bk. KÖLE). Nesebin baba açısından sübûtunun normal yolu çocuğun evlilik içinde dünyaya gelmiş olmasıdır. Fâsid nikâh ve -hâlâ kendisine helâl olduğunu zannederek üç talâk Hakkını kullandığı için aralarında büyük ayrılık (beynûnet-i kübrâ) meydana gelen karısıyla cinsel temasta bulunma örneğinde olduğu gibi-nikâh şüphesine binaen birleşme de bu kapsamda mütalaa edilmiştir. Evlilik içinde doğan çocuğun nesebinin sübûtunda aranan şartlar şunlardır: 1. Erkeğin baba olabilecek çağda ve durumda olması. Asgari yaş konusunda hâkim kanaat bulûğ veya mürâhaka (bk. MÜRÂHİK) çağının esas alınması

yönündedir; cinsel kusurlar konusunda değişik durumlara göre farklı görüşler ileri sürülmüştür. 2. Eşler arasında birleşmenin vâki veya mümkün

olması. Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre cinsel ilişkinin gerçekleşmesi şart olmamakla birlikte buna imkân verecek birlikteliğin (halvet) bulunması gerekir. İbn Teymiyye fiilî birleşmenin mevcudiyetini şart koşar ve İbn Kayyim Ahmed b. Hanbel'den bu yönde yapılan rivayeti daha kuvvetli bulur. Zâhirîler ve İmâmiyye ile İbâzıyye'de üstün kabul edilen görüş de bu istikamettedir. Züfer dışındaki Hanefîler ise zifaf veya halveti şart koşmaksızın nikâh akdinin varlığını yeterli saymışlardır (bk. Ali M. Yûsuf Muhammedî, s. 66-73; esasen Hanefîler'in de eşlerin bir araya gelebilmelerini şart koştukları, ancak aklî imkânı yeterli saydıkları yönünde bir açıklama ve bu görüş Hakkında bir değerlendirme için bk. Zekiyyüddin Şa'bân, s. 568-570). 3. Zifaf, halvet veya akidden sonra hamileliğin asgari süresinin dolmuş olması. Bu sürenin altı ay olduğu hususunda fakihler arasında görüş birliği vardır. Kadının bu süreden önce dünyaya getirdiği çocuğun nesebi evlilik yoluyla sabit olmaz. Fakat koca bunun -zina mahsulü olduğunu söylememek şartıyla-kendisinden olduğunu kabul ederse çocuğun menfaatinin ve aile şerefinin korunması ve iyi niyetin esas alınması düşüncesiyle daha önce aralarında başka sahih veya fâsid bir akid bulunduğu yahut şüpheye binaen birleşme vâki olduğu yorumu yapılarak nesebi kendisine bağlanır. 4. Kocanın vefatı veya boşamadan sonra hamileliğin âzami süresinin aşılmamış olması. Fıkıh eserlerinde bu sürenin dokuz ay, bir, iki, üç, dört, beş sene, hatta daha fazla olduğuna dair görüşlere yer verilir. Âyet ve hadislerin açıkça süre belirtmediği bu konuda, Hz. Âişe'den nakledilen ceninin anne karnında iki yıldan fazla kalamayacağı rivayeti bir tarafa bırakılırsa bu görüşlerin daha çok gözleme ve o dönemin tıbbî bilgilerine dayandığı, dört, beş yıl gibi uzun sürelerden söz edilmesinin ise bazı nâdir olaylar veya duyumlar yanında özellikle ihtiyat ilkesini dikkate almaktan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Günümüzde İslâm ülkelerinde yapılan yasal düzenlemelerde genellikle bu süre mûtat gebelik müddetine biraz ihtiyat payı eklenerek 365 gün şeklinde belirlenmiştir. Zifaf veya halvetten sonra erkek vefat eder yahut ister ric'î ister bâin talâkla karısını boşarsa nesebin kendisine bağlanması doğumun vefat veya talâk tarihinden itibaren hamileliğin âzami süresi içinde olması şartına bağlıdır. Hanefîler, kadının iddetinin bittiğini bildirip bildirmemesi durumlarını ayırt ederek henüz iddetinin bittiğini bildirmemişse hamileliğin âzami süresi içinde, ric'î talâkta ise kocanın talâktan döndüğü kabul edilerek bu süreden sonra bile olsa doğum yapması halinde çocuğun nesebinin kocaya ait olacağına hükmetmişlerdir (kadının iddetinin bittiğini

bildirmemiş olması durumlarıyla ilgili hükümler için bk. a.g.e., s. 574-579).

Fâsid nikâhın ancak evliliğin fiilen başlamış olması halinde sonuç doğurabileceği kabul edildiğinden nesebin sübûtu için nikâh akdi yeterli olmayıp Hanefîler'de fetvada esas alınan görüşe göre zifaf, Mâlikîler'e göre zifaf veya halvet şarttır. Zifaf veya Mâlikîler'e göre zifaf yahut halvetin ardından en az altı ay sonra yahut tarafların ayrılmasını takiben hamileliğin âzami süresi içinde doğan çocuğun nesebi kocaya bağlanır. Nikâh şüphesiyle birleşmede de nesebin sübûtu için birleşmeden itibaren yukarıda belirtilen asgari ve âzami hamilelik süreleri dikkate alınır.

Günümüz İslâm âlimlerince (bk. İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin Amman'da 11-16 Ekim 1986'daki toplantısında aldığı 4 nolu karar) ihtiyaç halinde kocadan alınan spermin karısının rahmine şırınga edilmesi yoluyla yapay döllenmenin gerçekleştirilmesine ve kocadan alınan spermin karısının yumurtası ile dışarıda döllendirilerek karısının rahmine yerleştirilmesine (sperm, yumurta ve rahim unsurları eşlere ait olan tüp bebek yönteminin uygulanmasına) cevaz verilmiş olup bu durumlar nesebin sübûtu bakımından evlilik içi birleşmenin hükümlerine tâbidir.

Nesebin yukarıda belirtilen hukukî sebepleri nesebin sübûtunun tabii yolları olup bunların ispatıyla nesebin de ispatı sağlanmış olur. Nesebin ispatında diğer bir yol da kişinin başkasıyla kendisi arasında nesep bağı bulunduğunu beyan etmesidir (ikrar). Özellikle Mâlikîler'in "istilhak" terimiyle ifade ettikleri bu tür ikrar ve içerdiği iddia "di've" diye de anılır. İkrar, nesep bağını kuran bir sebep değil bunun ispatına ve ortaya çıkarılmasına yarayan bir vasıta olması yanında bazı sonuçları bakımından da evlât edinme işleminden ayrılır. Fıkıh terminolojisinde "tebennî" adı verilen bu işlemle oluşturulan ve günümüz hukuk dilinde "sunî nesep" şeklinde nitelenen nesep türü İslâm teşrîinde kabul görmemiştir (bk. EVLÂT EDİNME). Geçerli bir ikrardan rücû edilemeyeceğinden bu yolla sabit olan nesebin inkârı mümkün değildir.

Nesep ikrarı doğrudan veya dolaylı kan bağı iddiası içerebilir. Bir şahsın kendisinin oğlu veya babası olduğunu belirtmek birinci gruba girer. Hanefîler'e göre böyle bir iddiayla nesebin sabit olabilmesi için çocuğun

nesebinin meçhul olması, babayla çocuk arasında uygun bir yaş farkının bulunması, çocuğun zina mahsulü olduğunun söylenmemesi, mümeyyizse çocuğun -veya baba olduğu iddia edilen kişinin-bu beyanı kabul etmesi gerekir. Ayrıntılarda bazı görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte bu şartları genellikle diğer mezhepler de arar. Liân sonucunda çocuğun liân yapan kocayla nesep ilişkisi kesilse de kocanın bu konudaki beyanının gerçeğe aykırı olduğunu kabullenme ihtimali varlığını koruduğu için böyle bir çocuğun nesebi meçhul sayılıp başka bir erkek tarafından onun Hakkında ikrarda bulunulamaz (buluntu çocukla ilgili nesep iddiası Hakkında bk. LAKœT).

Dolaylı kan bağı iddiası içeren ikrarda ise başkasına nesep yüklendiği için Hakkında ikrarda bulunulan kişinin bunu kabul etmesi nesebin sübûtu için yeterli olmayıp önce nesebin yüklendiği şahıs tarafından tasdik edilmesi gerekir. Meselâ bir kimsenin, “Oğlumun oğludur, kardeşimdir, amcamdır …” dediği şahsın bunu kabul etmesiyle -başka bazı hukukî sonuçlar doğsa da-aralarında nesep ilişkisi sabit olmaz; bu tür ikrarla nesebin sübût bulabilmesi için ya beyyine getirilmesi ya da aleyhine ikrarda bulunulan (dolaylı olarak baba olduğu iddia edilen) şahsın veya ölmüşse en az iki vârisinin bunu tasdik etmesi gerekir.

Kocanın evlilik içinde doğan çocuğun kendisinden olmadığını iddia etmesi halinde eşlerin mahkeme önünde karşılıklı yeminleşmelerini içeren özel bir prosedür uygulanır (bk. LİÂN). Nesep ikrarında bulunan kişilerin birden fazla olması, kocanın veya vârislerinin kadına zina isnadında bulunmaksızın kadının doğum yapmadığı (başkasının çocuğunu kendisinin gibi takdim ettiği), doğurduğu çocuğun gösterdiği çocuk olmadığı, onun iradesi dışında maddî hata meydana geldiği iddiasında bulunmaları gibi durumlarda nesep bağını (babanın kim olduğunu veya olmadığını), doğum olayını veya doğan çocuğun hangisi olduğunu ispat için muhâkeme hukukundaki delillerden yararlanılması gündeme gelir. Nesebin ispatında beyyine yoluna başvurulması genel kabul gören bir husus olmakla birlikte bu bağlamda beyyine kavramı daha çok tanıklık veya tanıklar anlamında kullanılır (tanıkların

nisabıyla ilgili görüşler için bk. Ali M. Yûsuf Muhammedî, s. 283-288; ayrıca bk. ŞAHİT). Bu konuda fizyonomik ve fizyolojik özelliklerden

hareketle insanlar arasındaki benzerlikleri tesbit etmede uzmanlık kazanmış kişilerin bilirkişiliğine müracaat edilmesi ve bu bilginin delil değeri fakihlerce tartışılmıştır (bk. KIYÂFE). Günümüzde neseple ilgili davalarda kan tahlilinden de yararlanılmaktadır. Fakat bu, babanın kim olduğunu değil bir erkeğin ihtilâf konusu olaydaki çocuğun babası olmadığını belirlemeye yöneliktir. Zira kan muayenesi neticesinde çocuğun kanında annenin veya baba olduğu ileri sürülen erkeğin ya da her ikisinin kanının özelliklerinin bulunmadığı görülürse çocuğun babasının o kişi olmadığı kesin biçimde anlaşılmış olmaktadır. Öte yandan antrobiyoloji ve kalıtım biyolojisi alanındaki gelişmeler sayesinde çocuğun babası katiyete yakın bir gerçeklikle tesbit edilebilmekte ve özellikle babalık davalarında bu kapsamdaki testlere de başvurulmaktadır (Oğuzman - Dural, s. 206-207; Akıntürk, s. 349, 377).

Kadının doğum yaptığı iddiasını ispat edebilmesi için aranan şartlar evliliğin devam ediyor olması, kadının ric‘î talâk, bâin talâk veya vefat iddeti içinde bulunması hallerine göre değişir. Bu durumlarda da kocanın yahut vârislerinin kadının hamile olduğuna dair beyanının bulunup bulunmaması veya doğumdan önce hamile olduğunun çevresinde açıkça farkedilmiş olup olmaması aranan şartları etkileyen bir husustur. Hanefî, Hanbelî ve Zeydiyye mezhepleri, hamileliğin ikrarı veya açıkça bilinmesi halleriyle ihtilâfın doğum olayı değil doğan çocukla ilgili olması halinde diğer mezheplere göre ispatı daha kolay bir prosedüre bağlamışlar, mezhep içi bazı farklılıklar bulunsa da duruma göre kadının beyanını, tek şahidin veya doğumu yaptıranın tanıklığını yeterli saymışlardır (Zekiyyüddin Şa‘bân, s. 561-565; Abdülkerim Zeydân, IX, 371-380).

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, “Nikâḥ”, 42; Buhârî, “Menâḳıb”, 1, 16, “Büyûʿ”, 3, 100; Müslim, “Raḍâʿ”, 36-37, “Cenâʾiz”, 29; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 111; Tirmizî, “Birr”, 49; Nesâî, “Ṭalâḳ”, 47; Serahsî, el-Mebsûṭ, VI, 44-53; XVI, 142-144; XVII, 161-170; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 331-332; VI, 255; VII, 228-232; İbn Şâs, ʿİḳdü’l-cevâhiri’s̱-s̱emîne (nşr. M. Ebü’l-Ecfân - Abdülhafîz Mansûr),

Beyrut 1415/1995, II, 253-255, 715-719; III, 92-93; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), V, 769-778; VI, 455-456; VII, 419-432, 477-488; IX, 160-161; a.mlf., el-Kâfî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cîze 1418/1997, IV, 594-596, 601-613; VI, 221-222, 293-299; MuHakkık el-Hillî, Şerâʾiʿu'l-İslâm fî mesâʾili'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm (nşr. Abdülhüseyin M. Ali), Beyrut 1403/1983, III, 94-95, 100-101, 156-159; İbnü'l-Murtazâ, el-Baḥrü'z-zeḫḫâr, San'a 1409/1988, III, 142-147; Zekeriyyâ el-Ensârî, Esne'l-meṭâlib (nşr. M. M. Tâmir), Beyrut 1422/2001, VII, 332-362; IX, 467-474; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, VII, 103-125; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), IV, 123-136; VI, 100-108; Ettafeyyiş, Şerḥu Kitâbi'n-Nîl ve şifâʾi'l-ʿalîl, Beyrut 1392/1972, VI, 273, 543; M. Ebû Zehre, el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye, Kahire 1377/1957, s. 386-402; Sâlih Hanefî, Ḳażâʾü'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye, Kahire, ts. (Dârü'l-kâtibi'l-Arabî), s. 277-297, 465-471; Bilmen, Kamus2, II, 395-424; VIII, 69-75; Abdülazîz Âmir, el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye fıḳhen ve ḳażâʾen: en-Neseb, er-Raḍâʿ, el-ḥiḍâne, nafaḳatü'l-ʿaḳārib, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 1-149; Enver Mahmûd Debbûr, İs̱bâtü'n-neseb bi-ṭarîḳı'l-ḳıyâfe fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1405/1985; Zekiyyüddin Şa'bân, el-Aḥkâmü'ş-şerʿiyye li'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye, Bingazi 1989, s. 553-597; Abdülkerîm Zeydân, el-Mufaṣṣal fî aḥkâmi'l-merʾe ve'l-beyti'l-müslim fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1413/1993, IX, 313-439; Ali M. Yûsuf Muhammedî, Aḥkâmü'n-neseb fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Devha 1414/1994; Kemal Oğuzman - Mustafa Dural, Aile Hukuku, İstanbul 1994, s. 193-375; Mahmûd M. Hasan, en-Neseb ve aḥkâmüh fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve'l-ḳānûni'l-Küveytî, Küveyt 1999; Turgut Akıntürk, Aile Hukuku, İstanbul 2006, s. 333-454; Brunschvig, "De la filiation maternelle en droit musulman", St.I, IX (1958), s. 49-59; E. Kohlberg, "The Position of the Walad al-zinā in Imāmī Shīʿism", BSOAS, XLVIII (1985), s. 237-266; U. Rubin, "Al-Walad li-l-firāsh on the Islamic Campaign Against 'zinā'", St.I, LXXVIII (1993), s. 5-26; Abdünnâsır Mûsâ Ebü'l-Basal, "el-İs̱bât bi'l-baṣmati'l-verâsiyye (el-cîniyye) mine'l-manẓûri'ş-şerʿî", Ebḥâs̱ü'l-Yermûk, XIX/4, Amman 2003, s. 1695-1717; "Neseb", Mv.F, XL, 231-256; Mehmet Şener, "Nesep", İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, III, 471-473.

İbrahim Kâfi Dönmez

NESEVÎ, Ali b. Ahmed

(علي بن أحمد النسوي)

Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed en-Nesevî (ö. 493/1100'den sonra)

Matematikçi ve astronomi âlimi.

Horasan'ın Nesâ şehrinden olup 472'de (1079) yazdığı Bâznâme adlı eserinin mukaddimesinde verdiği bilgiye göre 393 (1003) yılında doğmuştur. Bazı klasik ve çağdaş kaynaklarda matematikçi-astronom Kûşyâr b. Lebbân ve Ebû Ma'şer el-Belhî'nin öğrencisi olduğu kaydedilirse de Belhî'nin ölüm tarihi (272/886) dikkate alındığında ona öğrencilik yapmasının mümkün olmadığı anlaşılır. Nâsır-ı Hüsrev Sefernâme'sinde 437'de (1045) Simnân'da Nesevî ile göRüştüğünü ve derslerine girdiğini, onun geometri, matematik ve tıp okuttuğunu, zaman zaman, "İbn Sînâ'dan böyle duydum, böyle öğrendim" dediğini ve kendini onun öğrencisi saydığını söyler. Öte yandan Nesevî'nin et-Tecrîd adlı eserinin 551 (1156) veya 557 (1162) istinsah tarihli bir nüshasının sonundaki bizzat kendisinden alınan bilgilerden İbn Sînâ'nın onun evine geldiği ve el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ın bir kısmını orada yazdığı öğrenilmektedir. Büyük bir kütüphane ve ilim yuvası olan bu eve uğrayan ünlülerden biri de Bîrûnî idi; Nesevî onu kısa boylu ve "en sağlam bilgiye sahip âlim" (mutkın) diye nitelemektedir. Kendi verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre Nesevî, Büveyhî Hükümdarı Mecdüddevle devrinde (997-1029) Rey ve İsfahan'da bulundu. Rey'in 1029'da Gazneli Mahmud tarafından ele geçirilmesi üzerine Sultan Mahmud ve II. Mesud dönemlerinde uzun süre Gazne'de yaşadı. Gazneliler'in yıkılışından sonra İsfahan'da Selçuklu hükümdarlarının hizmetine girdi, özellikle Tuğrul Bey'in yakınında bulundu. Nesevî'nin, gerek Bâznâme'yi 472'de (1079) yazmasına gerek bu tarihten sonra ve Ali b. Zeyd el-Beyhakī'nin, 100 yıldan fazla yaşadığını belirtmesine bakarak en erken 493'te (1100) öldüğü söylenebilir.

Nesevî, matematik tarihinde hisâb-i Hindî'ye dayalı ondalık kavramını iyi bilen matematikçilerin başında gelir. Öncelikle hisâb-i zihnînin birim kesir

anlayışına hisâb-i Hindî tekniklerini uygular. Öte yandan hisâb-i sittînîyi Hint sayılarına göre kurar ve onu bu tabanla yapılan temel aritmetik işlemlerine tatbik eder. Onun derin bilgisi en güzel biçimde ondalık kesir kavramına ulaştığı şu formülde ortaya çıkmaktadır: $sn=Knk^2/k$ ve $n^{3/2}=(nk^2)^{3/2}/k^3$ (k, 10'un kuvvetleri olarak alınır; eğer k 10 veya 100 olarak alınırsa kök bir veya iki ondalık basamağa kadar daha doğru tesbit edilebilir). Ancak Nesevî'nin Kûşyâr gibi, hem pozitif tam hem rasyonel sayılardaki çıkarma işlemlerinde "ödünç alma" kavramını gerçek mânasıyla anlamada başarısız kaldığı görülür. Aynı şekilde bir sayının yaklaşık küpkökünün tesbitinde Kûşyâr'ı izleyerek o dönemde İslâm matematiğinde kullanılan formüle göre daha eski olan bir formülü tercih etmiştir. Küpkök hesabında da yine Kûşyâr gibi günümüzdeki Ruffini-Horner yöntemine benzer bir yöntem uygular.

Eserleri. A) Geometri. 1. et-Tecrîd fî uṣûli'l-hendese. Mukaddimede beşerî bilginin nihaî amacının ilâhî bilgiye ulaşmak olduğunu belirten müellif, Batlamyus'un el-Mecisṭî'sinde görüldüğü gibi matematiksel

yöntemin astronomide kullandığı geometrik ispat tarzının mutlaka bilinmesi gerektiğini, bu sebeple eserini hem Öklid'in Elementler'ine giriş mahiyetinde, hem de Batlamyus'un el-Mecisṭî'sini anlayabilmek için gereken asgari geometri bilgisini verebilecek şekilde hazırladığını belirtir. Kitap, esas itibariyle Öklid'in Elementler'inin düzlem geometriyle geometrik cebri ele alan I-VI. ve uzay geometri konusundaki XI. kitabının yeniden inşasından ibarettir. Ahmed Selîm Saîdân eserin kısmî neşrini yapmıştır (Hendesetü Öḳlîdis fî eydin ʿArabiyye, Amman 1991). 2. Şerḥu Kitâbi'l-Meʾḫûẕât li-Arşimîdis. Archimedes'in Sâbit b. Kurre tarafından el-Meʾḫûẕât adıyla Arapça'ya tercüme edilen eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3414; Ayasofya, nr. 2760). Kitabı daha sonra Nasîrüddîn-i Tûsî, Nesevî'nin şerhinden faydalanarak tahrir etmiş ve bu tahrir Latince'ye, Latince'sinden de Rusça'ya çevrilmiştir (Rosenfeld - İhsanoğlu, s. 141). 3. Kitâbü'l-İşbâʿ fî şerḥi'l-şekli'l-ḳaṭṭâʿ. Sâbit b. Kurre tarafından Arapça'ya çevrilen ve daha sonra Nasîrüddîn-i Tûsî tarafından tahrir edilen birleşik oranlar teoremiyle Menelaus'un küresel trigonometriyle ilgili teoremi üzerinedir (TSMK, Hazine, nr. 455/2). Nesevî önsözde başta Batlamyus olmak üzere Neyrîzî, Fârâbî, Sâbit b. Kurre, Hâzin ve İbn Sînâ'yı matematiğin öncüleri diye sayar. Wiedemann bu önsözü

Almanca'ya çevirmiş (Studien zur Astronomie der Araber, Erlangen 1926, s. 80-85), kitap üzerinde de H. Bürger - Karl Kohl çalışmıştır (Geschichte des Transversalensatze, Erlangen 1924, s. 53-55). 4. Kitâbü'l-Belâġ fî şerḥi Kitâbi Öḳlîdis. Adına Kitâbü't-Tecrîd fî şerḥi Kitâbi Öḳlîdis'in sonunda rastlanmaktadır. 5. Maḳāle fî ʿameli'd-dâʾire nisbetühâ ilâ dâʾire mefrûḍa ke-nisbeti mefrûda. Nasîrüddîn-i Tûsî, Meʾḫûẕât Arşimîdis adlı eserinde bundan söz etmektedir (Sezgin, V, 348).

B) Astronomi. 1. Zîcü'l-fâḫir. Beyhakī'nin Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm (s. 116) ve Cevâmiʿu aḥkâmi'n-nücûm'da adını verdiği eserin bir parçası, Nesevî'nin öğrencisi Hakîm Şah Merdân İbn Ebü'l-Hayr er-Râzî tarafından Ravżâtü'l-müneccimîn adlı kitabında Farsça'ya çevrilmiştir. 2. Kitâbü'l-Lâmiʿ fî ems̱ileti'z-Zîci'l-câmiʿ. Kûşyâr'ın ez-Zîcü'l-câmiʿi üzerine yapılmış bir çalışmadır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 970). 3. Risâle fî maʿrifeti't-taḳvîm ve'l-usṭurlâb (Columbia University, MS, Or., nr. 45/7). 4. Câmiʿu'l-ḳavânîn li-ʿilmi'l-heyʾe. İsfahan'da yazılıp Selçuklu Veziri Kündürî'ye sunulan eserin Nesevî'ye aidiyeti tartışmalıdır. Bazıları bunu Sâlâr'a, bazıları Ömer Hayyâm'a nisbet eder. Kitabın üçüncü bölümü Khayretdinova tarafından Rusça'ya tercüme edilmiş ve değerlendirilmiştir (Rosenfeld - İhsanoğlu, s. 617). 5. Kitâbü Murtażavî (İḫtiṣâru Kitâbi Ṣuveri'l-kevâkib). Bağdat'ta Şiî lideri Ebû Tâhir Mutahhar b. Ali Murtaza'ya sunulan eser, Ebü'l-Hasan Abdurrahman b. Ömer es-Sûfî'nin aynı adlı kitabının ihtisarı olup adına Şah Merdân İbn Ebü'l-Hayr er-Râzî'nin Ravżâtü'l-müneccimîn'inde rastlanmaktadır.

C) Matematik. 1. el-Muḳniʿ fi'l-ḥisâbi'l-Hindî. V. (XI.) yüzyılda Doğu İslâm dünyasında kullanılan hisâb-i Hindî'nin seviyesini en iyi temsil eden eser mukaddimede verilen bilgilere göre Büveyhî Hükümdarı Mecdüddevle'nin muhasebe divanı için Farsça kaleme alınmış, Şerefülmülk'ün veziri Celâlüddevle'nin isteği üzerine yeniden Arapça olarak yazılmıştır; zamanımıza ulaşan nüsha Arapça'sıdır. Nesevî mukaddimede hem kitabı yazmasının gerekçelerini anlatır hem de kendinden önceki Ya'kūb b. İshak el-Kindî, Ebü'l-Kāsım Ali b. Ahmed Müctebâ el-Antâkî, Ali b. Ebü'n-Nasr, Ebü'n-Nasr Gülvazî, Ebû Hanîfe ed-Dîneverî ve Kûşyâr gibi matematikçilerin eserlerinin eleştirel bir değerlendirmesini yapar. Dört bölümden oluşan eserin birinci bölümü pozitif tam sayılar, ikinci bölümü pozitif rasyonel sayılar, üçüncü bölümü

pozitif tam ve rasyonel sayılardan oluşan sayılar, dördüncü bölümü altmış tabanlı sayılar üzerinedir. Nesevî her ne kadar Kûşyâr'ın kitabını eleştirmişse de çalışması onunkine benzer, ayrıca yaptığı eleştirilerin de doğru olmadığı görülür. Tıpkıbasımını Kurbânî'nın yaptığı kitabı M. Medovoy Rusça'ya tercüme etmiş, 1863'te Franz Woepcke Leiden Universiteitsbibliothek'teki nüshasını (MS, nr. 1021) esas alarak mukaddimesini ve içindekileri Fransızca'ya çevirmiş, kısmî Almanca çevirisini Suter ve Luckey gerçekleştirmiş (Sezgin, V, 347), ayrıca Woepcke, Suter, Luckey, Saîdân, Kurbânî eser Hakkında çalışmalar yapmıştır (Ebü'l-Kāsım Kurbânî, Nesevî-nâmeh, s. 48). 2. Risâle fî istiḫrâci'ḍ-ḍamîr. Beyhakī'nin Cevâmiʿu aḥkâmi'n-nücûm'unda zikredilir (Sezgin, VII, 182).

D) Diğer eserleri. 1. Kitâbü't-Tesviye. Yakın zamanlarda ele geçmiş olup nazarî tıp konusunda ve Câlînûs (Galen) çizgisinde hacimli bir çalışmadır (Rabat Üniversitesi Ktp., nr. 428). Eserde mizaç, hılt nazariyesi, organlar, unsurlar ve güçler gibi eski tıbbın üzerine kurulduğu temel kavramlar incelenir; daha sonra ilâç, kan, nabız, idrar gibi konular ele alınır. Kitap el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb ile ciddi benzerlikler göstermekle birlikte yer yer farklılıklar da arzeder; tertip ve tanzim bakımından ise el-Ḳānûn öncesinde kaleme alınanlara göre ileri bir seviyededir. Eserin bir kısmı ayrıca Maḳāle fî eyyâmi'l-buhrân mine'n-Neseviyye adıyla günümüze ulaşmıştır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3622/2). 2. Bâznâme. Tahran Kitâbhâne-i Millî'de bir mecmua içerisinde (nr. 492/18) yer almaktadır. Eserin mukaddimesinde Nesevî altmış yıl bu işle uğraştığını, avcılık kitaplarını okuduğunu, hizmetinde bulunduğu sultanların saray kütüphanelerinden ve uygulamalarından faydalandığını söyler. Değişik milletlerin kuşçuluk tekniklerinin incelendiği kitabı özellikle Parsî, Pehlevî, Sâsânî, Sâmânî, Soğdî, Rûmî, Hindî, Türkî ve Arabî kitaplardaki bilgilerden derlediğini belirtir. Eser çeşitli milletlerin bu konudaki birikimlerini vermesi bakımından önemlidir (nşr. Ali Garavî, Tahran 1354 hş.). 3. Risâle fi'l-medḫal ilâ ʿilmi'l-manṭıḳ. 4. Silâḥnâme-i ʿAlâʾî. Nesevî, Bâznâme'de verdiği bilgiye göre bu eseri Kâkûyîler hânedanının kurucusu Ebû Ca'fer Alâüddevle Muhammed b. Rüstem'in isteği üzerine onun kütüphanesinden faydalanarak telif etmiştir. Müellif çalışmasında silâh yaralarını iyileştiren bir ilâç keşfettiğini söyler ve bu ilâcın hazırlanışını anlatır (Gulâm Hüseyin

Sıddîkī, VI/1 [1337 hş./1958], s. 21).

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm (nşr. M. Kürd Ali), Dımaşk 1946, s. 116-117; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 970; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329, II, 268-272; Suter, Die Mathematiker, s. 96-97; a.mlf., "Über das Rechenbuch des Ali ben Ahmed el-Nasawī", Bibliotheca Mathematica, VII, Leipzig 1906-1907, s. 113-119; Brockelmann, GAL, I, 674; Suppl., I, 384, 390; Sezgin, GAS, III, 311; V, 345-348, 404; VI, 245-246; VII, 182, 410-411; Ebü'l-Kāsım Kurbânî, Nesevî-nâmeh: Taḥḳīḳ der Âs̱âr-i Riyâżî-i ʿAlî İbn Aḥmed Nesevî, Tahran 1351 hş.; a.mlf., Zindegînâme-i Riyâżîdânân-ı Devre-i İslâmî, Tahran 1365 hş., s. 477-484; A. S. Saidan, "al-Nasawī, Abu'l-Ḥasan ʿAlī Ibn Aḥmad", DSB, IX, 314-316; B. A. Rosenfeld - Ekmeleddin İhsanoğlu, Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7th.-19th.c), Istanbul 2003, s. 140-141, 617; Martin Levey - Safvet Suryal, "Üsüsü'ṭ-ṭıb fi'l-ḳarni'l-ḥâdî ʿaşer", el-Meşriḳ, LXIII/2, Beyrut 1969, s. 141-156; Martin Levey, "Theory of Medicine in the 11th. Century in the Book of Adjusment of al-Nasawī", Studies in Islam, VII/4, New Delhi 1970, s. 189-204; Gulâm Hüseyin Sıddîkī, "Ḥakîm Nesevî", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât, VI/1, Tahran 1337 hş./1958, s. 12-28.

İhsan Fazlıoğlu

NESEVÎ, Hasan b. Süfyân

(bk. HASAN b. SÜFYÂN).

NESEVÎ, Muhammed b. Ahmed

(محمّد بن أحمد النسوي)

Şihâbüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Hurendizî ez-Zeyderî en-Nesevî (ö. 647/1249-50)

Sîretü's-Sulṭân Celâliddîn Mengübertî adlı eseriyle tanınan tarihçi ve münşî.

Horasan'ın Nesâ şehrinde Zeyder kasabası yakınlarındaki Hurendiz Kalesi'nde doğdu. Hayatı Hakkındaki bilgiler büyük ölçüde Sîretü's-Sulṭân Celâliddîn Mengübertî adlı eserine dayanmaktadır. Muhtemelen ilk İslâm fetihleri sırasında Horasan'a gelip bölgenin önemli kalelerinden biri olan Hurendiz'e yerleşen bir aileye mensuptur. Gençlik yıllarında Hârizmşahlar'ın nüfuzlu emîrlerinden İnanç Han'ın henüz idareyi ele almadığı dönemde onun yanında bulundu. Moğollar Horasan'da ilk olarak Nesâ'yı işgal edince istilâcılara 10.000 arşın kumaş vermek suretiyle Hurendiz Kalesi'ni yağma ve tahribattan kurtardı. Bu sırada kalede bulunan Hârizmşahlar'ın önemli devlet adamlarından Nizâmeddin es-Sem'ânî'nin zarar görmeden Hârizm'e ulaşmasına yardımcı oldu. Bu yardıma karşılık Nizâmeddin, Hârizmşah Alâeddin Muhammed'in oğlu Uzlakşah'a başvurarak Nesevî'ye Nesâ'da büyük bir arazinin iktâ edilmesini sağladı. Nesevî bir süre Nesâ hâkimi İhtiyârüddin Zengî b. Muhammed b. Ömer'in hizmetinde bulundu. Onun ölümünün ardından Nesâ hâkimi olan amcazadesi Nusretüddin Hamza'nın nâibi oldu. Moğollar'la yapılan bazı savaşlara katıldıktan sonra Hurendiz'e döndü.

Hârizmşah Alâeddin Muhammed'in ölümünün ardından oğulları arasında cereyan eden mücadelede Nusretüddin Hamza, Celâleddin Hârizmşah'ın yanında yer aldı ve sultanın büyük oğlu Gıyâseddin adına hutbe okutmamakta direndi. Bunun üzerine Gıyâseddin, İnanç Han'ın oğlu Doluk (Toluk) kumandasındaki bir orduyu Nesâ'ya sevketti. Nusretüddin Hamza, nâibi Nesevî'yi Gıyâseddin'in huzuruna göndererek şehrin muhasara ve tahrip edilmesini önlemek istedi. Nesevî, Nusretüddin'in verdiği 1000 dinarı Gıyâseddin'in veziri Şerefülmülk'e ulaştırıp Doluk'a kuşatmayı

kaldırması hususunda emir verilmesini sağladı. Ancak emir Doluk'a ulaşmadan şehir ele geçirildi ve Nusretüddin öldürüldü. Bu sırada Nesevî'nin şehirdeki maiyeti de katledildi ve serveti yağmalandı.

Nesevî, bu olaylar karşısında Nesâ'ya dönmekten vazgeçip o sırada Meraga'da bulunan Celâleddin Hârizmşah'ın yanına gitti. Kâtibü'l-inşâ (münşî) tayin edildiği 622 (1225) yılından itibaren Celâleddin Hârizmşah'ın bütün savaşlarına ve seferlerine katıldı, daha sonra vezir unvanıyla Nesâ'ya vali tayin edildi. 627'de (1230) Ahlat'ın fethi üzerine Fetiḥnâme adlı eserini kaleme aldı (Cüveynî, II, 145-147). Ardından çeşitli hükümdarlara ve bu arada Alamut hâkimi Alâeddin Muhammed'e elçi olarak gönderildi. Celâleddin'in bu hükümdar tarafından metbû tanınarak adına hutbe okutulması ve yıllık harçların tahsil edilmesi hususundaki görevini başarıyla yerine getirip Kazvin'e döndü. Kazvin'e vardığında Moğollar'ın Celâleddin Hârizmşah'ı takip için İsferâyin'e geldiklerini öğrendi. Burada bir süre bekledikten sonra Tebriz'deki Celâleddin Hârizmşah'ın huzuruna gitti. Burada bulundukları sırada Moğol ordularının Zencan'a yaklaşması üzerine Celâleddin Hârizmşah ile birlikte Mugan'a kaçtı. Ardından Moğollar'a karşı Celâleddin Hârizmşah'a destek sağlama göreviyle Gence'ye ve Eyyûbîler'in Meyyâfârikīn hükümdarı el-Melikü'l-Muzaffer Şehâbeddin Gāzî'ye elçi olarak gönderildi, ancak bir sonuç elde edemedi.

Meyyâfârikīn'de iken Moğollar'ın Celâleddin Hârizmşah'ın peşinde olduklarını haber alan Nesevî hemen sultanın ordugâhına hareket etti. Bir süre sultanla birlikte Cebelicûr'da kaldı. Durumun ciddileşmesi üzerine Diyarbekir tarafına gitmek için sultanın maiyetinde yola çıktı. Celâleddin'in Moğol kuvvetleriyle yaptığı son savaşta mağlûp olmasının ardından Âmid'e kaçtı (628/1231). Burada hüküm süren Artuklu Beyi Melik Mesud tarafından birkaç ay hapsedildi. Serbest bırakılınca Mardin ve Erbil üzerinden Urmiye'ye gitti. Tekrar Horasan'a dönmek istediyse de buna imkân bulamadı. Ardından Meyyâfârikīn'e gidip el-Melikü'l-Muzaffer Şehâbeddin Gāzî'nin hizmetine girdi. Celâleddin Hârizmşah'ın öldürüldüğünü Meyyâfârikīn'de iken öğrendi. Meyyâfârikīn'de kaldığı yaklaşık dört yıl içinde Nefṯetü'l-maṣdûr adlı eserini tamamladı (632/1234-35). Daha sonra Kuzey Suriye'ye geçerek Hârizmli Emîr Berke (Bereket) Han'ın yanına gitti ve onun veziri oldu. İbn Bîbî, Nesevî'nin bu dönemde Harran hâkimi olduğunu kaydeder (el-Evâmirü'l-Alâiyye, II, 42-43). Berke

Han'ın ölümü üzerine Halep'e giden Nesevî, Eyyübî Hükümdarı el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf'un hizmetine girdi (644/1246). Bu sırada Moğollar'a elçi olarak gönderildi. Hayatının son yıllarını Halep'te geçirdi ve orada vefat etti.

Eserleri. 1. Nefs̱etü'l-maṣdûr. Nesevî, Hârizmşahlar'ın yıkılışı ve Moğol istilâsı Hakkındaki eserinin büyük bir bölümünü bizzat müşahede ettiği olaylara, devrin resmî belgelerine ve görgü tanıklarının ifadelerine dayanarak kaleme almıştır. Moğollar, Hârizmşahlar ve VII. (XIII.) yüzyıl Horasan tarihi açısından önemli bir kaynak olan eser birkaç defa yayımlanmıştır (Tahran 1307-1308, 1341, 1343, 1381). Bazı tarihçiler, Nefs̱etü'l-maṣdûr'un Nûreddin Münşî adlı başka bir müellife ait olduğunu iddia etmişse de son zamanlarda yapılan araştırmalar eserin Nesevî'ye ait olduğunu kanıtlamıştır. 2. Sîretü's-Sulṭân Celâliddîn Mengübertî (Mingburnî). Nesevî, Celâleddin Hârizmşah'ın vefatından yaklaşık on yıl sonra 639'da (1241) tamamladığı eserinde Moğol istilâsından, yağma ve tahribatlarından, Hârizmşah Alâeddin Muhammed'in Moğollar'la yaptığı savaşlardan, uğradığı yenilgilerden, Âbeskûn'a kaçışından, annesi Terken Hatun'un ve oğullarının âkıbetinden bahsettikten sonra yakından tanıdığı Celâleddin Hârizmşah Hakkında ayrıntılı bilgi verir. Kitap, Horasan'daki Moğol istilâsını bizzat yaşamış bir müellifin kaleminden çıkmış olması sebebiyle Moğollar ve Orta Asya tarihi açısından önemli bir kaynaktır. Sultanın bütün seferlerinde yanında bulunan ve Dîvân-ı İnşâ'da görev yapan Nesevî'nin verdiği bilgiler Hârizmşahlar devri için tarihî belge niteliği taşır. İbnü'l-Esîr'in, Moğol istilâsına mâruz kalan bölgeden uzakta yaşadığı için el-Kâmil fi't-târîḫ'inde Hârizmşah Alâeddin Muhammed ile Celâleddin Hârizmşah Hakkında verdiği bilgileri yetersiz bulması Nesevî'yi böyle bir eser yazmaya sevketmiştir. Bununla beraber bazı olayları kaleme alırken el-Kâmil'i kaynak olarak kullandığı, hatta bazı paragrafları iktibas ettiği görülmektedir. Nesevî eserde siyasî hadiselerin yanında sultanın özel hayatı ve hanımlarıyla ilgili bilgi de verir. Sarayda görev yapması ve Dîvân-ı İnşâ'dan çıkan resmî evrakı tanıması sebebiyle devletin iç işleri ve yabancı devletlerle münasebetleri Hakkında önemli mâlûmat nakleder. Alamut Kalesi'ne elçi olarak gönderildiğinden eserinde İsmâilîler'den de (Bâtınîler) bahseder. Ayrıca başta Nesâ olmak üzere Horasan'ın diğer şehirleriyle bölgenin o dönemdeki durumuna dair ayrıntılı bilgiler verir. Yaşadığı

korkunç felâketlere rağmen olayları objektif biçimde anlatan ve güvenilir bir müellif kabul edilen

Nesevî, eserini yazarken Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî'nin Târîẖu'l-Yemînî'sini örnek almış ve muhtemelen yaşadığı felâketler sebebiyle olayları karışık anlatmıştır. Sîretü's-Sulṭân Celâliddîn Mengübertî, İslâm dünyasından önce Batı'da büyük ilgi görmüş ve ilk defa Fransız şarkiyatçısı Houdas tarafından Arapça metni (Paris 1891) ve ardından Fransızca tercümesi (Paris 1895) neşredilmiştir. Arapça metni M. Hâfız Ahmed Hamdî de yayımlamıştır (Kahire 1953). Kitabın VII. (XIII.) yüzyıla ait anonim Farsça tercümesini Müctebâ Mînovî mukaddime, notlar ve açıklamalarla birlikte neşretmiş (Tahran 1334 hş.), bu tercümenin çeşitli baskıları yapılmıştır (Tahran 1344 hş., 1365 hş., 1366 hş., 1381 hş.). Eser ayrıca Muhammed Ali Nâsıh b. Muhammed Sâdık tarafından Farsça'ya tercüme edilmiştir (Tahran 1334 hş.). Necip Âsım (Yazıksız), kitabı Fransızca tercümesinden Celâlüttin Harezemşah adıyla Türkçe'ye çevirmiş (İstanbul 1934), bu çeviri eksik ve hatalı olduğu için eleştirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, Sîret-i Celâleddîn-i Mingburnî (trc. Anonim, nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1344 hş./1965, neşredenin girişi, s. e-kc; Ebû Şâme, eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 101; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, II, 42-43; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), II, 145-147; İbnü'l-Fuvatî, Mecmaʿu'l-âdâb fî muʿcemi'l-elḳāb (nşr. Muhammed el-Kâzım), Tahran 1416, II, 292, 434; Nâsırüddin Münşî-i Kirmânî, Nesâʾimü'l-esḥâr (nşr. Celâleddin Hüseynî Urmevî), Tahran, ts., s. 8; Ebü'l-Fidâ, Târîẖ, III, 129, 154; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 307; Browne, LHP, II, 449, 473-474; Brockelmann, GAL, I, 389; Suppl., I, 552; a.mlf., "Nesevî", İA, IX, 200-201; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, s. 12-13; C. Zeydân, Âdâb, III, 69; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriẖîn fî ʿahdi'l-Moġūl ve't-Türkmân, Bağdad 1376/1957, I, 61-63; Zeki Velidi Togan, Tarihte Usûl, İstanbul 1969, s. 191; Hânbâbâ, Fihrist, I, 1295; V,

5260-5261; Müctebâ Mînovî, Naḳd-i Ḥâl, Tahran 1393, s. 294-332; Aydın Taneri, Celâlü’d-dîn Hârizmşâh ve Zamanı, Ankara 1977, s. 5; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ʿArabî ve’l-müʾerriḫûn, Beyrut 1980, II, 407-408; Maḳālât-ı ʿAllâme Ḳazvînî (nşr. Abdülkerîm Cerbezedâr), Tahran 1366, V, 1165-1223, 1225-1230; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 41; Ilias Fernini, A Bibliography of Scholars in Medieval Islam: 150-1000 A.H. (750-1600 A.D.), Abu Dhabi 1998, s. 316-317; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 160-161; P. Jackson, “al-Nasawī”, EI[2] (İng.), VII, 973-974.

Abdülkerim Özaydın

NESH

(bk. NESİH).

NESÎ

(النسيئ)

Câhiliye döneminde kamerî takvimin şemsî takvime uyarlanması suretiyle takvime yapılan müdahale anlamında bir terim.

Sözlükte "geciktirmek; çoğaltmak, arttırmak, ilâve etmek" mânasındaki nes' kökünden türeyen nesî' kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de, ayların sayısının on iki olduğu ve bunlardan dördünün haram sayıldığı belirtildikten sonra haram ayların helâl sayılmasıyla ilgili olarak bir yerde geçmekte olup (et-Tevbe 9/36-37) anlamı konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bazı âlimler nesîin "bir ayın haramlığının başka bir aya ertelenmesi" mânasına geldiğini, bazıları ise haramlığı ertelenen veya aynı maksatla araya ilâve edilen ayın adı olduğunu söylemiştir. Kelime genel olarak haram aylarda savaşa izin verebilmek ve hac mevsimini sabitlemek için "kamerî takvimi şemsî takvime dönüştürüp ikisini eşitlemek" ve "bu işlem sırasında eklenen ay veya gün sayısı" anlamlarında kullanılmıştır.

Araplar Hz. İbrâhim'den sonra uzun müddet kamerî takvim kullanmışlar, umre için receb, hac için zilhicce ayını esas almışlar, ayrıca umrenin yapıldığı receb ayı ile haccın yapıldığı zilhicce ve onun bir öncesiyle (zilkade) bir sonrasını (muharrem) haram aylar olarak kabul etmişlerdir. İslâm kaynaklarında, Araplar'ın zamanla haram ayların yerlerini değiştirmek veya haccın sabit bir mevsimde yapılmasını sağlamak amacıyla nesîe başvurdukları belirtilmektedir. Câhiliye devrinde Araplar yaygın olan yağmacılık ve kan davaları yüzünden sık sık savaşmak zorunda kalıyorlardı. Arka arkaya gelen üç haram ayda savaşmanın yasak olması onların hayatını zorlaştırıyor, bu sebeple haccın sonunda savaş yapmak isteyen kabileler muharrem ayının haramlığının ertelenmesini istiyorlardı. Diğer bir sebep de kamerî takvime göre hac zamanının yılın bütün mevsimlerini dolaşmasıydı. Bu husus panayırlardaki ticarî hayatı olumsuz yönde etkiliyor ve ticaretten beklenen kâr elde edilemiyordu, ayrıca yaz aylarında seyahat daha zor oluyordu. Araplar'ın bu sakıncaları ortadan kaldırarak ticarî faaliyetlerini rahatça yapmak, yarımadanın iklim şartlarına

uygun tarım ürünlerini panayırlarda pazarlamak ve kendileri için uygun mevsimde seyahat etmek amacıyla hac mevsimini sabitlemek için kamerî takvimi şemsî takvime uyarlayıp nesî uygulamasına başvurdukları görülmektedir.

Aslında nesî Mezopotamya, Eski Çin, Moğol, Tibet gibi ay takvimini esas alan kadim kültürlerde ve Mûsevîler'de yaygın bir uygulamadır; ay ve güneş yılından doğan farklılıkların giderilmesi amacıyla kamerî yıla bir ay ilâve edilmesi suretiyle gerçekleştiriliyordu. Ayı esas alan takvimde bir yıl 354, güneşi esas alan takvimde 365 gün olup arada on bir günlük fark bulunmaktadır. Bunun için nesîe başvurularak takvim ay-güneş takvimi haline dönüştürülüyordu. Câhiliye Arapları'nın nesî uygulamasını kimden öğrendikleri, ne zaman ve nasıl uygulamaya başladıkları hususunda farklı bilgiler mevcuttur. Bîrûnî, Araplar'ın nesîi İslâmiyet'ten iki asır kadar önce komşuları olan yahudilerden öğrendiklerini ve ilk nesî yapanın (nâsi') Huzeyfe b. Abd olduğunu belirtir (el-Âs̱ârü'l-bâḳıye, s. 12, 64). Ezrakī'nin verdiği bilgiye göre nesî yapma görevi, Mudar ve Rebîa kabilelerinden önce o sırada Kuzey ve Orta Arabistan'da hüküm süren Yemenli Kinde kabilesinin elindeyken sonraları Kinde'nin reisi Muâviye b. Sevr'in kızıyla evlenen Kinâne kabilesinin reisi Mâlik b. Kinâne'nin eline geçmiş, Mekke'de ilk defa nesîi o uygulamış, bu görev İslâmiyet'in zuhuruna kadar bu kabilenin elinde kalmıştır. Mâlik'in oğlu Hâris'e bu görevinden dolayı "nâsi"in yanı sıra "kalemmes" (yüce efendi, hayır getiren kişi, âlim, engin deniz) unvanı verilmiştir. Ezrakī ayrıca İslâmiyet'in zuhuru sırasında, aynı zamanda hac mevsimini tayin etmek gibi önemli bir görev olan nesî işini yine bu kabileden Ebû Sümâme Cünâde b. Avf'ın idare ettiğini belirtir (Aḫbâru Mekke, I, 182-183). Ezrakī'nin rivayetini değerlendiren Muhammed Hamîdullah, Câhiliye Arapları'nın nesî yapmaya İslâmiyet'in zuhurundan 450 yıl kadar önce başlamış olmaları gerektiğini ileri sürerek Bîrûnî'nin verdiği tarihi kabul etmez (İslâm Peygamberi, II, 1172). Ayrıca nesî vazifesini yürütenlere hem nâsi' hem kalemmes denilmesine dikkat çekerek değişik devirlerde birbirinden farklı iki ilâve ay metodunun kullanılmış olabileceği ihtimali üzerinde durur (a.g.e., II, 790).

Rivayete göre kalemmes haccın üçüncü gününde Mina'dan dönüldükten sonra Hacerülesved'in yanında, "Ey insanlar, ben burada bir kusur işlemiyorum ve ayıplanacak bir iş yapmıyorum, verdiğim hükme hiç kimse

itiraz edemez …” diye başladığı hutbesinde o yıl nesî uygulanıp uygulanmayacağını söyler; nesî yaptıysa,

“Ben saferi haram kıldım ve muharremi erteledim” der; orada bulunanlar da gelecek yılın panayırlarının ve haccın tarihini buna göre ayarlardı (İbn Habîb, s. 157; Taberî, X, 91-92; Bîrûnî, s. 62; Makrîzî, XIV, 317). Böylece zilhiccenin ardından gelen muharrem ayının yeri değiştirilmek suretiyle haramlığı ortadan kalkmış kabul edilir, zilhicceden sonra haram ay kabul edilmeyen bir ay araya girerdi. Nesî uygulaması sonucunda yılın ilk ayı olarak ilâve edilen bu aya bazı rivayetlerde “saferülevvel” denildiği, bazılarında ise nesî isminin verildiği görülmektedir. Nesî yapıldıkça daha sonraki rebîülevvel ayına erteleniyor, böylece yılın bütün aylarını dolaşıp sıra tekrar muharreme gelinceye kadar devam ederek bir devir tamamlanıyordu (Ebû Ali el-Merzûkī, I, 89; Makrîzî, XIV, 315-316). Nesî işlemi sonucunda kamerî ayların sayısı on üçe çıkarılmaktaydı.

Kaynaklarda Câhiliye devrinde kaç yılda bir ve hangi yıllarda nesî uygulandığı Hakkında kesin bilgi yer almamaktadır. Bazıları her yıl, başta müfessirler olmak üzere bir kısım âlimler iki yılda bir, Bîrûnî gibi astronomi bilenler üç yılda bir veya düzensiz aralıklarla nesî yapıldığını ileri sürmektedir. Muhammed Hamîdullah, Hz. Peygamber’in, doğumundan nesîin yasaklandığı Vedâ haccına kadarki hayatını Mekke’de nesî uygulamasının devam ettiği, ay-güneş takviminin yürürlükte bulunduğu dönemde geçirmiş olduğuna, buna karşılık İslâm kaynaklarında siyere ait pek çok tarihin kamerî takvime göre verildiğine dikkat çekmiş, siyer olaylarının doğru bir şekilde tarihlendirilmesi için bu takvimin milâdî karşılığının ortaya çıkarılmasına çalışmış, yeni bir milâdî tarihe çevirme kılavuzu teklif etmiş ve nesîe dair bütün rivayetleri değerlendirip kalemmesin üç yılda bir nesî yaptığı sonucuna varmıştır (İslâm Peygamberi, II, 780-792, 1171-1191). Nesîin sadece muharremle safer aylarının yerlerinin değiştirilmesinden ibaret bir gelenek olduğunu ve başka bir ayda nesî yapılmadığını ileri süren âlimler de vardır (Muhammed el-Casnazânî v.dğr., VI [2000], s. 143-172).

Hicret ettiği yılda icra edilen nesîin şâban ayına rastladığını ve bu ayın muharrem, ramazanın da safer olarak isimlendirildiğini, hicretin 9. (631) yılındaki haccın zilkade ayında olduğunu (Makrîzî, XIV, 316) bilen Hz.

Peygamber nesîi yasaklamak için Vedâ haccına kadar beklemiş (Bîrûnî, s. 62-63), ayların sayısının on iki olduğunu bildiren ve nesîi yasaklayan âyetler (et-Tevbe 9/36-37) hicretin 9. ve daha kuvvetli bir ihtimale göre 10. (632) yılında nâzil olmuştur. Bîrûnî, Resûlullah’ın nesîi ilga etmek için Vedâ haccını yaptığı 10. yılı beklemesinin sebebinin bu yılda ayların gerçek yerlerine denk gelmesi olduğunu söyler; böylece Hz. Peygamber’in bu yıla kadar hac yapmamasını ayların gerçek yerlerinde olmamasına bağlar. Ayların sayısının on iki ve nesîin yasak olduğunu bildiren âyetleri Vedâ haccı hutbesinde tekrarlayan Resûlullah, “Zaman Allah’ın yerleri ve gökleri yarattığı gündeki şekline döndü” diyerek bu âdeti yürürlükten kaldırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “nsʾe” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “nsʾe” md.; İbn İshak, es-Sîre, s. 79; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 43-44; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 156-157; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 182 vd.; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), X, 88-93; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb, II, 188 vd.; a.mlf., et-Tenbîh ve’l-işrâf, Beyrut 1388/1968, s. 184-194; Ebû Ali el-Merzûkī, el-Ezmine ve’l-emkine, Kahire, ts. (Dârü’l-kitâbi’l-İslâmî), I, 85-90; Bîrûnî, el-Âs̱ârü’l-bâḳıye ʿani’l-ḳurûni’l-ḫâliye (nşr. E. Sachau), Leipzig 1878, s. 12, 56-64, 332; Süheylî, er-Ravżü’l-ünüf, I, 242-253; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Muḫtaṣaru Tefsîri İbn Kes̱îr (nşr. M. Ali es-Sâbûnî), Beyrut 1402/1981, II, 140-143; Makrîzî, İmtâʿu’l-esmâʿ (nşr. M. Abdülhamîd en-Nümeysî), Beyrut 1420/1999, XIV, 315-322; İbn Fâtıma (Mûsâ Cârullah), Niẓâmü’n-nesîʾ ʿinde’l-ʿArab ḳable’l-İslâm, Kahire 1354/1935; Elmalılı, Hak Dini, III, 2521-2541; Mehmet Apaydın, Resûlullah’ın Günlüğü, İstanbul 1995, s. 29-33; Kasım Şulul, İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi, İstanbul 2003, s. 73-79; Muhammed Hamîdullah, İslâm Peygamberi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1424/2003, II, 780-792, 1171-1191; a.mlf., “Hicrî Takvim ve Tarihî Arkaplanı” (trc. Kasım Şulul), UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, IX/9 (2000), s. 671-685; Kevser Başar, Câhiliye Dönemi Arap Takviminde Nesî (yüksek lisans tezi, 2006), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; F. A. Shamsi, “The Meaning of Nasīʾ: An Interpretation of Verse 9:37”, IS, XXVI/2 (1987), s. 143-164; Fazlur Rehman Shaikh, “The

Veracity of the Arab Pagan Calender”, IC, LXXI/1 (1997), s. 41-69; Muhammed el-Casnazânî v.dğr., “Hz. Peygamber Devri Kronolojisinin Miladi Karşılığı ile İlgili Bir Araştırma” (trc. Kasım Şulul), Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, VI, Şanlıurfa 2000, s. 143-172; A. Necati Akgür, “Nesî’li Takvim”, TDA, sy. 142 (2003), s. 43-87; A. Moberg, “Nesî”, İA, IX, 201-202; a.mlf., “Nasīʾ”, EI^2 (Fr.), VII, 977-978.

Mustafa Fayda

NESÎB

(نسيب)

Kasidenin, şairin esas maksada geçmeden önce sevgi ve sevgiliyi tasvir ettiği, teşbîb de denilen ilk bölümü

(bk. KASİDE).

NESÎBE bint HÂRİS

(bk. ÜMMÜ ATIYYE).

NESÎBE bint KÂ‘B

(bk. ÜMMÜ UMÂRE).

NESİH

(النسخ)

Şer‘î bir hükmün daha sonra gelen şer‘î bir delille kaldırılması.

Sözlükte “ortadan kaldırmak; nakletmek, beyan etmek” mânalarına gelen nesh kelimesi terim olarak şer‘î bir hükmün daha sonra gelen şer‘î bir delille kaldırılmasını ifade eder. Neshin söz konusu olduğu durumlarda önceki hüküm mensûh, onu yürürlükten kaldıran yeni hüküm veya delil nâsih diye anılır. Özellikle fıkıh usulü literatüründe gerçek anlamda neshedenin Allah olduğuna dikkat çekilerek delil veya hüküm için nâsih kelimesinin kullanımının mecazi olduğu belirtilir. Öte yandan muhkemi “neshedilmemiş” anlamında yorumlayanlar tarafından nâsih de dahil olmak üzere hükmü neshedilmeyen âyetler muhkem diye nitelendirilir. Hz. Peygamber’in vefatından sonra gerçekleşmemesi, nâsih ve mensuhun şer‘î (Kur’an ve Sünnet’te bulunan) amelî hükümler olması, mensuh hükmün bir süre yürürlükte kalmış bulunması, iki hüküm arasında her biriyle ayrı ayrı amel etmeye imkân vermeyecek derecede uzlaşmazlık tesbit edilmesi, nâsih hükmün delilinin mensuhunki ile aynı güçte veya ondan daha güçlü olması neshin genel şartları arasında yer alır.

Kur’an davetinin kıyamete kadar bütün insanlara yönelik olduğu ilk inen âyetlerden itibaren vurgulanmış (meselâ bk. el-A‘râf 7/158; el-Enbiyâ 21/107; el-Furkan 25/1; Sebe’ 34/28; et-Tekvîr 81/27), Hz. Muhammed’in peygamberlerin sonuncusu (el-Ahzâb 33/40) ve Allah katında hak dinin İslâm olduğu (Âl-i İmrân 3/19), İslâm’dan başka bir din arayan kimseden bunun kabul edilmeyeceği (Âl-i İmrân 3/85) ifade edilmiştir. İslâm âlimleri de İslâm’ın daha önceki şeriatları tamamen veya kısmen yürürlükten kaldırdığında hemfikirdir. Peygamberler vasıtasıyla insanlara ulaştırılan dinler inanç, ahlâk ve ibadetin esaslarında müşterek olup farklılık amelî hükümlerin bir kısmında gerçekleşmiştir. Yahudi fırkaları içinde, Allah’ın ilminde değişiklik

meydana gelebileceği (bedâ) anlayışına götüreceği gibi gerekçelerle neshi inkâr edenler çıkmış, son zamanlarda hıristiyanlar da bu yönde görüş belirtmeye başlamıştır. Ancak insanlığın tarihî gelişimi dikkate alındığında ilâhî hükümlerin amelî boyutunda insanların içinde bulunduğu şartlar gözetilerek bazı değişikliklerin yapılması tabiidir; bunu Allah'ın ilminde değişiklik olduğu anlamında kabul etmek yanlıştır. Hz. Âdem'in kız ve erkek çocukları birbirleriyle evlenirken bunun Tevrat'ta haram kılınması (Levililer, 18/9, 20/17; Tesniye, 27/22), Hz. Nûh'un kavmine kanlı et dışında her canlının helâl kılındığı ifade edilmişken (Tekvîn, 9/2-4) Hz. Mûsâ'nın şeriatında bazı hayvan türlerinin haram sayılması (Levililer, 11; Tesniye, 14/3-8; krş. el-En'âm 6/146), Yahudilik'te kişinin karısını boşaması mubah iken (Tesniye, 24/1-3) Hıristiyanlık'ta kadının zina suçu işlemesi dışında bunun haram kılınması (Matta, 5/31-32) neshin İslâmiyet öncesi ilâhî dinlerdeki örneklerini teşkil eder.

Nesih kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de (el-Bakara 2/106) ve hadislerde (Wensinck, el-Muʿcem, "nsẖ" md.) geçmekle birlikte mezhep imamları dönemine kadar bu terimin çerçevesinin belirlenmesine yönelik teorik tartışmalara rastlanmaz. Neshi kabul eden âlimlerin tamamı Kur'an'ın Kur'an'ı ve sünnetin sünneti neshedebileceğini kabul ederken Kur'an'ın sünneti veya sünnetin Kur'an'ı neshetmesinde görüş ayrılığı bulunmaktadır. Kur'an'ın açıklanmasını sünnetin en temel işlevi olarak gören İmam Şâfiî başta olmak üzere bazı âlimler bu tür neshe karşı çıkarken çoğunluğu teşkil edenler, Kur'an'ın sünneti neshetmesi yanında mütevâtir sünnetin de Kur'an'ı neshedebileceğini söylemişlerdir. Kur'an'ın sünneti neshetmesine kıblenin Mescidi Aksâ'dan Kâbe yönüne çevrilmesi (el-Bakara 2/144; Buhârî, "Tefsîr", 2/12, 14; Müslim, "Mesâcid", 11-15) ve âşûrâ orucu yükümlülüğünün ramazan orucu ile kaldırılması (el-Bakara 2/185; Buhârî, "Ṣavm", 69, "Tefsîr", 2/24; Müslim, "Ṣıyâm", 125) örnek gösterilir. Aksi görüşü savunanlar ise bu iki örneği Kur'an'ın Yahudiliğe ait hükümleri kaldırması kapsamında değerlendirmiştir.

İslâm'ın ilk asırlarında Kur'an'da neshin mevcudiyeti neredeyse herkes tarafından kabul edilirken IV. (X.) yüzyılın ilk çeyreğinde vefat eden Mu'tezile âlimi Ebû Müslim el-İsfahânî'nin buna karşı çıkmasının ardından konu tartışılır olmuştur. Neshi kabul edenlere göre nesih ilâhî şeriatlar arasında olduğu gibi aynı şeriat içinde de gerçekleşebilir. İnsanların öteden

beri sahip oldukları inanç, örf ve âdetleri bir anda terkedip yeni dinin hükümlerini benimsemeleri kolay değildir. Kişinin dinin ruhunu, hüküm ve ilkelerinin yüceliğini tanıyıp kabullendikten sonra amelî hükümlerini kabul etmesi daha kolay olmuş, bu hükümler de toptan değil tedrîcî şekilde gelmiştir. Vahiy sürecinde Kur'an'ın uygulamaya yönelik az sayıdaki hükmünde değişikliğe gidilmesi tabiidir. Kur'an'da neshi kabul edenler görüşlerini desteklemek üzere aklî izahların yanında üç âyeti (nüzûl sırasına göre en-Nahl 16/101; er-Ra'd 13/39; el-Bakara 2/106) delil göstermişlerdir. Ebû Müslim el-İsfahânî ise Kur'an'a bâtılın ne önünden ne ardından yol bulabileceğini ifade eden âyete (Fussılet 41/42) dayanarak neshi kabul etmenin Kur'an'ın hükmünün iptal edilmesi anlamına geleceğini söylemiş, neshin mevcudiyetine delil getirilen âyetlerde Kur'an'ın daha önceki şeriatların veya kıblenin Kudüs'ten Mescidi Harâm yönüne değiştirilmesinde olduğu gibi o şeriatlardaki bazı hükümlerin neshedildiğini öne sürmüştür. Ebû Müslim'in bu görüşü tenkit edilmiş olmakla beraber son zamanlarda bu doğrultuda görüş belirtenlerin sayısında bir artış görülmektedir. Bu eğilimdekiler, nâsih ve mensuh olduğu belirtilen âyetlerde gerçekte neshin bulunmadığını ortaya koyabilmek için tahsis vb. yollarla âyetleri uzlaştırma yoluna gitmişlerdir. Ancak birçok yerde mâkul yaklaşımlar ortaya koymalarına rağmen zorlama te'villere başvurdukları da olmuştur.

Klasik kaynaklara göre mensuh üç kısma ayrılır. 1. Hem nazmı hem hükmü neshedilenler. Selef'ten nakledilen rivayetlerde bazı âyetlerin veya sûrelerin daha sonra kaldırıldığı ya da unutturulduğu ileri sürülmüştür (meselâ bk. Buhârî, "Riḳāḳ", 10; Müslim, "Zekât", 116-119; Hâkim, II, 224, 415; IV, 359). Hz. Âişe'den gelen bir rivayete göre sütkardeşliğine ve evlenme engeli oluşmasına sebep olan on emzirme Hakkındaki âyet daha sonra beş emzirme hükmü ile neshedilmiştir (Müslim "Raḍâʿ", 24; İbn Mâce, "Nikâḥ", 35; Ebû Dâvûd, "Nikâḥ", 10; Tirmizî, "Raḍâʿ", 3; Nesâî, "Nikâḥ", 51). Mushafta on emzirmeye dair âyetin nazmı bulunmadığı gibi hükmü de yürürlükten kalkmıştır. 2. Nazmı neshedilip hükmü bâki kalanlar. Bazı âlimler bu tür neshi kabul etmemişler, gerekçe olarak da konuyla ilgili rivayetlerin haber-i vâhid türünde olmasını ve Kur'an'da nesih gibi önemli bir konunun bu yolla sabit olamayacağını öne sürmüşlerdir (Zerkeşî, II, 36). Nazmı neshedildiği halde hükmünün bâki kalabileceğini savunanlar ise nazmı ayrı, ondan elde edileni ise ayrı bir hüküm telakki etmişlerdir

(Gazzâlî, II, 96). Neshin bu türüne “recm âyeti” diye meşhur olan, “Yaşlı (evli) erkek ve kadın zina ettiği zaman onları recmedin ...” anlamındaki rivayet (Buhârî, “Ḥudûd”, 30, 31, “İʿ tiṣâm”, 16; Müslim, “Ḥudûd”, 15) örnek gösterilir. Übey b. Kâʻb’ın bildirdiğine göre bu âyet lafzı neshedilmeden önce Ahzâb sûresi içerisinde yer almaktaydı (Hâkim, II, 415; IV, 359). 3. Hükmü neshedilip nazmı bâki kalanlar. Kur’an’da neshi kabul eden âlimler tarafından benimsenen neshin bu türü ilgili eserlerin esas konusunu teşkil etmiştir. Selef’ten gelen rivayetlerde ve buna bağlı olarak ilk dönemlerde yazılan eserlerde lafzı kalıp hükmü neshedilen âyetlerin sayısı 300 civarında gösterilmektedir (Mustafa Zeyd, I, 407-408). Bunda, ilk dönem âlimlerinin nesih kelimesine daha sonraki dönem usulcülerinin yüklediklerinden daha geniş bir anlam yüklemelerinin yanı sıra bazı âlimlerin nesihte ifrata düşmelerinin etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda dikkat çekici bir örnek olarak Mekkî sûreler içinde yer alan ve müşriklerin eziyetlerine sabretmeyi, onlara aldırmamayı ve ilişmemeyi emreden âyetlerin müşriklerle savaşmayı emreden âyetle (et-Tevbe 9/5) mensuh sayılması gösterilebilir. Bu âyetle 114 veya 124 âyetin hükmünün neshedildiği söylenir. Ancak usul ve tefsir âlimleri, genelde bu âyet ve onunla mensuh sayılan âyetlerin farklı durumlarla ilgili olduğu görüşündedir.

İmam Şâfiî ve Muhammed b. Cerîr et-Taberî gibi âlimlerin öncülüğünde neshin tahsis, takyid, mübhemi beyan, mücmeli tafsil gibi terimlerden farkı ortaya konulmaya ve nesih alanına girmeyen diğer nesih iddiaları ayıklanmaya başlandıktan sonra mensuh kabul edilen âyetlerin sayısı azalmıştır. Süyûtî, kendi dönemine kadar yazılmış eserlerdeki bilgileri değerlendirip mensuh âyetlerin sayısını yirmi olarak tesbit etmiş (el-İtḳān, III, 65-68), Şah Veliyyullah ed-Dihlevî bu âyetlerden sadece beşinin mensuh olduğunu belirtmiştir.

İslâm âlimleri, âyetler arasında neshin vâki olup olmadığının tesbiti konusu üzerinde de durmuşlar ve bu konuda bazı şartlar ortaya koymuşlardır. Hz. Peygamber’den veya sahâbeden bir âyetin neshedildiğine dair sağlam bilginin gelmiş olması, Enfâl (8/66) ve Mücâdile (58/13) sûrelerinin ilgili âyetlerinde olduğu gibi nâsih konumundaki âyette önceki hükmün kaldırıldığına delâlet eden lafzın yer alması, çelişkili gibi görünen iki âyetten birinin diğerinden sonra indiğinin kesin olarak

bilinmesi gibi durumlarda neshin vâki olabileceğini söylemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “nsẖ” md.; Müsned, V, 183; Buhârî, “Ṣavm”, 69, “Ḥudûd”, 30, 31, “İʿtiṣâm”, 16, “Tefsîr”, 2/12, 14, 24, “Riḳāḳ”, 10; Müslim, “Mesâcid”, 11-15, “Ṣıyâm”, 125, “Zekât”, 116-119, “Raḍâʿ”, 24, “Ḥudûd”, 15; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 35; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 10; Tirmizî, “Raḍâʿ”, 3; Nesâî, “Nikâḥ”, 51; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 106-145, 219-223; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, en-Nâsiẖ ve’l-mensûẖ (nşr. Muhammed b. Sâlih Müdeyfir), Riyad 1411/1990, tür.yer.; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Şâkir), II, 471-484; XVI, 485-486; Nehhâs, en-Nâsiẖ ve’l-mensûẖ (nşr. Süleyman b. İbrâhim b. Abdullah el-Lâhim), Beyrut 1412/1991, I-III, tür.yer.; Hâkim, el-Müstedrek, II, 224, 415; IV, 359-360; Mekkî b. Ebû Tâlib, el-Îżâḥ li-nâsiẖi’l-Ḳurʾân ve mensûẖih (nşr. Ahmed Hasan Ferhât), Cidde 1406/1986, tür.yer.; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ (nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız), Cidde, ts. (Şerîketü’l-Medîneti’l-münevvere), II, 35-119; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Nevâsiẖu’l-Ḳurʾân, Beyrut 1405/1985, tür.yer.; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, III, 226-233; XX, 116; Zerkeşî, el-Burhân, II, 28-44; Süyûtî, el-İtḳān (Ebü’l-Fazl), III, 59-77; Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî, el-Fevzü’l-kebîr fî usûli’t-tefsîr (trc. Mehmed Sofuoğlu), İstanbul 1980, s. 35-49; Mustafa Zeyd, en-Nesẖ fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Mansûre 1408/1987, I, 407-408; J. Burton, “Naskh”, EI² (İng.), VII, 1009-1012.

Abdurrahman Çetin

HADİS.

Mekke döneminde Allah’a iman, Peygamber’e itaat ve âhiret hayatının varlığı gibi konuların işlenmesi, şirkin yerilmesi, infakın teşvik edilmesi, ahlâk kurallarının toplum hayatına yerleştirilmeye çalışılması sebebiyle genel olarak nesihle pek karşılaşılmaz. Medine döneminde ise ibadetler ve hukukî ilişkilerle ilgili emir ve yasaklar toplum hayatına girdiği ve bunların

tatbiki esnasında tedrîcîliğe ihtiyaç duyulduğu için nesih gündeme gelmişse de Hz. Peygamber hayatta olduğundan farklı fikirler ileri sürülmemiş, aklî ve felsefî tartışmalara girilmemiştir.

Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra nesih Hakkında konuşulmaya başlanmış, Huzeyfe b. Yemân, fetva verebilecek kişinin özelliklerinden birinin Kur'an'ın nâsih ve mensuhunu bilmek olduğunu belirtmiş (Dârimî, "Muḳaddime", 21), Hz. Ali mescidde insanlara öğüt veren bir kişinin nâsih ve mensuh ilmini bilmediğini anlayınca hem kendisini hem başkalarını helâke sürükleyebileceğini söyleyerek onu uyarmış (Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, s. 140), Abdullah b. Abbas nâsih ve mensuhu kendilerine hikmet verilen kimselerin bilebileceğini ifade etmiş (Taberî, III, 60), Abdullah b. Zübeyr de Hz. Peygamber'in bazı sözlerinin bir müddet uygulamada kaldıktan sonra onun yeni bir sözüyle uygulamadan kaldırıldığını ve hadisler üzerinde nesih cereyan ettiğini haber vermiştir (Dârekutnî, IV, 145).

Gerek sahâbe gerekse tâbiîn dönemlerinde mutlakın takyidi, âmmın tahsisi, müphem ve mücmelin beyanı, istisna ile getirilen sınırlamalar ve uygulamadan kaldırılan hükümler nesih kapsamında düşünülmüş, tâbiîn devrinde özellikle sünnette nesih konusuyla ilgili değerlendirmeler ön plana çıkmaya başlamıştır. Yezîd b. Abdullah b. Şıhhîr, "Kur'an'ın bazı âyetleri nasıl birbirini neshediyorsa Resûlullah'ın hadislerinden bir kısmı da diğerlerini neshederdi" diyerek (Müslim, "Ḥayıż", 82) sünnette neshin gerçekleştiğine işaret ederken Ebû Miclez es-Sedûsî, "Hz. Peygamber'in hadisleri de Kur'an'ın âyetleri gibi birbirini nesheder" sözüyle (Ca'berî, s. 134) onu teyit etmiştir. Hadisleri resmî anlamda ilk derleyen İbn Şihâb ez-Zührî nâsih ve mensuh rivayetleri ayrı bir eserde toplamış (Hâzimî, s. 4), bu ilmin âlimleri en çok meşgul eden konulardan biri olduğunu belirtmiş (İbnü's-Salâh, s. 276), nâsih ve mensuh ilminden haberdar olmayanların dinde karışıklıklara sebebiyet vereceğine işaret etmiştir (Şemseddin es-Sehâvî, III, 67). Nesihle ilgili rivayetlerin Resûl-i Ekrem'e kadar ulaşmayıp sonradan ortaya çıktığını ileri süren Abdülmüteâl Muhammed el-Cebrî gibi bazı çağdaş müelliflerin iddiası ise (Lâ Nesḫa fi'l-Ḳurʾân, s. 13) sağlam bir delile dayanmamaktadır.

Neshin terim anlamı üzerinde duran günümüze ulaşmış ilk eser İmam

Şâfiî'nin er-Risâle'sidir. Şâfiî bu eserinde (s. 106-110) neshi âmmın tahsisi, mutlakın takyidi, müphem ve mücmelin beyanı ile istisnadan ayırarak ona "nassın hükmünün kaldırılması ve yerine yeni bir hükmün getirilmesi" mânasını vermiştir. Daha sonraki dönemlerde nesih tefsir, hadis ve fıkıh usulü ilimlerinin önemli bir konusu olmuştur. Hadis usulcüleri ve genel olarak muhaddisler nesihte son sözü naklin ve Hz. Peygamber'in tatbikatının söyleyeceğini belirtmiş, ayrıca sahâbe ve tâbiîn dönemi âlimlerinin nesih anlayışına uygun düşeceği için daha çok vak'aların tesbitini yapmakla yetinmiş ve nesihle ilgili nakilleri sıralamıştır. Ancak Mecdüddin İbnü'l-Esîr, hadislerden fıkıh âlimleri hüküm çıkardığından hadisin nâsih ve mensuhunu bilme işinin de muhaddisten çok fakih için gerekli olduğunu söylemiştir (Şemseddin es-Sehâvî, III, 66). Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr de zamanla aklî, mantıkî ve felsefî delillerle izah edilmeye başlanan neshi fıkıh usulünün konusu olmaya daha elverişli bulur (İḫtiṣâru ʿUlûmi'l-ḥadîs̱, s. 169).

Muhaddisler, sünnette neshi gerekli kılan en önemli etkenlerin Hz. Peygamber'in insanların ihtiyaçlarını gözetmesi ve ashabı eğitmede, toplumu ıslah etmede tedrîcîliğe önem vermesi olduğunu belirtirler. Hadislerdeki nesih dört yolla bilinir: 1. Resûl-i Ekrem'in bildirmesi. "Size kabirleri ziyaret etmeyi yasaklamıştım, artık ziyaret edebilirsiniz" meâlindeki hadisi (Müslim, "Cenâʾiz", 106; Ebû Dâvûd, "Cenâʾiz", 77) ve bunu gösteren uygulamaları böyledir. 2. Sahâbenin açıklaması. Hz. Ali'nin, "Resûlullah yanımızdan cenaze geçerken ayağa kalkmamızı emrederdi, daha sonra kendisi oturdu ve bize de oturmamızı emretti" sözü (Müsned, I, 82) bunun örneğidir. Sahâbîlerin açıklamasına bakarak neshe hükmedilip edilemeyeceği konusu tartışılmıştır. Bir kısım âlimler, bu tür açıklamalarda sahâbîlerin ictihadına dayanma ihtimalinden söz ederek bu ifadelerin neshe delâlet etmeyeceğini ileri sürmüş, Zeynüddin el-Irâkī, sahâbîlerin bu hükümle ilgili tarih farkını bildiği için bu tür açıklamalarla neshe hükmedilebileceğini söylemiştir (Leknevî, s. 191-192). Süyûtî, buna hükmedebilmek için nâsih ve mensuhu belirten açık bir ifade bulunması gerektiğini belirtmiş, sonraki devirlerde ise neshe gidebilmek için sahih bir nakle ve delile ihtiyaç olduğunu ifade etmiştir (el-İtḳān, II, 52). 3. Vürûd tarihlerinin bilinmesi. Mensuh olma ihtimali bulunan hadislerin Resûl-i Ekrem tarafından hangi tarihlerde söylendiği biliniyorsa daha sonra söylenen hadisin nâsih olduğu anlaşılmış olur. Ancak bu yolla neshe

hükmedebilmek için her iki hadisi uzlaştırma ve ikisiyle birlikte amel etme imkânının bulunmaması gerekir. Hacamat yapmak ve yaptırmakla orucun bozulacağı konusundaki rivayetler buna örnektir. Sahâbeden Şeddâd b. Evs'in naklettiğine göre Hz. Peygamber, Mekke'nin fethi esnasında ramazan orucuna niyet etmiş bir kişinin hacamat yaptırdığını görünce hem hacamat yapanın hem yaptıranın orucunun bozulduğunu belirtmiş (Buhârî, "Ṣavm", 32; Ebû Dâvûd, "Ṣıyâm", 28; Tirmizî, "Ṣavm", 60), Abdullah b. Abbas ise Resûlullah'ın ihramlı ve oruçlu olduğu halde kan aldırdığını rivayet etmiştir (Müsned, I, 215, 221, 222, 236; Buhârî, "Ṣayd", 11; "Ṣavm", 32; Müslim, "Ḥac", 87). Her ikisi de güvenilir kaynaklarda nakledilen ve uzlaştırılma imkânı bulunmayan bu iki olaydan birincisi 8 (630), ikincisi 10 (632) yılında meydana gelmiş, dolayısıyla ikinci rivayet birinciyi neshetmiştir (Süyûtî,

Tedrîbü'r-râvî, II, 191-192). 4. Bir konuda icmâın oluşması. İcmâın tek başına neshedici özelliği bulunmamakla birlikte ulemâ bazı karînelere dayanarak iki zıt haberden birinin nâsih, diğerinin mensuh olduğunda ittifak ederse bu durumda icmâ neshin bilinmesine yardımcı olur (a.g.e., II, 192). İçki içtiği için üç defa cezalandırılan kimsenin dördüncü defa aynı suçu işlediğinde öldürülmesini emreden hadisin (İbn Mâce, "Ḥudûd", 17; Ebû Dâvûd, "Ḥudûd", 37) öldürmeme yönünde oluşan icmâ ile mensuh sayılması buna örnek gösterilmektedir (Şâfiî, İḫtilâfü'l-ḥadîs̱, s. 207; Hâzimî, s. 300). Öldürmeyle ilgili rivayeti nakleden Tirmizî arkasından, dördüncü defa içki içen birinin Hz. Peygamber'e getirildiğini ve ona içki içme cezasının uygulanmasını emrettiği konusunda farklı bir rivayet nakletmiş, ayrıca öldürülmeyeceği hususunda icmâ oluştuğunu belirtmiştir ("Ḥudûd", 15).

Neshin Çeşitleri. 1. Sünnetin Sünnetle Neshi. Hadis âlimleri, aralarında nesih bulunan hadislerin delil olarak kullanılmaya elverişliliğini göz önüne alıp sünnetteki neshi mütevâtir hadisin mütevâtir hadisle, haber-i vâhidin haber-i vâhidle, haber-i vâhidin mütevâtir hadisle ve mütevâtir hadisin haber-i vâhidle neshedilebileceği şeklinde dört gruba ayırmışlardır. Bunlardan ilk üçünün gerçekleşeceğine dair herhangi bir tereddüt bulunmamakta, dördüncüsünün mümkün olup olmadığı konusunda ise farklı görüşler ileri sürülmektedir (Nevevî, Şerḥu Müslim, IV, 37). Bunun aklen câiz sayıldığı, ancak gerçekleşme ihtimalinin bulunmadığı kanaati

yaygın olmakla birlikte Asr-ı saâdet'ten sonraki dönemler için imkânsız kabul edildiğini söyleyenler de vardır (Şevkânî, s. 323). 2. Sünnetin Kur'an'la Neshi. Muhaddisler sünnetin Kur'an'la neshedilebileceği görüşü üzerinde icmâ etmiştir. Bu konuda verilen örneklerden biri, İslâm'ın ilk dönemlerinde namazda konuşmanın sakıncalı bulunmadığını, sonradan bu cevazın kaldırıldığını belirten Zeyd b. Erkam'ın rivayetidir. Bu rivayette, "Namazlara ve orta namaza devam edin, Allah'ın huzurunda içten bir bağlılıkla durun" meâlindeki âyetin (el-Bakara 2/238) inmesinden sonra konuşma yasağının geldiği haber verilmekte (Buhârî, "ʿAmel fi'ş-ṣalât", 15; Müslim, "Mesâcid", 35), Hz. Peygamber'in namaz içindeki konuşma ruhsatının âyette geçen "içten bir bağlılıkla namaz kılma" emrine binaen neshedildiği belirtilmektedir. 3. Sünnetin Kur'an'ı Neshi. Kur'an ile sabit olan bir hükmün sünnetle neshedilebileceği görüşüne itiraz edilmiştir. Bu konuda ortaya çıkan ihtilâflar, Kur'an ile sünnetin delil olma açısından aynı güce sahip olup olmadığı meselesindeki tartışmalara dayanmaktadır. Sünnetin Kur'an gibi vahye dayandığını kabul edenler sünnetin Kur'an hükmünü neshedebileceğini söylerler. Ancak nassı neshedecek nassın aynı güçte veya daha güçlü olması gerektiğinden bu görüş, Kur'an âyetlerinin sadece mütevâtir sünnetle neshedilmesiyle sınırlandırılmıştır. Birçok âlime göre ise bu nesih çeşidi aklen câiz olmakla birlikte naklen sabit değildir. Bu tür neshe örnek gösterilen bazı rivayetlerin tahsis ve takyid yoluyla çözüme kavuşturularak nesih kapsamından çıkarıldığı belirtilmektedir. 4. Sünnetin Akıl ile Neshi. İbn Kuteybe, Muʿtezile âlimlerinden Nazzâm'ın aklî delillerin bazı hadisleri neshedeceği şeklinde bir görüşe sahip olduğunu söylemektedir. Fakat Nazzâm'ın bununla terim anlamında nesih değil red mânası kasdettiği ifade edilmiştir. Zira Resûlullah'tan sonra sahih nakil olmadan icmâ dışında muhaddislerin sözüyle ve müctehidlerin ictihadıyla herhangi bir hadisin neshine hükmedilemeyeceğine, bu konuda re'y ve ictihada değil sahih nakle bakılacağına dair âlimler arasında görüş birliği bulunmaktadır.

Nâsih-mensuh hadislerin sayısı konusunda farklı görüşler vardır. İbn Şâhin yaklaşık doksan, Hâzimî seksen, Caʿberî 110, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ise sadece yirmi bir konudaki hadis üzerinde nesih gerçekleştiğini belirtmektedir. Bu sayılar arasındaki farklılık bazı müelliflerin neshi muhtemel olan bütün rivayetleri eserlerine almalarıyla ilgilidir. Dikkatli bir inceleme neticesinde, mensuh olduğu söylenen rivayetlerin çoğunun

uzlaştırma veya te’vil yoluyla çözüme kavuşturulduğu görülmektedir. Hadiste nesih örneklerini çoğaltma veya onu çok aza indirme şeklinde iki uç görüşün ortaya çıkmasında neshe verilen çeşitli mânalar, konuyu işleyenlerin ilmî ve itikadî bakımdan farklı anlayışa sahip olmaları, hükümlerdeki amacı derinlemesine araştırmayan bazı kişilerin hadisleri tek tek ele alarak değerlendirme yapmaları ve neshe konu olan rivayetlerin sıhhat durumunun tesbiti esnasında farklı sonuçlara ulaşılması gibi âmillerin etkili olduğu tesbit edilmektedir. Önemli etkenlerden biri de bazı âlimlerin çelişkili gibi görünen rivayetlerde çözümü araştırmak yerine çelişkiyi nesih kolaycılığıyla gidermeye çalışmalarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 82, 215, 221, 222, 236; Dârimî, “Muḳaddime”, 21; Buhârî, “Mevâḳītü’ṣ-ṣalât”, 31, “ʿAmel fi’ṣ-ṣalât”, 15, “Ṣayd”, 11, “Ṣavm”, 32; Müslim, “Ḥayıż”, 82, “Mesâcid”, 35, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 285, “Cenâʾiz”, 106, “Ḥac”, 87; İbn Mâce, “Ḥudûd”, 17; Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 74, “Ṣıyâm”, 28, “Cihâd”, 112, “Cenâʾiz”, 77; “Ḥudûd”, 37; Tirmizî, “Ṣavm”, 60, “Ḥudûd”, 15; Nesâî, “Ṭahâret”, 122; Şâfiî, İḫtilâfü’l-ḥadîs̱ (nşr. Âmir Ahmed Haydar), Beyrut 1405/1985, s. 99, 207; a.mlf., er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 105-267; Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Kitâbü’l-ʿİlm (nşr. Salih Tuğ), İstanbul 1984, s. 140; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muḫtelifi’l-ḥadîs̱ (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Kahire 1386/1966, s. 42-43; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), III, 60; Dârekutnî, es-Sünen, Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), IV, 145; Hâzimî, el-İʿtibâr fi’n-nâsiḫ ve’l-mensûḫ mine’l-âs̱âr (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî), Halep 1403/1982, s. 4, 5, 44, 300; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Aḫbâru ehli’r-rüsûḫ (nşr. Ali Rızâ Abdullah Ali Rızâ), Dımaşk-Beyrut 1412/1992, s. 80-81, 86-92, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-39; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1406/1986, s. 276-278; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 185-186; a.mlf., Şerḥu Müslim, IV, 37; Ca‘berî, Rüsûḫu’l-aḥbâr fî mensûḫi’l-aḫbâr (nşr. Hasan Muhammed Makbûlî), Beyrut 1409/1988, s. 134, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 73-122; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, İḫtiṣâru ʿUlûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Ahmed M. Şâkir, el-

Bâʿisü'l-ḥas̱îs̱ içinde), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 169; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, III, 102-118; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, III, 62, 66, 67; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, II, 189-192; a.mlf., el-İtḳān (Beyrut), II, 44-56; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl (nşr. Ebû Mus'ab M. Saîd el-Bedrî), Beyrut 1412/1992, s. 311-336; Leknevî, el-Ecvibetü'l-fâżıla (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1384/1964, s. 182-195; Abdülvehhâb Hallâf, ʿİlmü ʿuṣûli'l-fıḳh, Kahire 1369/1950, s. 262-270; Abdülmüteâl Muhammed el-Cebrî, Lâ Nesẖa fi'l-Ḳurʾân li-mâẕâ?, Kahire 1400/1980, s. 13; a.mlf., Lâ Nesẖa fi's-sünne, Kahire 1415/1995, I, 9-24; İsmail L. Çakan, Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları, İstanbul 1982, s. 195-208; Ali Osman Koçkuzu, Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi, İstanbul 1985, s. 45-71, 82-89, 116-156; Süleyman Ateş, Kur'an'da Nesh Meselesi, İstanbul 1996, s. 22.

Mehmet Efendioğlu

FIKIH.

Sahâbe ve tâbiîn dönemindeki örnek ve kullanımlardan o sıralarda neshin fıkıh usulündeki teknik anlamını aşan bir kavramsal çerçeveye sahip olduğu, âmmın tahsisi, mutlakın takyidi, mücmel ve müphemin beyanı gibi durumların da bu kapsamda düşünüldüğü anlaşılmaktadır. Günümüze ulaşan eserler içinde neshi usuldeki anlamına çekmeye çalışan ilk ifadelerin Şâfiî'ye ait olduğu görülür (Mustafa Zeyd, I, 73-75; karşı bir görüş için bk. Hâşimî et-Tîcânî, I, 81). Usul âlimleri nesih için "taabbüd süresinin sona erdiğinin açıklanması", "önceki hitapla sabit olan hükmün kaldırıldığına delâlet eden hitap", "bir şer'î delilden sonra onun içerdiği hükmün aksini gerektiren başka bir şer'î delilin gelmesi" gibi farklı tanımlar verseler de

bunların şer'î bir hükmün daha sonra gelen başka bir şer'î delille kaldırılması noktasında birleştiği söylenebilir (bazı tanımlar etrafında oluşan ekolleşme ve bunları besleyen âmillerle ilgili tahliller Hakkında bk. Mustafa Zeyd, I, 78-109).

Klasik literatürde İslâm âlimlerinin neshin aklen câiz ve şer'an vâki olduğu hususunda fikir birliği ettiği, sadece Ebû Müslim el-İsfahânî'nin neshi aklen câiz görmekle birlikte Kur'an'da nesih bulunmadığını ileri sürdüğü belirtilir

(bu görüşün sahibine nisbeti ve kapsamı Hakkında bilgi ve değerlendirme için bk. Ali Hasan el-Arîd, s. 191-207; Nâdiye Şerîf el-Ömerî, s. 97-115). Neshin aklen cevazı yanında şer'an vukuu Hakkında birçok delile yer verildiği gibi teorik olarak neshe karşı ileri sürülebilecek gerekçeler de geniş biçimde tartışılır. Esasen İslâm dininin önceki ilâhî bildirimleri kısmen veya tamamen neshettiği genel kabul gören bir husus olmakla birlikte İslâm ahkâmının kendi içinde de nesih bulunduğuna dair ileri sürülen delillerin zaman zaman farklı biçimlerde yorumlandığı görülmektedir. Aşağıdaki âyetler bunların başında gelir: "Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini çok iyi bilir- 'Sen ancak bir iftiracısın' dediler. Hayır, onların çoğu bilmez" (en-Nahl 16/101); "Biz bir âyetin hükmünü nesheder veya onu unutturursak mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz" (el-Bakara 2/106); "Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır. Ana kitap O'nun yanındadır" (er-Ra'd 13/39). A'lâ sûresinin 6-7, Yûnus sûresinin 15 ve Nisâ sûresinin 160. âyetleriyle aralarında nesih ilişkisinin bulunduğu düşünülen âyetler ve müslümanların konuya ilişkin icmâı da bu kapsamda ele alınan delillerdendir. Neshin aklî delilleri incelenirken bunun Allah'ın ilminde değişme ihtimalini düşündürmesini esas alan tartışmalara da girilmekle birlikte (bk. BEDÂ) ağırlıklı biçimde insan hayatında gelişmenin ve toplumlar için değişimin kaçınılmaz olduğu gerekçesi üzerinde durulur; bu konudaki tahliller aynı zamanda neshin hikmet ve yararlarına ilişkin açıklamalar niteliğindedir. Bu hususla bağlantılı olarak Şâtıbî başlangıçta günde iki vakit olan namazın daha sonra beş vakte çıkarılması, Allah rızası için harcama (infak) vecîbesi önceleri mutlak iken miktar ve sınırlarının belirli hale getirilmesi, kıblenin Beytülmakdis'ten Kâbe'ye çevrilmesi gibi örnekleri hatırlatarak teşrî' tarihinde neshin umumiyetle Medine döneminde gerçekleştiğine dikkat çeker ve örneklerin çoğunda neshin İslâm'a yeni girenleri ilerideki düzenlemelere hazırlayıp alıştırma ve kalplerini ısındırma amacı taşıdığını belirtir (el-Muvâfaḳāt, III, 104).

Hangi tür hükümlerin neshe konu olabileceği tartışmaları sırasında Mu'tezile âlimleriyle diğer İslâm âlimleri arasında hüsün kubuh meselesiyle irtibatlı teorik bazı görüş ayrılıkları gündeme gelmekle birlikte iman ve ahlâk esaslarına ilişkin hükümlerle amelî de olsa küllî nitelikteki şer'î hükümlerin neshe konu olmayacağı genel kabul gören bir husustur. Neshin bir hitapla olması, hükmü kaldırılan hitabın herhangi bir vakitle kayıtlı

bulunmaması ve neshedici hitabın zaman bakımından neshedilenden sonra gelmesi de neshin şartları arasında sayılır.

İslâm âlimlerinin çoğunluğu, bir âyetin hükmü ve tilâvetinin (lafız) birlikte neshinden başka hükmü korunarak tilâvetinin veya tilâveti korunarak hükmünün neshedilebileceğini de kabul ederler. Yine çoğunluğa göre Kur'an'ın Kur'an ve sünnetle, sünnetin de sünnet ve Kur'an'la neshi câizdir. İmam Şâfiî ise Kur'an'ın ancak Kur'an'la, sünnetin de ancak sünnetle neshedilebileceğini söyler (er-Risâle, s. 106-109). Öte yandan fakihler Kur'an veya mütevâtir sünnetle sabit bir hükmün haber-i âhâd, icmâ yahut kıyasla neshinin câiz olmadığı hususunda fikir birliği içindedir.

Usul âlimleri bir hükmün sonuçları bakımından kendisinden daha hafif, daha ağır veya kendisine denk bir hükümle neshedilebileceği gibi yerine yeni bir hüküm getirilmeksizin de neshedilebileceği kanaatindedir. Nitekim namazda Kudüs'e yönelme ve yakınlara vasiyet gibi hükümler yerlerine yenisi konularak, kurban etlerini saklama yasağı ve Hz. Peygamber'le görüşmek isteyenlerin önce yoksullara sadaka vermesi gibi hükümler yerlerine yenisi konmaksızın neshedilmiştir.

Bir nassın nâsih olup olmadığı akıl ve şer'î kıyas yoluyla değil sırf nakil yoluyla bilinebilir. Naklin varlığı ise ya, "Size kurban etlerini saklamanızı yasaklamıştım; artık kurban etlerini saklayabilirsiniz" hadisinde olduğu gibi (İbn Mâce, "Eḍâḥî", 16; Tirmizî, "Eḍâḥî", 94) bizzat nassın lafzında neshe delâlet eden bir ifadenin bulunması veya çatışan haberleri rivayet eden râvilerin söz konusu haberlerle ilgili tarih zikretmeleri ya da ümmetin sonra gelen bir hükmün nâsih olduğu hususunda icmâ etmesi durumunda kabul edilir.

Nassa ziyadenin nesih sayılıp sayılmayacağı tartışmaları da nesih konusunda önemli bir yer tutar. İlâve hükmün müstakil fakat öncekinin cinsinden olmaması halinde nesih sayılmayacağında ittifak vardır; müstakil ve öncekinin cinsinden olması durumunda da âlimlerin büyük çoğunluğuna göre nesihten söz edilemez. Müstakil olmayan ziyade ise Hanefîler'ce nesih kapsamında düşünülürken diğer üç mezhep ve bazı Mu'tezile âlimlerine göre nesih saYılmaz; bu konuda farklı ihtimallere göre başka görüşler de ileri sürülmüştür (Şevkânî, s. 331-333).

Esasen nesih önceden sabit olan hükmün kaldırılmasını ifade ettiği için “âm lafızdan maksadın ne olduğunun beyanı” anlamına gelen tahsisten farklılık taşır. Fakat neshin sınırlarının belirlenmesinde, nitelik ve etkileri bakımından aralarında ciddi benzerlikler bulunan tahsisten ayırt edilmesi özel bir öneme sahiptir. Bazı usulcüler bunları müşterek olarak nitelerken bazıları aralarında içlem-kaplam ilişkisi bulunduğunu belirtmiştir. Bu kavramların farklı içerikte kullanılması sebebiyle muhtelif âlimlere göre neshedilmiş âyetlerin sayısı da farklılık göstermiş, bazı âyetlerde nesih değil tahsisin söz konusu olduğunu ileri sürenler mensuhların sayısını azaltırken karşı görüş sahipleri tahsis şekillerini neshe dahil ederek bu sayıyı arttırmıştır (Fahreddin er-Râzî, I/3, s. 10-11; Süyûtî, III, 68; nitelikleri, delilleri, hüküm ve etkileri bakımından nesihle tahsis arasındaki farklar için bk. Koca, s. 122-124; ayrıca bk. TAHSİS). Çağdaş müelliflerin birçoğu ilke olarak neshi kabul etmekle birlikte nesih kavramının tahsis, takyid vb. durumları içerecek biçimde kullanılması, İslâm’ın Câhiliye dönemine ait bazı hükümleri iptal etmesinin nesih kapsamında düşünülmesi gibi sebeplerle klasik eserlerde mensuh âyet sayısının oldukça kabarık göründüğüne ve nesih örneklerinin sınırlandırılması gerektiğine dikkat çekerken bazıları da mutlak biçimde Kur’an ve Sünnet’te nesih bulunmadığını savunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nesẖ” md.; Lisânü’l-ʿArab, “nesẖ” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1377; Tâcü’l-ʿarûs, “nesẖ” md.; İbn Mâce, “Eḍâḥî”, 16; Tirmizî, “Eḍâḥî”, 94; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 106-109; Cessâs, el-Fuṣûl fi’l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, I, 170; Debûsî, Taḳvîmü’l-edille (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 227-246; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384/1964, I, 251-252, 394; Mekkî b. Ebû Tâlib, el-Îżâḥ li-nâsiẖi’l-Ḳurʾân ve mensûẖih (nşr. Ahmed Hasan Ferhât), Cidde 1406/1986, s. 85-86; İbn Hazm, el-İḥkâm, Kahire, ts. (Dârü’l-hadîs), IV, 463-518; Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu’l-

Lümaʿ (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1408/1988, I, 473, 481, 507; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, II, 1293-1295, 1314-1315; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl

(nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, II, 29, 53-62, 66-87; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Kahire 1322/1904, I, 107-129; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Nevâsiḫu'l-Ḳurʾân, Beyrut 1405/1985, s. 20-22; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Riyad 1399/1979, I/3, s. 10-11; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm (nşr. Seyyid el-Cemîlî), Beyrut 1406/1986, III, 111-199; İbnü'l-Hâcib, Muḫtaṣarü'l-Müntehâ, Beyrut 1403/1983, II, 84-85, 148; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1307, III, 106-119, 198; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, III, 104-116; Süyûtî, el-İtḳān, Beyrut 1407/1987, III, 60, 68; Bihârî, el-Müsellemü'ṣ-ṣübût, Kahire 1322/1904, II, 53, 69, 76-78, 81-84, 97; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl (nşr. Ebû Musʿab M. Saîd el-Bedrî), Beyrut 1412/1992, s. 311-336; Leknevî, el-Ecvibetü'l-fâżıla (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1404/1984, s. 182-195; M. Abdülazîm ez-Zürkānî, Menâhilü'l-ʿirfân, Kahire 1362/1943, II, 72, 80-82, 145-148; Ali Hasan el-Arîd, Fetḥu'l-mennân fî nesḫi'l-Ḳurʾân, Kahire 1973; Şaʿbân M. İsmâil, Naẓariyyetü'n-nesḫ fi'ş-şerâʾiʿi's-semâviyye, Kahire 1977, s. 12-14, 172-184; Muhammed Vefâ, Aḥkâmü'n-nesḫ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1984, s. 60-61; Nâdiye Şerîf el-Ömerî, en-Nesḫ fî dirâsâti'l-uṣûliyyîn, Beyrut 1985, s. 97-115, 548; D. S. Powers, Studies in Qur'an and Hadīth: The Formation of the Islamic Law of Inheritance, Berkeley 1986, s. 143-188 (ayrıca bk. Arabica, XXIX [1982], s. 246-295); a.mlf., "The Exegetical Genre nāsikh al-Qur'ān wa mansūkhuhu", Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān (ed. A. Rippin), New York 1988, s. 117-138; Mustafa Zeyd, en-Nesḫ fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Mansûre 1408/1987; J. Burton, The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation, Edinburgh 1990, tür.yer.; a.mlf., "The Exegesis of Q. 2: 106 and the Islamic Theories of Naskh: Mā nansakh min āya aw nansahā na'ti bi khairin minhā aw mithlihā", BSOAS, XLVIII/3 (1985), s. 452-469; a.mlf., "The Interpretation of Q 87, 6-7 and the Theories of Nasḫ", Isl., LXII (1985), s. 5-19; a.mlf., "Naskh", EI^{2} (İng.), VII, 1009-1012; Hâşimî et-Tîcânî, Meẕhebü'n-nesḫ fi't-tefsîr ve ebʿâdühü'l-ictimâʿiyye, Cezayir 1412/1992; Ferhat Koca, İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis, İstanbul 1996, s. 119-

124; Ahmet Hasan, İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi (trc. Haluk Songur), İstanbul 1999, s. 87-110; Muhammed Hamza, Dirâsâtü'l-aḥkâm ve'n-nesẖ fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Beyrut, ts. (Dâru Kuteybe); K. I. Semaan, "al-Nāsikh wa-al-Mansūkh: Abrogation and Its Application in Islam", IQ, VI/1-2 (1961), s. 11-13; Ali Bakkal, "İmam Şafiî'de Nesh Anlayışı", Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, III, Şanlıurfa 1997, s. 109-132; Abdullah Yıldız, "Serahsî'nin (483/1090) Hadis Anlayışı-II: Nesh ve İhtilâfu'l-hadisle Alakalı Meseleler", a.e., V (1999), s. 255-298; A. Rana, "Hanafı Doctrine of Naskh (Abrogation)", HI, XXII/3 (1999), s. 67-70; N. Hanif, "Abrogations", Encyclopaedia of the Holy Qur'an (ed. N. K. Singh - A. R. Agwan), New Delhi 2000, I, 30-43.

Ferhat Koca

Literatür.

Nesih konusu sahâbe devrinden itibaren tartışıldığı için bununla ilgili eserlerin tarihi I. (VII.) yüzyıla kadar gider. İbnü'n-Nedîm, Kur'an'ın nâsihi ve mensuhu Hakkında ilk dönemde eser veren çok sayıda ilim adamına işaret eder (el-Fihrist, s. 40). Bunlar arasında Haccâc, Mukātil b. Süleyman, İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Ebû Îsâ et-Tirmizî, Ahmed b. Hanbel, Abdurrahman b. Zeyd gibi isimler vardır. Tefsir kitaplarında Bakara (2/106), Ra'd (13/39) ve Nahl (16/101) sûrelerinde geçen nesih konusuna hem bu âyetlerin tefsirinde hem de nâsih ve mensuh olduğu bildirilen diğer âyetlerin yorumunda temas edilir ve konu Kur'an ilimleri ve İslâm hukuku açısından değerlendirilir. Kur'ân-ı Kerîm'de nesihle ilgili olarak ilk asırlarda yazılıp günümüze ulaşan eserlerden bazıları şunlardır: Katâde b. Diâme, en-Nâsiẖ ve'l-mensûẖ fî kitâbillâh (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut 1403/1983, 1406/1985, 1989; nesihle ilgili geniş araştırmaları bulunan Hâtim Sâlih ed-Dâmin ayrıca Erbaʿatü kütüb fi'n-nâsiẖ ve'l-mensûẖ [Beyrut 1409/1989] adlı derlemesinde Katâde b. Diâme, Zührî, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve İbnü'l-Bârizî'nin neshe dair kitaplarını bir araya getirmiş ve tahkikini yapmıştır); İbn Şihâb ez-Zührî, en-Nâsiẖ ve'l-mensûẖ (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut 1988); Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, en-Nâsiẖ ve'l-mensûẖ (nşr. Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir, Riyad 1411/1990; nşr. John Burton, al-Nasikh wa'l-mansukh: en-Nâsiẖ ve'l-

mensûẖ fi’l-Ḳurʾâni’l-ʿazîz adıyla, Cambridge 1987; haz. Fuat Sezgin, Frankfurt 1985 [yazmadan tıpkı basım]); Nehhâs, en-Nâsiẖ ve’l-mensûẖ fî kitâbillâhi ʿazze ve celle ve’ẖtilâfi’l-ʿulemâʾi fî ẕâlik (Kahire 1323, 1938; nşr. Şa‘bân Muhammed İsmâil, Kahire 1986; nşr. Muhammed Abdüsselâm Muhammed, I-III, Küveyt 1408/1988; nşr. Süleyman b. İbrâhim b. Abdullah el-Lâhim, I-III, Beyrut 1412/1991).

Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm ve Nehhâs ile ciddi bir gelişme gösteren nesih ilmi sonraki dönemlerde bu iki âlimden çok yararlanır. Özellikle Ebû Ubeyd’in eserinin erken bir devirde fıkıh ilminin sistematiğine göre hazırlanması önemli bir yenilik olarak kabul edilir. Daha sonra yazılan ve zamanımıza intikal eden neshe dair önemli eserler şöylece sıralanabilir: Hibetullah b. Selâme, en-Nâsiẖ ve’l-mensûẖ min kitâbillâh (Kahire 1379/1960 [Vâhidî’nin Esbâbü’n-nüzûl’ü ile birlikte]; nşr. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş - Muhammed Ken‘ân, Beyrut 1406/1986; nşr. Mûsâ el-Alîlî, Beyrut 1989; Beyrut, ts. [Âlemü’l-kütüb, Vâhidî’nin Esbâbü’n-nüzûl’ü ile birlikte]); Abdülkāhir el-Bağdâdî, en-Nâsiẖ ve’l-mensûẖ (nşr. Hilmî Kâmil Es‘ad Abdülhâdî, Amman 1987; kitabın yedinci bölümü hadiste nesih Hakkındadır); Mekkî b. Ebû Tâlib, el-Îżâḥ li-nâsiẖi’l-Ḳurʾân ve mensûẖih (nşr. Ahmed Hasan Ferhât, Cidde 1406/1986. Türkçe trc. Musa Kazım Yılmaz, Kur’an’da Nâsih ve Mensûh Var mıdır?, İstanbul 1998); İbn Hazm, en-Nâsiẖ ve’l-mensûẖ fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî, Beyrut 1406/1986); Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, en-Nâsiẖ ve’l-mensûẖ fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (nşr. Abdülkebîr el-Alevî el-Medgarî, I-II, Rabat 1988; Kahire 1992); Ebû Ca‘fer Ahmed b. Abdüssamed b. Abdülhak el-Hazrecî, Nefesü’ṣ-ṣabâḥ fî ġarîbi’l-Ḳurʾân ve nâsiẖihî ve mensûẖih (nşr. Muhammed İzzeddin el-İdrîsî, I-II, İstanbul 1414/1994); Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Nâsiẖu’l-Ḳurʾân ve mensûẖuh: Nevâsiẖu’l-Ḳurʾân ([müellif eserini ʿUmdetü’r-râsiẖ fî maʿrifeti’l-mensûẖ ve’n-nâsiẖ olarak adlandırır], nşr. Muhammed Eşref Ali el-Malabârî, Medine 1404/1984; Beyrut 1405/1985; Riyad 1405; nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, Dımaşk-Beyrut 1411/1990; nşr. Halîl İbrâhim, Beyrut 1992), el-Muṣaffâ bi-eküffi ehli’r-rusûẖ min ʿilmi’n-nâsiẖ ve’l-mensûẖ (ʿUmdetü’r-râsiẖ’in özeti olup önce Hâtim Sâlih ed-Dâmin tarafından el-Mevrid dergisinde yayımlanmış [VI/1, Bağdad 1977, s. 195-216], daha sonra kitap haline getirilmiştir [Beyrut 1405/1984, 1986, 1989]).

Klasik döneme ait eserlerden bazıları şunlardır: Muhammed Şu‘le, Ṣafvetü’r-râsiḫ fî ʿilmi’l-mensûḫ ve’n-nâsiḫ (nşr. Muhammed İbrâhim Abdurrahman Fâris, Kahire 1415/1995); İbnü’l-Bârizî, Nâsiḫu’l-Ḳurʾâni’l-ʿazîz ve mensûḫuh (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut 1985, 1988); Mer‘î b. Yûsuf, Kitâbü Ḳalâʾidi’l-mercân fi’n-nâsiḫ ve’l-mensûḫ mine’l-Ḳurʾân (nşr. Muhammed er-Ruhayyil Garâyibe - Muhammed Ali ez-Zügūl, Amman 1420/2000; Türkçe trc. Eyüp Aslan, Kur’an’da Nâsih ve Mensuh, İstanbul, ts. [Hak Yayınları]); Abdurrahman b. Muhammed el-Atâikî el-Hillî, en-Nâsiḫ ve’l-mensûḫ (Necef 1390/1970).

Nesih Batı’da XVIII. yüzyıldan itibaren ayrı bir önem kazanmış, konu bir yandan Batılılar tarafından İslâm’ın aleyhinde kullanılmaya çalışılırken öte yandan müslümanlar, İslâm’ın Hıristiyanlığı ve Yahudiliği geçersiz kıldığını söyleyerek neshi lehte değerlendirmek istemiştir. Bu bağlamda Rahmetullah el-Hindî’nin İẓhârü’l-ḥaḳ adlı çalışması önemlidir (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā, Kahire 1406/1986, s. 373-400: el-Bâbü’s̱-s̱âlis fî is̱bâti’n-nesḫ). Hindu iken hıristiyan olan Ram Çander de Taḥrîf-i Ḳurʾân adlı kitabında (Delhi 1877) nesih tartışmasına girer. Kur’an’da neshin

varlığını kabul etmeyen Ehl-i Kur’ân ekolünün kurucusu Abdullah Çekrâlevî, Reddü’n-nesḫi’l-meşhûr fî kelâmi’r-rabbi’l-ġafûr (Burhânü’l-furḳān, s. 112-113) adıyla bir kitap telif etmiştir. Hint alt kıtasında modern dönemde kaleme alınan tefsirlerde nesih meselesine ayrı bir önem atfedilir. Mısır’da Muhammed Abduh ve M. Reşîd Rızâ’nın çıkardığı el-Menâr dergisinde konuyla ilgili uzun makaleler yayımlanmıştır. Modern dönemde neshe dair yazılan eserlerden bazıları şunlardır: Mustafa Zeyd, en-Nesḫ fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm: Dirâse teşrîʿiyye, târîḫiyye, naḳdiyye (I-II, Kahire 1963; Mansûre 1987); Abdülmüteâl Muhammed el-Cebrî, Lâ Nesḫa fi’l-Ḳurʾân: limâẕâ? (Kahire 1400/1980), en-Nâsiḫ ve’l-mensûḫ beyne’l-is̱bâti ve’n-nefy (Kahire 1987, 2. bs.), en-Nesḫ fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye kemâ efhemühû ([Kahire] 1380/1961); Ali Hasan el-Arîz, Fetḥu’l-mennân fî nesḫi’l-Ḳurʾân (Kahire 1973); Ali Hasan Muhammed Süleyman, Fetḥu’r-raḥmân fî beyâni’n-nesḫ fi’l-Ḳurʾân (Kahire 1414/1994); Muhammed Sâlih Mustafa, en-Nesḫ fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (Beyrut 1409/1988); Mustafa Muhammed Süleyman, en-Nesḫ fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm ve’r-red ʿalâ münkirîhâ (Kahire 1411/1991); Ahmed Hicâzî es-Sekkā, Lâ Nesḫa fi’l-Ḳurʾân (Kahire 1398/1978); Hâşimî Tîcânî, Meẕhebü’n-nesḫ fi’t-tefsîr ve ebʿâdühü’l-

ictimâʿiyye (I-II, Cezayir 1412/1992); Muhammed Mahmûd Nedâ, en-Nesẖ fi'l-Ḳurʾân beyne'l-müʾeyyidîn ve'l-muʿârıżîn ([Kahire] 1417/1996); Mustafa İbrâhim Zelemî, et-Tibyân li-refʿi ġumûżi'n-nesẖ fi'l-Ḳurʾân (baskı yeri ve tarihi yok); Abdülhalîm Süleyman Rebî', Taḥḳīḳu'l-ḳavl fî mevżûʿi'n-nesẖ beyne'l-müs̱bitîn ve'l-münkirîn (Kahire 1985); Abdülfettâh Süreyyâ Mahmûd, en-Nesẖ ve mevḳıfü'l-ʿulemâʾ minh (Kahire 1408/1988). İslâm hukuku bağlamında neshi ele alan modern çalışmalar da vardır: Muhammed Vefâ, Aḥkâmü'n-nesẖ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Kahire 1404/1984); Abdülkādir Ahmed Hafnî, en-Nesẖ ʿinde'l-uṣûliyyîn ve es̱eruhû fi'l-aḥkâmi'ş-şerʿiyye (baskı yeri yok, 1998); Hasan Abdullah el-Usaymî, en-Nesẖ ve't-taẖṣîṣ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (Mekke 1988); Abdurrahman b. Süleyman Müzeynî, İtticâhâtü't-teʾlîf ve'n-nesẖ fî mecâli'l-fıḳh ve uṣûlihî fi'l-ḳarneyni's-sâbiʿ ve's̱-s̱âmin el-hicriyyeyn (Medine 1420/2000); Nâdiye Şerîf el-Ömerî [el-Amrî?], en-Nesẖ fî dirâsâti'l-uṣûliyyîn (Beyrut 1405/1985); Sabrî Muhammed Meârik, Aḥkâmü'n-nesẖ ve âs̱âruh fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Kahire 1987); Muhammed Hamza, Dirâsâtü'l-aḥkâm ve'n-nesẖ fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (Dımaşk, ts. [Dârü Kuteybe]); Şa'bân Muhammed İsmâil, Naẓariyyetü'n-nesẖ fi'ş-şerâʾiʿi's-semâviyye (Kahire 1977, 1988). Türkiye'de de konu özellikle Kur'an'da neshin varlığı bağlamında çalışılmıştır: Ahmet Lütfi Kazancı, Kitap ve Sünnette Nesh (İstanbul 1964); Ahmet Gürkan, Kur'an'ın Nâsih ve Mensuh Âyetleri (Ankara 1980); M. Sait Şimşek, Kur'an'da İki Mesele: Müteşabih-Nesh (İstanbul 1987); Salih Kul, Kur'ân-ı Kerim'in Önceki Semavî Kitapları Neshi (Erzurum 1991); Süleyman Ateş, Kur'an'da Nesh Meselesi (İstanbul 1996); Remzi Kaya, Kur'ân-ı Kerîm'de Nesih (Bursa 2001); Talip Özdeş, Kur'ân ve Nesh Problemi (Ankara 2005).

Batı'da John Burton'un konuyla ilgili kitabı, ayrıca neşirleri ve makaleleri vardır: The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation (Edinburgh 1990), "The Exegesis of Q, 2:106 and the Islamic Theories of Naskh: Mā nansakh min āya aw nansahā na'ti bi khairin minhā aw mithlihā" (BSOAS, XLVIII/3 [London 1985], s. 452-469), "The Interpretation of Q, 87, 6-7 and the Theories of Nash" (Der Islam, LXII [Berlin 1985], s. 5-19).

Nesih konusunda üniversitelerde pek çok çalışma yapılmıştır. Amin M. Salam al-Manasyeh al-Btoush, The Question of Abrogation (Naskh) in the

Qur'an adıyla hazırlayıp (1990, New York University) yayımladığı doktora çalışmasında (Amman 1994) İbn Şihâb ez-Zührî'nin eserini incelemiş, Şakir Erkan da Kur'an'da Nesih adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (1997, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Bu konudaki yüksek lisans tezlerinden bazıları şunlardır: Râşid b. Îsâ b. Huneyn, en-Nesḫ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (1392, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye el-ma'hedü'l-âlî li'l-kadâ, Riyad); Ahmed Abdullah el-İmârî ez-Zehrânî, İʿlâmü'l-ʿâlim baʿde rusûḫih bi-ḥaḳāʾiḳi nâsiḫi'l-ḥadîs̱ ve mensûḫih (1398/1978, Câmiatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü'ş-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, Mekke); Ahmed Muhammed Sıddîk, en-Nesḫ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (1399/1979, Câmiatü'l-Melik Abdülazîz külliyyetü'ş-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, Mekke); Fâtıma Sıddîk Ömer Nücûm, Nesḫu'l-kitâb ve's-Sünne bi'l-Kitâb ve's-Sünne (1400/1980, Câmiatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü'ş-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, Mekke); Abdülkerîm b. Muhammed el-Osman, en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ li'bni Berekât el-ʿÎdî (1405, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye külliyyetü usûli'd-dîn [Riyad]); Medet Coşkun, Sünnet'in Kur'ânı Neshi Meselesi (1995, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Mustafa Kaygısız, Kur'ân-ı Kerim'de Nesh (1989, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Veysel Dudu, İslâm Hukuku Metodoloji Açısından Nesh Meselesi (2000, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Yakup Aydoğdu, Kur'ân'da Nesh Çalışması (2002, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Halil Özcan, On Temel Tefsirde Nâsih ve Mensuh Olayı (1995, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Yunuscan Olimov, Taberi'nin (310/922) Camiu'l-Beyan'ında Nesh (2003, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Konuyu çeşitli yönleriyle ele alan makalelerden bazıları şöylece sıralanabilir: Abdülaziz Çâvîş, "Nesih Meselesi" (SR, XV/375 [İstanbul 1334], s. 198-200; XXIII/595 [1340], s. 354-355; XXIII/596 [1340], s. 369-371; XXIII/597 [1340], s. 385-386; VIII/180 [1954], s. 66-67; VIII/181 [1954], s. 82-83); M. Raif Oğan, "Kur'an-ı Kerimi Kimse Neshedemez" (SR, III/69 [1950], s. 290-292); Yusuf Ziya Çağlı, "Şerayiin İhtilafı, Neshin Mahiyeti" (SR, XIV/329 [1961], s. 58-59); K. I. Semaan, "al-Nasikh wa-al-Mansukh: Abrogation and its Application in Islam" (IQ, VI/1-4, London 1961, s. 11-29); Talat Koçyiğit, "Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi" (AÜİFD, XI [1963], s. 93-108); Ahmad Hasan, "The Theory of Naskh" (IS, IV/2 [1965], s. 181-200, trc. Mehmet Paçacı, "Nesh Teorisi", İslâmî

Araştırmalar, sy. 3 [1987], s. 105-109; sy. 4 [1987], s. 102-107); Andrew Rippin, “Al-Zuhri, Naskh al-Qur’an and the Problem of Early Tafsir Texts” (BSOAS, XLVII [1984], s. 22-43); Abdullah Aydemir, “Mensuh Ayetler” (Diyanet Dergisi, XXIV/4 [Ankara 1988], s. 51-94); Abdullah b. Hamd eş-Şebâne, “en-Nesẖ fi’l-Ḳur᾽ânı Kerîm” (Mecelletü’l-buḥûs̱i’l-İslâmiyye, sy. 29 [Riyad 1990], s. 207-278); Ali Bakkal, “Kur’an’da Mensuh Ayetlerin Sayısı” (Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, II [Şanlıurfa 1996], s. 33-74), “İmam Şâfiî’de Nesh Anlayışı” (a.g.e., III [1997], s. 109-132); M. Sait Şimşek, “Kur’an’da Nesh Meselesi” (Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2 [Konya 1986], s. 235-248); Remzi Kaya, “Nesh Terimi ve Muhtevası” (İslâmî Araştırmalar, V [Ankara 1987], s. 93-99), “Kur’an-ı Kerim’de Mensuh Ayetler” (Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, VI [Bursa 1994], s. 205-220), “Kur’an-ı Kerim’de Neshi İddia Edilen Ayetler” (a.e., VII [1998],

s. 353-371); Abdullah Yıldız, “Serahsî’nin (483/1090) Hadis Anlayışı II: Nesh ve İhtilâfu’l-Hadisle Alakalı Meseleler” (Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, V [1999], s. 255-298); Muhsin Demirci, “Nesih Bağlamında Recim Âyeti Sorunu” (MÜİFD, XVIII [2000], s. 101-119); Talip Özdeş, “Vahiy-Olgu İlişkisi Açısından Nesh’e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım” (İslâmî Araştırmalar, XIV/1 [Ankara 2001], s. 39-48); A. Galip Gezgin, “Kur’ân’da Nesh Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım” (a.e., XIV/1 [2001], s. 49-68); İdris Şengül, “Ulumu’l-Kur’an Konusu Olarak Nasih ve Mensuh” (Diyanet İlmî Dergi, XXXVIII/3-7 [Ankara 2002], s. 91-112); Hamid Naseem Rafiabadi, “Abrogation (Naskh) in the Qur’an: An Overview of the Views of Islamic Scholars” (Insight Islamicus, III [Srinafar-Kashmir 2003], s. 75-90); Israr Ahmad Khan, “A Critique of the Theory of al-Naskh in the Qur᾽ān” (International Islamic University Malaysia Law Journal, XI/1 [Kuala Lumpur 2003], s. 115-136).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 40; Nehhâs, en-Nâsiẖ ve’l-mensûẖ (nşr. Süleyman b. İbrâhim b. Abdullah el-Lâhim), Beyrut 1412/1991,

neşredenin değerlendirmesi, I, 277-347; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, en-Nâsiẖ ve’l-mensûẖ fi’l-Ḳur᾽âni’l-Kerîm (nşr. Abdülkebîr el-Alevî el-Medgarî), Kahire 1413/1992, neşredenin girişi, I, 208-219; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Nâsiẖu’l-Ḳur᾽ân ve mensûẖuh (nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî), Dımaşk-Beyrut 1411/1990, s. 125-129; Zerkeşî, el-Burhân fî ᶜulûmi’l-Ḳur᾽ân (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî v.dğr.), Beyrut 1415/1994, neşredenlerin notları, II, 151-158; Abdullah Çekrâlevî, Burhânü’l-furḳān ᶜalâ ṣalâti’l-Ḳur᾽ân, Lahor, ts., s. 112-113; Ali Osman Koçkuzu, Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi, İstanbul 1985, s. 51-71; Mustafa Zeyd, en-Nesẖ fi’l-Ḳur᾽âni’l-Kerîm, Mansûre 1408/1987, I, 289-395.

Abdülhamit Birışık

Hadiste.

er-Risâle ve İẖtilâfü’l-ḥadîs̱ adlı eserlerinde hadiste nâsih-mensuh konusunu sistemleştirip ele alan İmam Şâfiî’den sonra aynı konuya dair birçok eser yazılmış olup günümüze ulaşanlar şunlardır: 1. Esrem, Nâsiẖu’l-ḥadîs̱ ve mensûẖuh. Yedi cüzden oluşan eserin bazı cüzleri günümüze ulaşmıştır (DİA, XI, 436). 2. İbn Şâhin, Nâsiẖu’l-ḥadîs̱ ve mensûẖuh (en-Nâsiẖ ve’l-mensûẖ mine’l-ḥadîs̱, nşr. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî, Amman 1408/1988; nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1412/1992; İbn Abdülhak el-Vâsıtî bu eseri ihtisar etmiştir [Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1920]). 3. Hibetullah b. Selâme, en-Nâsiẖ ve’l-mensûẖ mine’l-ḥadîs̱. Büyük ölçüde İbn Şâhin’in eserine dayanarak hazırlanan kitabın yazma nüshaları bulunmaktadır (Ziriklî, VIII, 72). 4. Hâzimî, el-İᶜtibâr fi (beyâni)’n-nâsiẖ ve’l-mensûẖ mine’l-âs̱âr. Bablara göre tanzim edilen ve baş kısmında nesihle ilgili usul bilgileri yer alan eser hadiste nâsih-mensuh konusunun en sistemli çalışması kabul edilmektedir (Haydarâbâd 1319; Kahire 1346, 1349; nşr. Seyyid Hâşim en-Nedvî v.dğr., Haydarâbâd 1359/1940; nşr. Râtib Hâkimî, Humus 1386/1966; nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî, Halep 1403/1982). 5. Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Aẖbârü ehli’r-rüsûẖ fi’l-fıḳh ve’t-taḥdîs̱ bi-miḳdâri (nâsiẖi ve’)l-mensûẖ mine’l-ḥadîs̱ (en-Nâsiẖ ve’l-mensûẖ mine’l-ḥadîs̱, er-Rüsûẖ fî ᶜilmi’n-nâsiẖ ve’l-mensûẖ). M. Züheyr eş-Şâvîş ve Muhammed Ken‘ân (Beyrut-Dımaşk 1984), Muhammed İbrâhim Hifnî (Mansûre 1405/1984), Ebû Abdurrahman Mahmûd el-Cezâirî (Mekke 1988) ve Ali Rızâ Abdullah Ali Rızâ (Beyrut

1412/1992) tarafından neşredilmiştir. Hüseyin b. Abdurrahman el-Ehdel eseri ʿİddetü'l-mensûḫ mine'l-ḥadîs̱ adıyla ihtisar etmiş (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 303), İsmail Akyüz de bazı ilâvelerle Türkçe'ye çevirerek Hadiste Nesh ismiyle yayımlamıştır (İstanbul 1997). Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin bu konuda İʿlâmü ehli'l-ʿilm bi-taḥḳīḳi nâsiḫi'l-ḥadîs̱ ve mensûḫih adlı bir eseri daha vardır. Ahmed Abdullah ez-Zehrânî İʿlâmü'l-ʿâlim baʿde rüsûḫih bi-ḥaḳāʾiḳi nâsiḫi'l-ḥadîs̱ ve mensûḫih adıyla eseri tahkik etmiştir (yüksek lisans tezi, 1397-1398, Câmiatü Melik Abdülazîz külliyyetü'ş-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye). Kettânî, İbnü'l-Cevzî'nin bu konuda Tecrîdü'l-eḥâdîs̱i'l-mensûḫa isimli bir eserinden de söz etmektedir (er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 80). 6. Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed er-Râzî, en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ fi'l-eḥâdîs̱. Muhtasar bir çalışma olup (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1085/2, vr. 164b-199a) Adnan Kudsi eser üzerinde yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1988, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 7. Ca'berî, Rüsûḫu'l-aḫbâr fî mensûḫi'l-aḫbâr. Büyük ölçüde Hâzimî'nin eserine dayanan bu kitap üzerinde Hasan Muhammed Makbûlî el-Ehdel doktora çalışması yapmış ve ardından eseri yayımlamıştır (San'a-Beyrut 1409/1988). 8. Sıddîk Hasan Han el-Kannevcî, İfâdetü'ş-şüyûḫ bi-miḳdâri'n-nâsiḫi ve'l-mensûḫ. Farsça olarak kaleme alınmıştır (Lahor 1900).

Hadiste nesih konusuyla ilgili olarak eser yazdığı kaydedilen, ancak çalışmalarının günümüze kadar gelip gelmediği bilinmeyen diğer müellifler de şunlardır: Ahmed b. Hanbel (İbnü'n-Nedîm, s. 285), Ebû Dâvûd es-Sicistânî (Şemseddin es-Sehâvî, III, 67; Kettânî, s. 80), Muhammed b. Osman el-Ca'd eş-Şeybânî (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1920; Ziriklî, VI, 260), Kāsım b. Asbağ el-Kurtubî (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1920; Ziriklî, V, 173) ve Ebü'ş-Şeyh (Kettânî, s. 80).

Nesih konusu günümüzde neshi red veya ispat etmek üzere yapılan çalışmalarda da ele alınmaktadır. Abdülmüteâl Muhammed el-Cebrî, en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ beyne'l-is̱bâti ve'n-nefy adlı eserinde (Kahire 1961, 1987) Kur'an ve Sünnet'te nesih bulunmadığını savunmuş, Lâ Nesḫa fi's-sünne isimli kitabında ise (I-II, Kahire 1415/1995) üzerinde nesih cereyan ettiği bilinen hadisleri ele alarak sünnette neshin söz konusu olmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Buna karşılık Muhammed Mahmûd Ferağlî, en-Nesḫ beyne'n-nefyi ve'l-is̱bât'ında (Kahire 1396/1977) neshi kabul

etmeyenlerin delillerini reddetmiş, Abdullah Mustafa el-Ureys de el-Edilletü'l-muṭmaʾinne ʿalâ s̱übûti'n-nesẖi fi'l-Kitâbi ve's-Sünne'sinde (Beyrut 1400) hadiste neshin varlığını ispat etmeye çalışmıştır. Fâtıma Sıddîk Ömer Nücûm, Nesẖu'l-Kitâb ve's-Sünne bi'l-Kitâb ve's-Sünne adıyla yüksek lisans tezi hazırlamış (1400, Ümmülkurâ Üniversitesi Şeriat Fakültesi [Mekke]), Abdullah b. Muhammed el-Hakemî en-Nesẖ fi's-sünneti'l-muṭahhara ve eşheru mâ ṣunnife fîh isimli yüksek lisans tezinde (1404, Câmiatü'l-imâm Muhammed b. Suûd külliyyetü usûlü'd-dîn [Riyad]) sünnette nesih konusunu ele alan eserleri tanıtmıştır. Ali Osman Koçkuzu da, Hadiste Nâsih Mensûh Meselesi adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (1985).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, Fihrist (Teceddüd), s. 285; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Aẖbâru ehli'r-rüsûẖ (nşr. Ali Rızâ Abdullah Ali Rızâ), Dımaşk-Beyrut 1412/1992, neşredenin girişi, s. 5-39; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, III, 67; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1920; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 173; VI, 260; VIII, 72; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 80; Mübârekfûrî, Muḳaddimetü Tuḥfeti'l-aḥveẕî (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1386/1967, I, 292-294; Sezgin, GAS, I, 509-510; Ali Osman Koçkuzu, "Esrem", DİA, XI, 436.

Mehmet Efendioğlu